~~نتائج الافكار در اصول فقه امامیه عربی~~

نتائج الافكار

[illegible] ابراهيم [illegible]

نتائج الافكار شرح ضوابط الاصول

سيد محمد ابراهيم الموسوى

فهرست ما في المجلد الثاني ختم على ضابطة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدينا لترتيب عوائد موائد الايادي الى نهاية معارج الافهام وارشدنا بتهذيب فرائد فوائد المبادي الى غاية مناهج الحلال والحرام ووفقنا لتحصيل فصول ضوابط الاصول باتقان قوانين شريعة سيد الانام وبلغنا الى غاية المأمول ونهاية المسئول باحكام الاحكام والصلوة والسلام على من ارسل لتمهيد قواعد الدين وتشييد معالم الاسلام وآله واصحابه الطاهرين مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام وبعد فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم عفا الله عنه اني بعد ما انتخبت مما كنت حررته سابقا من المسائل الاصلية ونخبا الاحكام الشرعية الفرعية كتاب ضوابط الاصول اجابة لمسئول بعض الفحول ورايت كثرة رغبة المشتغلين في ادراك مطالبه وشدة ميل المحصلين الى فهم مسائله لاشتماله على زوائد فوائد لم يحم حولها احد واحتوائه على عوائد موائد لم يدم لضبطها امد وبما انه كان لبسطه بعض الهمم قاصرا عن الوصول الى غوامض دقائقه والبلوغ الى صفا الوحقائقه سنح ببالي القاصر ان اشمر عن ساعد الاجتهاد ثانيا واستنفض العال الاكسل دوه متوانيا بتصنيف وجيزة تشتمل على امهات مسائل الاصول وتأليف مختصر يحتوي كل اصل منه على ما لا يحتوي عليه ابواب وفصول محترزا عن الايجاز المخل والاطناب الممل مبا لغا في الاختصار مع رجائه من الطالب الا يكار ما لم ينل اليها ايدي ولو الابصار وسميته بنتائج الافكار راجيا ان يكون محل القبول عند اهل العقول ورتبته على مقدمة وخاتمة واصول المقدمة في تعريف العلم وفائدته وموضوعه فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه فالاصل لغة ما يبتني عليه الشيء واصطلاحا يطلق على القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشترك بينها لفظا لفقد الجامع القريب والمناسبة ولعكس صحة السلب والتبادر الذي هو الاصل فيه وكونه وضعيا اشتراكا تعيينيا لاصالة التأخر وعدم تعدد الوضع والفقه لغة وعرفا الفهم الذي هو اعم من العلم وجعله بمعنى العلم لعله زعم ترادفهما لكن العرف يأباه

وضع الواضع له

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد وآله الطاهرين وبعد فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم اني حين قرائتي كتاب معالم الدين على بعض اساتيدي المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين قد كنت رأيت اكثر مسائل العلم متفرقة غير مجموعة في باب متشتتة غير منظومة في كتاب فاردت ان اجمع ما كان من مسائله الغريبة في هذا الكتاب بعبارات مختصرة وجيزة فجاء بحمد الله تام محررة المسائل محكمة الدلائل ينتفع منه المبتدي والواسط والواصل واسئل الله ان ينفعني به وسائر الطالبين وان يجعله ذخرا لي في يوم الدين وسميته بضوابط الاصول ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول اما المقدمة ففي تعريف العلم وبيان من المسائل اللغوية فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم وله جهة اضافية وجهة علمية ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه اذ الكل لا يدرك الا بادراك اجزائه فاعلم ان الاصول جمع الاصل وهو موضوع لغة لما يبتني عليه الشيء وفي الاصطلاح يطلق على معان كثيرة مرجعها اربعة القاعدة والظاهر والدليل والاستصحاب وهل هو مشترك لفظي بين الكل او مجاز او مشترك معنوي او حقيقة في بعض ومجاز في آخر وبيانه يحتاج الى رسم مقدمة وهي ان اللفظ اذا استعمل في معنيين او اكثر فاما ان يكون بين المعنيين مناسبة معتبرة وجامع قريب او لا يكون شيء منهما او يكون احدهما دون الآخر فان كان الاول فاما ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك استعمالا غالبا او بقدر يعتد به فهو مشترك معنوي لان الغالب في امثال ذلك الاشتراك المعنوي واما ان لا يكون مستعملا في القدر المشترك اصلا او مستعملا فيه نادرا فاحدهما مجاز والآخر حقيقة وان كان الثاني تعين الاشتراك اللفظي اذ لا جامع قريبا حتى يكون مشتركا معنويا ولا مناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وكونهما مجازين بلا حقيقة ينفيه بعد التسليم امكان المجاز بلا حقيقة وندرته وكون الاشتراك اللفظي اغلب منه فيقدم وان كان الثالث بان كان بينهما جامع قريب فقط فان كان مستعملا في القدر المشترك بقدر يعتد به فمشترك معنوي لما مر وان لم يكن مستعملا فيه اصلا او مستعملا فيه نادرا فمشترك لفظي اذ المفروض ان لا مناسبة بينهما حتى يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا واما المجاز بلا حقيقة فمطروح بما مر وان كان الرابع اي عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز اذ لا جامع حتى يكون مشتركا معنويا ويمكن المصير الى الاشتراك اللفظي لانه مغلوب بالنسبة الى الحقيقة فاعلم ان ما نحن فيه من القسم الذي لا جامع فيه ولا مناسبة فتعين فيه الاشتراك اللفظي بين الاربعة المذكورة لما ذكر ولعكس صحة السلب والتبادر فان قلت لعل التبادر اطلاقي قلنا ان الاصل ان يكون وضعيا ثم هذا الاشتراك ليس تعيينيا بل تعينيا لاصالة تأخر الحادث ولاستلزام الاول تعدد وضع واضع اللغة والاصل عدمه والفقه لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا ولا يفقهون تسبيحهم وذهب جمع الى ترادف الفهم والعلم

تعريف الاصول

تسليم له

الغالب له

والمجاز ولا الى المجاز بلا حقيقة لما مر

اذا تبين ذلك

تعريف الفقه

واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم خصوص التصديق المتبادر لا التصور ولا الاعم ولا يعارضه صحة التقسيم لاعتضاده بصحة التقسيم عن التصور
ويكون ما الذات اقوى منها والاحكام جمع حكم وهو يطلق لغة على الاسناد والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومات وهو [illegible] للاصطلاح خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير
والمراد بالخطاب هنا نفس الكلام المبلغ لا الالقاء والكلام منه لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد وان كان من نحو الشجرة كتكلمه مع موسى [illegible] ويسمى هو المفهوم الحاصل من
اللفظي وكلامه تعالى عندنا لفظي وعند الاشعري نفسي ايضا لنا الاجماع وقوله تعالى وكلم الله موسى لو كان متكلما معه بالنفسي لشمل سائر الانبياء ثم المراد من الحكم ان كان المعنى المصطلح فالمقيد

والحق تغايرهما بالنسبة بينهما عموم من وجه فان في العالم الفطن يقال له فهيم وعالم ويصدق الاول فقط على العامي الفطن ويقال له فهيم
لا عالم والثاني فقط على البليد الذي علم شيئا او اكثر ويقال له عالم لا فهيم فان قلت كما نص اهل اللغة حيث كان بين المعنيين المتنازع
عموم من وجه يكون الفقه بمعنى الفهم كذا نصوا بكونه بمعنى العلم فما وجه تخصيصكم اياه بالاول مع ان قاعدتهم لزوم العمل على تعليم
من وجه كلفظ الغناء فقيل انه ترجيع الصوت وقيل انه الصوت المطرب العلماء عملوا بهما وجمعوا بينهما وقالوا ان الغناء صوت مطرب
مع الترجيع قلنا سلمنا ونص اهل اللغة على كونه بمعنى العلم لكن يحتمل كون الناص منهم بذلك من يزعم ان العلم والفهم مترادفان على ان
يقول اللغوي انما هو [illegible] لو صف حيث جعلنا الى العرف رأينا ان بناءهم على معنى واحد مطابق لاحد النصين علمنا بان اللفظ موضوع
لهذا المعنى فقط بحيث لا يحمل هذا اللفظ ولا [illegible] على خلافه فضلا عن [illegible] على الخلاف في الاصطلاح هو العلم بالاحكام
الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا التصديق كما هو المفهوم منه عند الاطلاق لا خصوص التصور ولا الاعم كما هو مصطلح
الميزان كما قال بعض الافاضل واورد عليه بما ذكرت من كون العلم حقيقة في التصديق المتبادر هنا فان صحة التقسيم اي صحة تقسيمه الى اما
تصديق وصحة التقسيم علامة لكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين فحصل التعارض بين التبادر وصحة التقسيم وكما يمكن كون
التقسيم لفظيا لا معنويا كذا يمكن كون التبادر اطلاقيا فالاسرع للعلماء بالتبادر وطرح التقسيم يمكن ان يجاب عنه اولا بان التبادر امارة
قطعية والتقسيم امارة ظنية فيقدم الاول وثانيا بان التبادر فيما نحن فيه وضعي لشهادة صحة السلب عن التصور فيصح ان يقال لمتصور انه ليس
بعالم وثالثا ان العمدة في باب الالفاظ بناء العرف وبناؤهم هنا على كون العلم مجازا في التصور فتدبر والاحكام جمع حكم وهو يطلق لغة على اسناد
شيء الى اخر بطريق القطع ايجابا او سلبا وعلى الالزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والخطاب يطلق على القاء الكلام نحو الغير وعلى نفس الكلام الملقى والمراد هنا الاخير
والكلام على قسمين لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد سواء كان من [illegible] الشجر فانه تعالى
تعالى تكلم على موسى عليه السلام مع ان الله تعالى اوجد الصوت في غيره ونفسي وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي وكلام الله تعالى عندنا
لفظي وعند الاشاعرة نفسي ايضا لنا على ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانه رد النقض على الاشعري بانه تعالى لو
كان متكلما مع موسى بالكلام النفسي للزم كون سائر الانبياء ايضا كليما له تعالى ايضا ولم يكن كذلك فالمراد بالحكم في التعريف
ان كان المعنى الاصطلاحي لزم [illegible] الشرعية والفرعية الا ان [illegible] الاعتقادات ايضا الا ان [illegible] الاعمال [illegible]
فقيده [illegible] فقط [illegible] عن ضابطة التعريف ثانيا [illegible] الادلة [illegible] نفس الكلام [illegible]
هذا على [illegible] الاشاعرة [illegible] كلام الله النفسي المتعلق باعمال المكلفين
وهو لا يكون الا شرعية فرعية والثاني ان المراد بالحكم الشرعي هو طلب الشارع عن المكلف ولا شك ان [illegible] يحتاج الى المنتسبين الطالب
والمطلوب ولو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي [illegible] يقولون ببقائه لزم كون [illegible] يصحبه اللزوم وجود التكليف [illegible]
وهو سفه على الله تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا ولو سلم ذلك فمعارض بما اذا كان المكلف [illegible] بالتكليف كالصبيان والمجانين [illegible]
او نائما فانهم ان قالوا ببقاء التكليف لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا وتجويز الاشاعرة اياه غير مسموع وان قالوا بعدم
بقائه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث الثالث انهم قالوا في بحث الامر والنهي ان الامر هو طلب الفعل بقول مخصوص والنهي طلب الترك كذلك
وانكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى امرا ناهيا مع انه امرنا ونهانا بالضرورة مضافا الى الاية الكريمة ان الله يامر [illegible] وينهى عن
الفحشاء والمنكر والحق ان الايرادين الاخيرين واردان عليهم وان لم يقولوا فيما نحن فيه بان المراد من الحكم هو ذلك [illegible] لان
ورود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسيا قديما وان كان مع قطع النظر عن التعريف وان كان المراد من الحكم النسبة الخبرية
كما اختاره بعضهم وجعله احترازا عن موضوعات الاحكام ففيه اولا عدم الانعكاس بخروج النسب الانشائية كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قلت
الفقيه اذا استفاد النسبة الانشائية [illegible] من اعتقاده بها الاعتقاد بالنسبة الخبرية فيعتقد من خطاب اقيموا الصلوة بوجوب الصلوة فهو الفقه
قلنا يلزم من ذلك ان التصديق بالانشاء [illegible] مع انه بنفسه من الفقه [illegible] فتدبر وثانيا انه يلزم خروج جميع الموضوعات عن
الفقه مع ان بعضها داخل في المعرف فان الموضوعات اما صرفة وهي الجزئيات [illegible] المتعلقة بالتكاليف واما مستنبطة وهي عبارة
عن نفس تلك الكليات وهي على قسمين لغوية ان كانت مستندة الى اللغة وشرعية ان كانت [illegible] الى الشرع والاوليان خارجان
عن الفقه واما الثالث فهي من شأن الفقيه البحث عنه كما جرى عليه ديدنهم فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف فان قلت ان
معرفة الموضوعات انما هي من المبادي وليست مقصودة بالذات بل المقصود الذاتي بيان الاحكام فقط والمبادي قد يذكر في العلوم وقد

للشرعية والفرعية الا ان يجعل الافعال اعم من الاعتقاد على بعد [illegible] الاول مضافا الى انه من لا [illegible] الكتاب [illegible] على [illegible] الاشعري [illegible] العقيدة المذكورة [illegible] وان الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف محتاج الى [illegible] المطلوب [illegible] وكون المطلوب منه [illegible] يلزم وجود التكليف بالمكلف [illegible] بل يشمل الصبي والناسي ونحوهما [illegible] تكليفا [illegible] العقل [illegible] ان الكلام النفسي [illegible] ان المراد من الحكم في التعريف [illegible] المعنى وان كان [illegible] الموضوعات [illegible] خروج الانشائية

[illegible]

كانهوا الصلوة ونوهم ان الفقه هو النسب الخبرية الحاصلة من تلك الدلالة بان كان مستعلم كون الصدق بالاثبات ايضا هو نفس الفقه يلزم خروج كل الموضوعات من كونه مستنبطة
وشرعية مع كون الاخيرة من المعرف ومن شان الفقيه بيانها ولذا تعرضوا لها ولو قيل ان معرفة الموضوع من باب المبادى قلنا ان المراد بهذه المعرفة ان كان تصور الموضوع استدرك
منها الاحكام لان الظاهر ان المراد بالعلم التصديق فتصور الموضوع لم يكن داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الحكم او التصديق بموضوعية الموضوع او ان الموضوع موضوع له فهو نسبة
خبرية كيف يخرج من قيد الاحكام الذى هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهب من كون الموضوعات خارجة او المسائل تكسا تعلقوا النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات

يذكرها غيرها فلا بأس باخراج الموضوع عن التعريف قلنا سلمنا خروجه ولكن يلزم على ذلك احد المحذورين لان المعرفة في قولك معرفة
الموضوع ان كان عبارة عن تصور الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام فان هذا القائل قابل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق
كما هو الظاهر فتصور الموضوع ليس داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الاحكام وان كان عبارة عن التصديق بموضوعية الموضوع وان الموضوع
موضوع فهذا يكون من النسب الخبرية فكيف يخرج من قيد الاحكام الذى هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهب من كون الموضوعات
خارجة وان اريد من الاحكام المسائل فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الجزئية وان اريد من الاحكام النسب الخبرية لم يخرج الموضوعات
الشرعية الوضعية ليست من الفقه على مذهب القايل وهو الحق ايضا فلا يطرد التعريف وان اريد من الاحكام التصديقات فيكون الفقه عبارة
عن التصديق بالتصديقات فنقول انه ان اريد من التصديقات المعتبرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فيرد عليه امور ثلثة **الاول**
ان تصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه نفس التصديقات الماخوذة والا لزم ان لا يسمى الفقيه العالم
بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها وهذا واضح البطلان **الثانى** انه يلزم ان يكون عن ادلتها فاسدا لانه ظاهر في الرجوع الى العلم المذكور
في التعريف وعلى هذا يلزم ان يكون علم الفقيه بعلمه حاصلا عن الادلة وهذا غلط جدا لان الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه **الثالث**
انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان يوخذ من الشارع بل الذى من شانه ذلك هو متعلقها
تصديقها اى المصدق به وان اريد بالتصديقات تصديقات الشارع فيرد عليه امور اربعة **الاول** ان تصديق الفقيه بتصديقات الشارع
لا يسمى فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته **الثانى** انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه اما ان يكون متعلقا بالعلم كما هو
الظاهر فيلزم ان العلم بعلم الشارع ليس حاصلا عن الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او يكون متعلقا بالاحكام فيلزم ان يكون علم
الشارع ماخوذا من الادلة وهو فاسد **الثالث** انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان معناه ما من شانه ان يوخذ من الشارع
التى من شانها ان يوخذ من الشارع وهو باطل اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل شانه بيان مصدقاته **الرابع** ان الاحكام التكليفية
كلها حادثة وعلمه تعالى قديم ولا ربط بين الحادث والقديم فتامل وان كان المراد من الحكم الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية لزم استدراك
قيد الشرعية وان خرج بالفرعية العقايد وايضا يلزم خروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول القوم لان الاحكام الوضعية كلها
مؤولة بالتكليفية فان كون الدلوك مثلا سببا لوجوب الصلوة واجبة عنده وهكذا فلا يلزم عدم الانعكاس ففيه انه لا يمكن التاويل في
بعض الوضعيات كما لو مات شخص عن ولدين صغيرين واوصى بكون التركة بينهما نصفين والحال انهما ليسا بمكلفين فيكون نصف المال
لهذا الولد بالوصية لا يؤول الى الحكم التكليفي بالنسبة اليه كما لو اتلف صبى مال احد حكم بالضمان ولا حكم تكليفيا عليه فالنسبة بين الحكم التكليفي
والوضعي عموم من وجه وان كان المراد بالحكم الخمسة التكليفية والخمسة الوضعية بناء على حصر بعض منهم الوضعيات في خمس هي الشرطية و
الجزئية والمانعية والصحة والفساد ففيه اولا استدراك قيد الشرعية وثانيا لزوم عدم الانعكاس بناء على كون الوضعيات من الفقه وعدم
انحصارها في الخمسة بل لا حصر لها ومرجعها وعلامتها التى تعرف بها كون الحكم وضعيا النسب المجعولة على سبيل الاقتضاء او التخيير يكون مآلها
ومرجعها الى الاحكام التكليفية بمعنى ان يكون من شانها ذلك فلا يرد ما قلناه في مسئلة الضمان فان من شانها ان ترجع الى ذلك وان لم يكن
راجعة بالفعل وان كان المراد بالحكم مطلق الاحكام الخمسة صادرة من الشارع ام من غيره كالاوامر العرفية والخمسة الوضعية فلا يرد عليه استدراك
الشرعية ولكن يخرج بعض الوضعيات **فالحق** ان يراد بالاحكام مطلق الخمسة التكليفية فلا يرد استدراك قيد الشرعية ويحكم بخروج الوضعيات
عن المعرف كما هو الحق عندنا وستعرف ان شاء الله بقية الكلام شيء يناسب ذكره في هذا الكلام **اعلم** انهم قد اختلفوا في عدد الاحكام الوضعية فقيل
خمسة وقد مر وقيل تلك الخمسة مع السببية والحق ان كلما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والقدرة والبلوغ والعلم فهو تكليفي والا
فوضعى من غير حاجة الى حصر قال بعض بعدم كون الصحة والفساد من الامور الشرعية الوضعية اى ليس من شانها الاخذ من الشارع لانهما امران عقليان
فان اتى المكلف بالمأمور به حكم العقل بالصحة وان لم يات به على وجهه حكم بالفساد ولا مدخلية للشرع فيهما وفيه اولا ان صحة المعاملات وفسادها
عبارة موقوفان ببيان الشرع الشارع والعقل لا يدرك ترتب الاثار وعدمه وليس الصحة فيها عن الامتثال بالامر حتى يستقل العقل بها وثانيا ان المراد
العقل بالشرعية ما من شانه بيان الشارع وان استقل به العقل كما في ساير الاحكام التكليفية التى يستقل فيها والشرعية يحتمل معان خمسة **الاول**
ما اخذ من الشارع ببيان الشرع **والثانى** ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع **الثالث** ما من شانه ان يوخذ من الشارع من
الشرع والعقل وان لم يوخذ بالفعل **الرابع** ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ سواء كان بلسان الشرع او العقل **والخامس**
ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع والاول مع الخامس باطلان حتى على ما اخترناه في معنى الاحكام لعدم الانعكاس
بخروج التكاليف التى استقل بها العقل ولم يرد من الشارع شيء فيها مع دخولها في الفقه بداهة والثلثة الباقية كلها صحيحة على ما قلناه في معنى

لم يخرج الموضوعات الشرعية او التصديقات لكون الفقه تصديقا بالتصديقات فقيل انه ان اريد من التصديقات المعتبرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فتصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه نفس التصديقات الماخوذة والا لزم ان لا يسمى الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها ويلزم ايضا فساد قيد عن ادلتها لانه ظاهر في الرجوع الى العلم والحال ان الحاصل من الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه وفساد قيد الشرعية لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان توخذ من الشارع او تصديقات الشارع فتصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه تصديقه بمصدقاته ويلزم فساد قيد عن ادلتها لانه ان تعلق بالعلم كما هو الظاهر فالعلم بعلم الشارع ليس حاصلا من الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او بالاحكام لزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من الادلة وفساد قيد الشرعية اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل مصدقاته او الاحكام التكليفية استدراك قيد الشرعية وخروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول لا يمكن تاويلها في بعض المقامات بالتكليفية فان النسبة عموم من وجه الا ان يراد الاول الخمسة التكليفية والوضعية الخمسة اى الشرطية والجزئية والمانعية والصحة والفساد

قصد بصدد اسندراك القيد المذكور عليه اختصاص الوضعية في الخمسة ولا انعكس وان كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة تكليفي وما على الوضعية
حتى مثل السببية ولا يصح ان يراد الاحكام التكليفية مصدرية من الشارع ام غيره فلا يستدرك بقيد الشرعية واما الوضعيات فالحق خروجها عن المعرف وعدم كونها مقصودة بالذات
من الفن بل انما يتكلم فيها لرجوعها الى التكليفية والمراد بالشرعية ليس ما اخذ من الشارع بعنوان الشرع ولا ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع حذرا من خروج ما
يستقل به العقل بل ما من شانه ان يوخذ من الشارع بلسان الشرع او العقل او ما من شانه ان يوخذ منه وقد اخذ بلسان الشرع او العقل او ما اخذ من ائمة بلسان العقل او الشرع هذا
على المختار في معنى الحكم وان
جعلناه النسبة الخبرية او الخبر
او التصديقات او المسائل لم يصح
قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة
بل ينقض التعريف طردا او عكسا
وبالفرعية ما تعلق بكيفية عمل
المكلف تعلقا حقيقيا وكان
المتعلق من الافعال الظاهرة و
خروج الوضعيات لا يضر لما مر
ويتصور لها معان ثلاثة اخر
لا يطرد معها التعريف والظرف
في قولنا عن ادلتها التفصيلية
يمكن ان يكون متعلقا بالعلم
كما هو الظاهر و بعامل مضمر كالمستنبطة
او المستنبط او الفرعية بمعنى المتفرعة
وعلى الاول خرج عن جنس الادلة
علمه تعالى لانه غير مكتسب
ومن خصوصها علم النبي والملائكة
وعلمنا بالضروريات بل وعلم
ايضا اذا كانت الاضافة للعهد
فيستدرك قيد التفصيلية وجعلها
للجنس حتى يخرج به علم المقلد
ان علم ايضا قد يستفاد من دليل
تفصيلي الا ان يقول بعهدية
التفصيلية فلا يقول بعهدية
الادلة حتى لا يحتاج الى قيد التفصيلية
ولو قيل ان العلم ظاهر في القطعي
والحكم في الواقعي فيخرج اغلب الابواب
لانها ظنيات او شكيات فان جعل
العلم بمعنى الظن انتقض طردا
بدخول ظن المقلد اذا حصل من
الادلة المعهودة وعكسا بخروج
القطعيات النظرية والشكيات
او بمعنى الاعتقاد الراجح انتقض
طردا بما مر وعكسا بالشكيات
اشمونه بوجوب العمل مع جعل العلم
بحاله او بمعنى الظن او الاعتقاد
الراجح انتقض طردا بما مر وايضا
فلما ان العلم او الظن بوجوب
العمل مسئلة اصولية لا فقهية
تمم

الاحكام واما على القول بكونها عبارة عن النسب الخبرية فلا يصح قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة اما على الاول فلانتقاض التعريف عكسا بما استقل
باثباته العقل وطردا بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها انها نسب خبرية ماخوذة من الشارع ببيان الشرع واما على الثاني فلعدم
اطراده ايضا بما ذكر واما على الثالث فلعدم اطراده ايضا بمثل ما قلناه في سابقه واما على الخامس فلعدم انعكاسه بمثل ما قلناه في الاحتمال الاول
وعدم اطراده بمثل ما قلناه في الاحتمال الثالث وكذا لا يصح قيد الشرعية بمعانيها الخمسة اذا اريد من الاحكام النسب الخبرية او التصديقات او
المسائل اي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فان الاشكالات الواردة هناك آتية هنا واما الفرعية ففيها معان اربعة الاول ما يتعلق بعمل المكلف
تعلقا حقيقيا اعم من ان يكون المتعلق الاعمال الظاهرية او الباطنية الثاني ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا ام ظاهريا مع كون المتعلق
اعم من الاعمال الظاهرية او الباطنية الثالث ما يتعلق بعمل المكلف سواء كان التعلق حقيقيا ام ظاهريا ويكون المتعلق الاعمال الظاهرية
الرابع ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية لا سبيل الى الاول اما اولا فللزوم عدم اطراد التعريف
بالنسبة الى بعض مسائل اصول العقايد كوجوب الاعتقاد بالمعاد فانه من مسائل الكلام واما ثانيا فلعدم انعكاسه بالنسبة الى الاحكام الوضعية
بناء على كونها من المعرف ولا الى الثاني لعدم الاطراد ايضا كما عرفت فان نعكس بالنسبة الى الوضعيات ولا الى الثالث لعدم الاطراد بالنسبة الى
بعض المسائل الاصولية كجواز العمل بالظن ووجوب التقليد ونحوهما فان لها تعلقا بعيدا بالاعمال الظاهرية فتعين الرابع وخروج الاحكام الوضعية
غير مضر كما مر وتحقيقه يقتضي تحقيق المسائل الفقهية التي هي نفس المعرف فنقول مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانها ويكون المقصود الذاتي
من تدوين العلم متعلقا بها كما هو المعلوم من الاستقراء والوجدان والمقصود بالذات من تدوين علم الفقه بيان الاحكام التكليفية الشرعية
المترتبة عليها الثواب والعقاب ليستخرجها المستنبط عن ادلتها ويعمل هو ومقلده بها فالاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين هذا
العلم وانما يبحث عنها لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول لو لم يكن راجعة الى وجوب الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة
معه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا سببية دلوك الشمس ونحوها فثبت خروج الاحكام الوضعية عن المعرف واما قوله عن ادلتها التفصيلية
فيحتمل كون الظرف فيه متعلقا بالعلم كما هو الظاهر او متعلقا بعامل مضمر كالماخوذة او المستنبطة او متعلقا بالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج
من جنس الادلة علم الله تعالى لان علمه غير مسبب عن سبب خرج عن خصوص الادلة علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء
والملائكة وان كان مسببا عن سبب لكن ليس مسببا عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام من جانب الملك العلام وخرج ايضا
من قيد عن ادلتها علم المقلد اذا كان الاضافة للعهد اي الادلة المعهودة عند الاصوليين فاذن صار قيد التفصيلية مستدركا واما جعل
الاضافة للجنس بمعنى ان المراد من الادلة معناها الاعم من التفصيلية والاجمالية وقيد التفصيلية لاخراج علم المقلد ففاسد لان علمه لم يخرج من
التفصيلية فان علم بعض المقلدين ايضا ناش عن دليل تفصيلي فانه اذا ورد عليه مسئلة من مسائل الجزئية لزم عليه اجراء الدليل بان هذا ما
افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي الله الا ان يقيد التفصيلية ايضا فلا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى
القيد الزائد **ثم اعلم** ان في المقام ايرادين مشهورين **اولهما** ان الظاهر من العلم هو القطعي ومن الحكم الواقعي فيخرج عن التعريف اغلب ابواب
الفقه لابتنائه غالبا على الادلة الظنية وكذا يلزم خروج الشكيات والوهميات عنه واجيب عنه بوجوه سبعة كلها مخدوشة الاول التصرف في
لفظ العلم بجعله بمعنى الظن وفيه عدم صحة التعريف طردا وعكسا لدخول الظنون الحاصلة للمقلد العامي من الادلة المعهودة مع انها
ليست فقها وخروج القطعيات النظرية والشكيات والوهميات مع انها من الفقه الثاني التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الاعتقاد الراجح و
فيه عدم اطراد التعريف بمثل ما قلناه وعدم انعكاسه بخروج الشكيات والوهميات الثالث والرابع والخامس اضمار وجوب العمل وجعل العلم
العلم بمعنى الظن فيكون المعنى الفقه هو الظن بوجوب العمل بالاحكام الشرعية او الاعتقاد الراجح او ابقائه على ظاهره وفيها مع لزوم عدم طرد
التعريف وعكسه بمثل ما قلناه في الاول والثاني عدم صحة التعريف راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل من المسائل الاصولية لا الفقهية
السادس اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم والاحكام بمعنيهما الظاهر فاذن الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية وفيه اولا ان
العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل الفقه هو العلم بنفس المدلولات ولو سلم فلا ينعكس التعريف بخروج الظنيات لانه اذا كان الدليل
ظنيا كان مدلوله ظنيا ومعناه عدم القطع بكون حكم النفس الامري مدلولا له ولو سلم لم يطرد التعريف لامكان ان يكون للمقلد ايضا
يكون الاحكام مدلولات للادلة فتدبر وثانيا لزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى الشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام فرع
فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك والموهوم بل انما يجري الاصول الفقاهتية كاصل البرائة ونحوه بما يرجع اليه عند عدم الدليل
فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الامرية من تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي صغراه هذا مما حكم الله
تعالى علي ظني وهو ثابت بالوجدان وكبراه وهو كل ما حكم الله تعالى علي ظني فهو موضوع عني ثابت بالنص **السابع** التصرف في

او لفظ المدلولية مع ابقاء العلم والحكم بمعناهما الظاهرين فيصير الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية وانه اندفع بان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل هو نفس العلم بالمدلولات دون
الطلبات بل التشكيكات مبنى على دخول علم المقلد بكون الاحكام مدلولات للادلة او جعلت الحكم اعم من الظاهري والعلم بمعناه الظاهري فالعلم بالحكم النفس الامري من حيث هو ليس فقها الا
اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية فيصح ايراد اخر سيظهر وقلنا ههنا وجه ثامن امثل مما عدد او هو جعل الاحكام بمعنى الاحكام الظاهرية والعلم بمعناه الظاهر وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لان
المطلوب هو الحكم الواقعي والمقطوع هو الحكم الظاهري ولا يرتبط ذلك بمذهب المصوبة وتوهم ان العلم بالحكم الظاهري من حيث انه حكم ظاهري لم ينشأ عن الادلة التفصيلية مدفوع بجعل
العلم عند تعلق القيد به لا بشرط

لفظ الاحكام بجعلها اعم من النفس الامرية والظاهرية وابقاء الحكم بمعناه الظاهر وفيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث انه حكم النفس الامري
ليس فقها بل اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية ويرد عليه ايراد اخر سيجيء ان شاء الله وههنا وجه ثامن امثل مما ذكر من سوابقه وهو ان يتصرف في
لفظ الاحكام بجعلها بمعنى الاحكام الظاهرية فقط والتفصيل ان لله تعالى حكمين واقعي وهو المجعول عن الشارع المقدس على طبق صفات الكامنة
وظاهري وهو ما اعتقد المجتهد انه حكم الله تعالى بعد استفراغ وسعه في الادلة سواء كان ذلك مطابقا للواقع ام خطا هذا على طريقة
الامامية رضوان الله عليهم واما الاشاعرة خذلهم الله تعالى القائلون بالتصويب فلا ينقسم الحكم عندهم على هذين القسمين ويقولون ان احكام
الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين وكلامهم هذا يحتمل احتمالات ثلث الاول انه لا حكم لله اصلا فيصير راي المجتهد محكما له الثاني انه لما علم الله
ما ادى راي المجتهد يتعلق بالحكم الفلاني اوجد الحكم قبل وجود رايه الثالث انه تم خلق احكاما فيطابقها آراء المجتهدين من باب القضية الاتفاقية
وعلى الاحتمال الاول كما هو ظاهرهم يلزم فساد اخر في التعريف وهو عدم صحة قولهم ان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة لان ما لا يكون موجودا
لا يمكن طلب تحصيله من الادلة اذ الدليل على الشيء فرع وجود ذلك الشيء اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا استنبط الحكم عن دليل ظني يكون
مظنونه حكما ظاهريا له ويقطع بانه مكلف بما ادى اليه ظنه للعقل القاطع والضرورة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق لانه لا يمكنه تحصيل
العلم وهذا الاحتمال المذكور هو مراد العلامة قده من قوله ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فالايراد عليه بانه يناسب
مذهب المصوبة المخطئة فاسد اذ المراد بالحكم الذي طريقه ظني الحكم النفس الامري وبالحكم في قوله قطعية الحكم الحكم الظاهري وهذا حكم صحيح لا
غبار عليه بل لو كان مراده من الحكم في المقامين شيئا واحدا ايضا لم يناسب مذهب المصوبة لانه اذا لم يكن نفس الحكم موجودا فكيف يكون طريقه الظنا
اليه موجودا حتى يكون ظنيا ام قطعيا فلا بد ان يكون الحكم على مذهبهم ايضا غير الحكم الحاصل بعد الراي كالحكم الثابت للشافعيين مثلا فلا بد من
الخروج عن الظن قطعا ثم هذا الاحتمال وان كان يخدشه ان العلم بالاحكام الظاهرية او نفس الاحكام الظاهرية بوصف الظهور كما هو الظاهر
ناشيا عن الادلة التفصيلية لكنه يمكن التفصي عنه بجعل العلم عند تعلق القيد به لا بشرط بناء على تعلقه به او بجعل الاحكام عند تعلق القيد
اليه معراة عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فيصير المعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشية او
المتفرعة او الماخوذة ذواتها عن الادلة التفصيلية وقد يرد ثانيهما ان لفظ العلم الفعلي ومن لفظ الاحكام الجميع لانه جمع محلى باللام فيصير
التعريف ان الفقه هو العلم الفعلي بكل الاحكام ولازمه ان لا يوجد مصداق للفقيه في الخارج لان المسائل يتجدد يوما فيوما فكيف يحيط بها
المجتهد بل لا يصح التعريف لشيء من معاني الجمع المحلى اما على الاستغراق فلما عرفت واما على العهد الذهني او جنس الجمع او جنس المفرد فلدخول المقلد
والمتجزي بناء على عدم حجية ظنه فلا يطرد التعريف فانهم اختلفوا في امكان التجزي في الاجتهاد وعدمه عقلا والقائلون بامكانه اختلفوا
في حجية ظنه وعدم حجيته والقائلون بحجية ظنه اختلفوا في جواز تقليد الغير اياه وعدمه لكن الحق في المقام الاول الامكان وشاهده العيان
وسيجيء ان شاء الله زيادة بيانه وفي المقام الثاني هو الحجية وجواز عمله بظنه وفي المقام الثالث عدم جواز تقليد الغير اياه فنقول على ما اخترناه
من امكان التجزي واعتباره لا يمكن القول بكون الاحكام في التعريف باقيا على ظاهره وهو الاستغراق ولا حمله على العهد الخارجي وهو ظاهر
ولا على الذهني ولا الجنس الجمع لعدم انعكاس التعريف بالنسبة الى المتجزي الذي يقدر على استنباط حكم واحد فتعين الاخير وهو جنس المفرد
فيصير الاحكام بمعنى الحكم ويستقيم التعريف واما على القول بامتناع التجزي بعدم انفكاك الاجتهاد عن الاطلاق صح في الجميع وكذا على القول
بوقوعه وعدم حجيته واعتباره بناء على ابقاء العلم على معناه الظاهري يصح في الجميع اذ العلم لا يمكن حصوله للمتجزي ح ولو في مسئلة واحدة
وايضا على ما اخترناه من وقوع التجزي واعتباره يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات المتقدمة في دفع الايراد الاول من كون العلم بمعنى
الظن او الاعتقاد الراجح او الظن بوجوب العمل او الاعتقاد والقطع به او بالمدلولية او بالاحكام اعم من الظاهرية والواقعية او بالظاهرية
فقط وكذا على القول بامتناعه واما على القول بوقوعه وعدم اعتباره شرعا فلا يصح ثلثة من الاحتمالات الثمانية الاول والثاني والسادس
لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب لم انه كيف جعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجح مع ان مذهبه في مسئلة التجزي عدم
وقوعه وعدم اعتباره فان التعريف لا يطرد ح **واعلم** ان الظاهر من كلماتهم في الاحتمالات المذكورة في دفع الايراد الاول كون العلم في التعريف
فعليا والحال انهم جعلوه في دفع الايراد الثاني ملكيا وهذا تناقض الا ان يكون نظرهم في المقام الاول متعلقا بدفع الاشكال الوارد من
حيث كون الاحكام في الاغلب ظنيا ولم يكن نظرهم في فعلية العلم وعدمها اصلا وفي المقام الثاني جعلوا العلم ملكيا دفعا للايراد الثاني
فمن جعل العلم هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن ومن جعله هناك بمعنى الاعتقاد الراجح جعله هنا ملكة الاعتقاد وهكذا لكن يلزم
على هذا في الاحتمالات الاربعة الاول من الثمانية سبك مجاز من مجاز ثم انك قد عرفت سابقا ان معرفة اصول الفقه باعتبار الاضافة
موقوف على معرفة جزئيه وبعد ما عرفت الجزئين **فاعلم** ان من العلماء من قال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار

بناء على تعلقه به او بجعل الاحكام عند تعلق القيد بها معراة عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشية او المتفرعة او الماخوذة ذواتها عن الادلة التفصيلية منه ولو قيل ان ظاهر العلم هو الفعلي وظاهر الاحكام الجميع فلا يوجد للفقيه مصداق فان حمل لام الاحكام على العهد الخارجي فلا يمكن او الذهني او جنس الجمع او المفرد فيدخل المتجزي قلنا على المختار من امكان التجزي واعتباره يصح في مسئلة واحدة بحمل الاحكام بمعنى الحكم ولا نقض وان قلنا بامتناعه او عدم اعتباره لم يمكن حصول العلم للمقلد ولا للمتجزي ولو في واحدة وايضا على ما اخترناه يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات الثمانية المتقدمة في دفع الايراد السابق وكذا على القول بامتناعه وعلى القول بامكانه ووقوعه وعدم اعتباره شرعا لم يصح الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم حمل العلم بمعنى الاعتقاد ومذهبه في التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد ثم اعلم ان ظاهر كلماتهم في دفع الايراد السابق كون العلم فعليا وهنا جعلوه ملكيا وهو تناقض الا ان يكون نظرهم هناك الى دفع ذلك الايراد من حيث هو مع قطع النظر عن فعلية العلم وعدمها وهنا الى دفع هذا الايراد فمن جعله هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن وهكذا لكن يلزم على هذا سبك مجاز من مجاز في اربعة من الثمانية تامل

ثم اذا عرفت فاعلم انه قد يقال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة ومنه ان معنى الفقه ظاهر والمراد من الاصول ان معناه اللغوي لم يطرد اذ لا يختص ايضا
الفقه بهذا العلم ولو سلمنا افادة الاضافة الاختصاص لم يخرج مثل علم الرجال ايضا او الادلة فلانه يكون هذا الفن باجتماع ابتناء الفقه لا عوارضها او القواعد يشمل قواعد الفقه التي
ليست داخلة في الفن او الظواهر او الاستصحاب فقط انحطاطها عند اهل الالباب ويمكن جعله بمعنى القواعد مع جعل الاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في الفن المقصودة بالذات
من تدوين هذا العلم التي هي عوارض الادلة واما بيان مثل مبادي اللغة ونحوها فانما هو استطرادي او من باب المبادي لكن على العهد يصح ارادة معنى اللغوي ايضا ثم انه باعتبار المعنى العلمي
علم باحوال الادلة من حيث هي
احوالها من جهة ابتناء الفروع
عليها فهو العلم باحوال ادلة
الاحكام الشرعية الفرعية من
حيث انها ادلتها فخرج احوال
غيرها كالنحو ونحوه والعلم بل
كون الكتاب معجزة وباحوال ادلة
غير الاحكام التكليفية لما عرفت
من ان الاحكام هنا تعم الحسنة
وخرج غير الاوامر الشرعية
كالامر اولي عند والاعتقاديات
وقد يعرف بانه العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية
الفرعية ويرد عليه خروج ما لم
يمهد بعد من مسائل هذا
الفن مطلقا ودخول ما مهد
بعض العلماء بعض بعض ان
اريد ما مهده الكل ودخول
بعض المسائل اللغوية المذكورة
في الفن وان اخراج ما يستنبط
منه الهيئات بقيد الاحكام لا
يلايم مذهبه اذ الاحكام عنده
عبارة عن النسب الجزئية و
العلم عن التصديق فان كان
المراد بالاحكام التصورات
خرجت بقيد العلم والا لم يخرج
بقيد الاحكام ايضا لانها [illegible]
خبرية ويخرج ايضا مسائل العلم
بحجية الظن لانه ليس من الشرع
كون القواعد الممهدة سببا
قريبا للاستنباط وان اريد الاعم
دخلت الاسباب البعيدة مثل
ما يستنبط منه الهيئات كمسألة
الصحيح والاعم ونحوهما فانهم
[illegible]
المسائل بتمهيد العلماء ثم ان
موضوع هذا العلم الادلة
يبحث فيها عن اثبات مدلولها
سواء [illegible]
الفقه وان كان من الاربعة
فلا وجه لتخصيص الموضوع
بالاربعة فجعل الموضوع
[illegible]
[illegible]

الاضافة فنقول ان معنى الفقه قد مر ومراده من الاصول يحتمل ان يكون معناه اللغوي ويحتمل ان يكون احد المعاني الاربعة المصطلحة ولا يصح التعريف
بشيء من الاحتمالات اما على الاول فلان المعنى ح ما يبتني عليه الفقه ولا ريب ان ابتناء الفقه لا يختص بهذا العلم بل هو مبتن عليه وعلى غيره من
العلوم ايضا كالنحو والصرف والرجال وغيرها فلا يطرد التعريف وتوهم ان الاصول اسم معنى اذا اضيف افاد الاختصاص فالمعنى المباني المختصة
بالفقه فيخرج مثل النحو والصرف وغيرهما مما ليس من المباني المختصة بالفقه بل يكون من مباني الفقه وغيره ايضا مدفوع بانا سلمنا
خروج مثل النحو لكن علم الرجال لكونه من المباني المختصة بالفقه لا يخرج بالاضافة ايضا فلا يطرد التعريف [illegible] مع ان منع كون الاضافة
مفيدة للاختصاص واما على الاحتمال الثاني فان اريد من الاصول الادلة فلازمه كون المذكور في علم الاصول ادلة الفقه وليس كذلك اذ
المقول فيه هو عوارض الادلة لا انفسها وان اريد به القواعد يشمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في علم الاصول [illegible] ايضا وان اريد
الظاهر او الاستصحاب ففساده غني عن البيان والتحقيق انه عرفت سابقا ان مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانه وبرهن من المطالب
لتحقيقه وكان هو المقصود الاصلي والغرض الذاتي من التدوين وهذا ماخوذ من الاستقراء فنقول ان مسائل اصول الفقه انما هي عوارض
الادلة اذ المقصود من تدوين العلم بيان ذلك واما بيان غير العوارض كمبادي اللغة وبعض المسائل الكلامية فانما هو استطرادي او من باب المبادي
فالمراد من الاصول هو القواعد والاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في العلم فيطرد التعريف وينعكس لكن لو جعلنا الاضافة
للعهد صح التعريف حتى اذا جعلنا الاصول بمعناه اللغوي فلا يختص صحة التعريف بجعله بمعنى القواعد واذا عرفت معنى اصول الفقه
من جهة الاضافة **فاعلم** انه باعتبار العلمية هو العلم باحوال الادلة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها وبعبارة اخرى هو العلم
باحوال الادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فالعلم بمنزلة الجنس وباحوال الادلة تخرج احوال غيرها من النحو وغيره وبقيد
الحيثية خرج العلم باحوال الادلة لا من تلك الحيثية كالعلم بكون الكتاب معجزة ونحو ذلك وبقولنا الاحكام يخرج العلم باحوال ادلة غير الاحكام
التكليفية بعد ما عرفت من ان المختار جعل الاحكام عبارة عن الخمسة التكليفية وبقولنا الشرعية خرج غيرها ككون امر مطلق المولى حجة على عبده
وبالفرعية خرج الاصولية الاعتقادية فالعلم باحوال ادلتها خارج عن هذا العلم وقال المشهور انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وقول بعض ان العلم كما هو المختار عبارة عن التصديق والجزئيات عبارة عن التصورات فهي
خارجة بقيد العلم فاسد اذ ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها التصور بل المراد بها جزئيات القواعد وهي التصديقات الشخصية
نعم الجزئيات التصورية خارجة من لفظ العلم لما ذكر وخرج بالممهدة للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام لكن لم يمهد
لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات ونحو كمسألة الصحيح والاعم ومسألة جريان الاصل في ماهية العبادات وعدمه وبالشرعية العقلية
وبالفرعية الاصولية وهذا التعريف فاسد من وجوه الاول ان المراد بالممهدة ان كان الممهدة مطلقا في السابق واللاحق لزم انه لو مهد شخص
المسائل اللغوية وغيرها للاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية لكان داخلا في هذا العلم وهو غلط وان كان المراد الممهدة سابقا لا غير فان كان
المراد ما مهده كل العلماء او ما مهده السابقون الذين كانوا في صدد بناء هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهده
البعض لزم انه لو مهد مسئلة في زماننا السابق هذا بقليل يكون داخلا وما سبقها بعد ذلك بقليل يكون خارجا وهو بديهي البطلان الثاني
ان اخراج ما يستنبط منه الماهيات بقيد الاحكام على مذهبه ليس صحيحا فان الاحكام عنده عبارة عن النسب الجزئية والعلم عنده عبارة عن
التصديق فان كان المراد بالماهيات التصورات فخرج من العلم والا لم يخرج بقيد الاحكام لانها ايضا نسب خبرية الثالث انه لا يطرد بالنسبة الى
بعض المسائل اللغوية المذكورة في هذا العلم فان التعريف صادق عليه مع انه خارج عن العلم الرابع انه لا ينعكس بالنسبة الى بعض مسائل العلم
كحجية الظن لان الظاهر من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسألة المذكورة ليس علما بقاعدة ممهدة للاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية قريبا وان قيل بالخروج عن ذلك بجعل السبب اعم من البعيد والقريب لزم دخول الاسباب البعيدة للاستنباط مثل
ما يستنبط منها الماهيات كمسألة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية على انه لا معنى لتعلق معرفة مسائل الاصول بتمهيد العلماء فانه
جل اذا عرفت تعريف العلم فلا بد لك من معرفة موضوعه لان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومعرفة غايته لعدم حصول زيادة البصيرة
الا بمعرفتها **فاعلم** ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم لبيانها كما مر وموضوع اصول الفقه هو ادلة الفقه
لان تدوين العلم انما هو لبيان دليلية الادلة وعوارضها وح يرد على القوم ابحاث الاول انهم خصوا الموضوع بالادلة الاربعة المشهورة و
هو باطل لما مر ان الموضوع هو مطلق الدليل وهو غير منحصر في الاربعة فلو حصل العلم من خبر الواحد ايضا دليل وكذا الاستصحاب بناء على
السببية المطلقة فانه دليل وليس من الاربعة وان كان ماخذه منها فان هذا لا يوجب كونه منها ويجيء انشاء الله زيادة تحقيق في محله
الثاني انهم جعلوا الموضوع نفس الاربعة المذكورة وهو فاسد لما قلنا من ان الموضوع انما هو كلي الدليل لا خصوص المذكورات [illegible]

ولا يجعل الموضوع الدليل بوصف كونه دليلا حتى يخرج مثل حجية الكتاب وذلك لان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية وعاينه النزاع عن حصين التقليد والعرف عليين لصل في تقسيم اللفظ والمعنى مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على كثيرين فكلي وان لم يكن لبعض بالفعل والا فجزئي ثم الكلية والجزئية وصفان للمفاهيم بنفسها وان لم يلاحظ استفادتها من لفظ موضوع لها العدم صحة السلب لذا يقال ان الواضع تصور امرا كليا او جزئيا او من انها يتصف بها اتصاف المفاهيم بها الى تشترط تصورها او حصولها في الذهن بل النفس المفهوم لا بشرط ويصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور لمعنى فوزن فاعل كلي له انواع ولفظ زيد كلي له افراد بخصوص ما تلفظ به عمرو بن حمكذا

ما يرد على بعض حيث جعل الموضوع الدليل على كونه متصفا بوصف الحجية وجعل النزاع في حجية اصل الدليل كحجية الكتاب من مسائل الكلام وتقرير البحث ان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فيكون من مسائل الاصول فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان اصول الفقه مقدمة للفقه اذ به يعرف كيفية استنباط الاحكام وبه يترقى عن حضيض التقليد وبه يتشبث بالفوز والسعادة الابدية فغاية اشرف الغايات **ضابطة** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على الكثيرين سمي كليا والا فجزئيا والمراد بقولنا قابلا من خروج كلي الافراد في الخارج وكذا الجزئي وهذا اصطلاح اهل الميزان وعليه انعقد اصطلاح جل العلماء حتى الاصوليين ثم ان الكلية والجزئية هل هما من صفات المفاهيم لا بشرط شيء وان لم تكن مستفادا من لفظ ام يشترط في اتصاف المفهوم باحدهما كون اللفظ موضوعا له وكان ذلك المفهوم مستفادا منه حتى يتصف باحد الامرين فعلى الاول هما من صفات المفاهيم انفسها وعلى الاخر من اقسام ما يستفاد من اللفظ ظاهر العلماء **والحق** الاول لعدم صحة السلب لذا يقال مثلا ان الواضع تصور امرا كليا ووضع اللفظ بازائه وهذا شاهد على كونهما وصفين للمفاهيم بنفسها الا من حيث وضع اللفظ لها ثم ان اتصاف المفاهيم بهما هل هو بشرط تصورها وحصولها في الذهن ام لنفس المفهوم لا بشرط الحق الاخير الا ترى انه يصح ان يقول تصورت امرا كليا ثم انه يصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى بل يجري ذلك في الالفاظ المهملة ايضا الا ترى انه يصح ان يقال ان لفظ الفاعل وهيئته كلي له افراد وكذا لفظ زيد الذي تلفظ به عمرو في ساعة الفلانية جزئي وان كان لفظ زيد كليا له افراد كثيرة وكذا لفظ عمرو فتوهم اشتراط الاتصاف بوجود مفاهيم في ازائها غلط لما عرفت من عدم صحة السلب **ضابطة** الكلي عندنا سوى ما اصطلح عليه اهل الميزان قسمان متواط ومشكك فان هذا التقسيم عند اهل الميزان باعتبار التفاوت في الوجود تقدما وتأخرا شدة وضعفا زيادة ونقصانا وعدمه وعندنا باعتبار تفاوت الافراد في الظهور والخفاء بالنسبة الى فهمها من اللفظ ودلالته عليها فما تساوت افراده ظهورا او خفاء فمتواط والا فمشكك وربما قيل ان الاخير ما يكون سببا للتشكيك بين ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا ولا باس به **وفايدة** هذا الاصطلاح كثيرة منها ما يظهر في قولهم ان شرط حمل المطلق على العموم التواطي لا يسر في ذلك الاصطلاح وتجديده ومخالفة اهل الميزان ان غرض الاصولي استنباط الحكم من الدليل والدليل في الغالب هو اللفظ فاصطلحوا اما يرجع الى عالم اللفظ بخلاف اصطلاح اهل الميزان فانه راجع الى عالم اللب ثم التشكيك ما بدوي غير مضر كالواسرانيا الماء للشرب فبمجرد السماع يشك ابتداء في ارادة الماء الغير الصافي عن اللفظ ثم بعد التامل يعلم ان الماء الغير الصافي بقليليه يشمله اللفظ وانه مراد من اللفظ كالماء الصافي فهذا شك بدوي ابتدائي غير مضر في دلالة اللفظ واما تشكيك مضر اجمالي موجب لاجمال اللفظ بمعنى ان الفرد جعله بحيث اذا اطلق اللفظ شك المخاطب شكا مستمرا في ارادته من اللفظ وعدم ارادته فصار اللفظ بالنسبة اليه مجملا فقد اضر التشكيك بظ اللفظ المطلق واما تشكيك مضر مبين العدم اي وصل خفاء الفرد بمرتبة بضر بالاطلاق بل يخرجه عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماع ان هذا الفرد غير مراد في هذا الاستعمال كالوند بعدم الاكل في بيت زيد فانه لا ينصرف الى مثل اكل حنطة واحدة ويعلم ان هذا الفرد غير مراد من اللفظ ثم ان التقسيم السابق انما هو باعتبار نفس المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وعدمه ودلالة اللفظ عليه وعدمه وكون لفظ نحو معلوم لا ودلالة اللفظ على المفهوم الاخر وعدمه فعلى هذا يمكن ان يكون المشترك اللفظي كليا بالنسبة الى جميع المعاني وضده والبعض وكذا الحال في المرادف والمنقول والمرتجل واما هذا التقسيم فانما هو باعتبار دلالة اللفظ وظهوره بالنسبة الى افراده

ضابطة اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتعددا او يختلفا اما الاول فيسمى بمتحد اللفظ والمعنى ولم يجد له مثالا وان تعدد اللفظ فقط سمي مترادفا وليس المراد بالترادف التساوي بان يكون المرادف للمساوي مترادفين لان الاول يطلق في ما اتحد فيه المفهوم والمصداق وتعدد اللفظ كالانسان والبشر والاخير فيما تعدد اللفظ والمفهوم واتحد المصداق كالناطق والضاحك وان تعدد المعنى فقط فلا يخ اما ان يكون التعدد ناشيا عن تعدد الوضع او عن وجود المناسبة وملاحظتها والاخير يسمى حقيقة ومجازا والاول اما ان يكون المناسبة ملحوظة فيه عند الوضع الثاني ام لا والاول منقول ويرد بناء على اشتراط ملاحظة المناسبة في المنقول عدم انعكاسه فان اللفظ الذي كان له معنيان ثم اشتهر في احدهما بحيث صار الاخر مهجورا يسمى منقولا وان لم يلاحظ المناسبة كما ان المرتضى ره حكم بكون الامر في عرف الشرع منقولا الى الوجوب مع انه يقول باشتراكه لغة بينه وبين الندب ويمكن الجواب بان اطلاق المنقول على مثل ذلك مجاز لانه شبيه المنقول والثاني اما ان يكون المعنى الاول غير مهجور ام لا والاول مرتجل فيفسد القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل لعدم ملاحظة الواضع عند الوضع عدم المناسبة مستبعد جدا والثاني مشترك ويرد بناء على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة عدم انعكاس التعريف بخروج المشتركات التعينية مع كون المناسبة ملحوظة وبخروج المشترك الذي لم يتعدد وضعه كان يقول الواضع وضعت لفظ العين للذهب والفضة فالوضع هنا مرة واحدة مع انه مشترك قطعا ويمكن الجواب بان مقصودهم من تعريف المشترك هو التعيين منه لا التعيني

المهملات ثم الكلي باعتبار تفاوت افراده في الظهور والخفاء من حيث الفهم من اللفظ اما متواط او مشكك بالتشكيك البدوي او المضر الاجمالي او المضر المبين ثم اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو متحد اللفظ والمعنى ولم يجد له مثالا وان تعدد اللفظ فقط فهما مترادفان كالانسان والبشر بخلاف الناطق والضاحك فانهما متساويان وان تعدد المعنى فقط من غير تعدد الوضع فهو حقيقة ومجاز ومع تعدد الوضع وهجر الاول لكن مع كون المناسبة ملحوظة عند الوضع الثاني فمنقول وينقض عكسا بانه لو اشتهر احد المعنيين بحيث صار الاخر مهجورا يسمى ذلك منقولا وان لم يلاحظ المناسبة فلا بد من عدم اشتراط ملاحظة المناسبة فيه ومدفوع بان الاطلاق المنقول عليه مجاز لانه شبه منقول او مع عدم ملاحظة المناسبة عند الوضع الثاني لكن مع هجر الاول فمرتجل فيصلح القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل لان ملاحظة الواضع ذلك بعيد جدا او مع عدم الهجر فمشترك

فيرد على تعريفه بان لفظ العين مثلا له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة خروج المشترك المعنوي مع كون المناسبة ملحوظة الا ان يكون الغرض تعريف التعيين وخروج ما لو
قال الواضع وضعت العين للذهب والفضة فانه مشترك والوضع واحد الا ان يريد من تعدد الوضع تعدد التخصيص وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون او مترادفة
بقي مثل اسم الاشارة وجعله قسما خامسا لانه لا مناسبة حتى تكون حقيقة ومجازا ولا تعدد في الوضع حتى تكون مشتركا او منقولا او مرتجلا او لا يتوهم على مذهب المتقدمين من دخوله في متحد اللفظ
والمعنى اذ المراد من المعنى اعم من الجزئي والكلي اصل في الوضع واركانه للوضع معنيان مشهور وهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه يخرج باللفظ مثل الخطوط والاشارة واورد
يرد ما ذكرت وبان المراد بالوضع وتعدده كثرة التخصيص وتعدده وهو حاصل في امثال ما ذكرته من العبارة وان كان الوضع فيه عرفا واحدا
لا متعددا وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون ومترادفة والاول كان يوضع لفظ العنب لمعنى والخمر لاخر والثاني كان يضع لفظ
الليث للاسد والارنب ولفظ الغضنفر للاسد والثعلب فهما بالنسبة الى الاسد مترادفان والى الاخيرين متباينان وكل بالنسبة الى كل من
معنييهما مشتركان ان اعتبر وضعهما لهما اولا والا فمنقولان ان كان الوضع ثانيا بملاحظة المناسبة او مرتجلان ان لم يلاحظ النسبة مع
هجران المعنى الاول ومختلفان كان يكون للفظ سابقا معنيان ثم هجرا ووضع اللفظ لمعنيين اخرين بالنسبة الى احدهما بالمناسبة والى
الاخر بعدمها فصار احدهما منقولا والاخر مرتجلا بقي الكلام في ان ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة يكون
قسما خامسا لعدم المناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا او عدم تعدد الوضع حتى يكون مشتركا او مرتجلا او منقولا الا ان يقال ان ذلك وارد على
مذهب المتاخرين واما على مذهب المتقدمين فداخل في قسم متحد اللفظ والمعنى لانا نقول ان المراد من المعنى في قولهم اللفظ والمعنى ان اتحدا
هو الاعم من الحقيقة والمجاز والا فيكون الحقيقة والمجاز ايضا من اقسام متحد اللفظ والمعنى مع انهم عدوه من متكثر المعنى **ضابطة**
لما كان علم الاصول مشتملا على نبذ من المسائل اللغوية فلا بد في معرفتها من معرفة الوضع والموضوع والموضوع له وآلة الملاحظة وههنا
مقامات خمسة الاول في الوضع وله معنيان مشهور وغير مشهور اما الاول فهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه وبراد في قولهم
الوضع تعيين الواضع اللفظ بازاء شيء متى اطلق او احس الاول فهم منه الثاني وبالاختصاص اللفظ خرج غيره من الخطوط والاشارات ونحوهما
فان ذلك لا يسمى وضعا وان كان فيه تعيين شيء بازاء شيء واورد عليه بعدم انعكاسه بخروج المشتركات اللفظية لعدم دلالتها على معانيها بانفسها
اجيب عنه بان عدم دلالة المشترك على معانيه بنفسه ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه ان ذلك انما يتم فيما
اذا كان الواضع متعددا وكان الواضع الثاني جاهلا بالوضع الاول وكان متحدا ولكن غير ملتفت الى الوضع الاول او كان ملتفتا مع الوحدة او
عالما مع التعدد فلا **والحق** في الجواب انه لا بد من معرفة المراد من الفهم والدلالة الماخوذين في التعريف اما الدلالة فهي كون الشيء بحيث يلزم من
العلم به العلم بشيء اخر واما الفهم فله معنيان احدهما انتقال المعنى الى الذهن وان لم يتعين المراد وثانيهما انتقال الجميع وتعيين المراد فان اريد من الفهم
الاول فلا ايراد اذ المعاني يفهم منها بانفسها وانما القرائن فيها معينة لا مفهمة وان اريد الثاني فالايراد بحاله والاول اولى لان الشرح مقدم على
الجرح واما غير المشهور فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وقولهم ان للمجازات وضعا نوعيا ماخوذ من هذا فهذا التعريف شامل لها وايضا
واعم من المعنى السابق وهل لفظ الوضع حقيقة في المعنيين او في الاعم منهما فيكون استعماله في الاخص استعمالا للكلي في الفرد او في الاخص منهما نحو
الاخير للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو والاصل في الافادات المقررة من لزوم الترجيح الى ما هو غالب استعمالا وحمله على الحقيقة وحمل الا
استعمالا على المجاز عند الشك ولا ريب ان الغالب استعماله هو الاخص وايضا كونه حقيقة في الاخص قطعي بعد نفي الحقيقة في المشترك والاعم فقط لا فليته
استعماله على سبيل الانفراد بان يراد الفرد المشترك منفردا موردين ارادة احد الفردين ولو من الخارج ولا قائل بالمجازية في الاخص والحقيقة في الاخر
بعد نفي الفرد المشترك واذا ثبت الحقيقة في الاخص بعد ما ذكرنا ثبت المجازية في الاخر لان الحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك **المقام الثاني**
في الوضع من جهة الواضع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في تعيين الواضع انه الخالق او المخلوق ولعرائه عن الفائدة اسقطناه من البين الثاني
في بيان اقسامه بالنسبة الى الواضع فنقول ان الوضع بالنسبة الى الواضع ينقسم الى اللغوي والعرفي الخاص والعام لان الواضع اما ان يكون واضع
اللغة اولا وعلى الثاني اما ان يكون الواضع شخصا معينا او جماعة معينة بان حصل الوضع من اتفاقهم على استعمال اللفظ في معنى واما ان يكون
كل اهل اللسان ولا يختص بطائفة دون طائفة اخرى كوضع الدابة للذي القوائم الاربع فان كان الاول وان كان الثاني بقسميه فهو الثاني والا
فهو الثالث **المقام الثالث** في الوضع من جهة الموضوع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في اقسامه بالنسبة الى الموضوع والثاني في تعيين
الموضوع في الاوضاع النوعية اما الاول **فاعلم** ان الوضع باعتبار الموضوع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع ان كان شخصا خاصا
من الالفاظ كلفظ زيد فالوضع شخصي وان كان امرا عاما كهيئة فاعل فالوضع نوعي فالمراد من كون الموضوع شخصيا ان يكون تحته افراد متفقة
الحقائق فان لفظ زيد له افراد متصورة صادرة من اللافظين فهو نوع لافراده المتفقة الحقيقة والمراد من كون الموضوع نوعيا ان يكون تحته
انواع مختلفة الحقائق كهيئة فاعل فان لها مصاديق كثيرة كضارب وعالم وقائل ونحوها من الالفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامة
فالاعلام الشخصية واسماء الاجناس وضعها شخصي والمشتقات والمركبات اسمية او فعلية اخبارية او انشائية والاسماء الداخلة عليها اللام
واللاحقة بها التنوين والمجازات وضعها نوعي ثم ان الوضع النوعي اما ان يكون بجعل الواضع كالامثلة المذكورة واما ان يحصله ما اخر
نفهم بالتتبع في مثل الاوضاع ان الواضع رخص باستعمال اللفظ في هذا المعنى ولا يبعد ان يكون الوضع النوعي في غير المجازات بما ذكرناه انفا
من المشتقات وغيرها من قبيل الاول ووضع المجازات من قبيل الثاني وبذلك يظهر الفرق بين المقامين ويندفع ما توهم في المقام من ان

عليه بان المشترك اللفظي لا يدل على معانيه بنفسه ورد بان ذلك ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه انه يتم اذا تعدد الواضع وكان الواضع الثاني جاهلا بالاول او اتحد وكان غير ملتفت الى الوضع الاول والاصح في الجواب ان المعاني مفهومة من نفس اللفظ والقرائن فيه معينة للمراد لا مفهمة للمعنى وغير مشهور وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وهذا يشمل الوضع النوعي الحاصل في المجازات فهو اعم من الاول ولكن لفظ الوضع حقيقة في الاول للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وقلة الاستعمال فيه تم الكلام في تشخيص الواضع كلام لا ثمرة لعرائه عن الفائدة ثم الوضع باعتبار الواضع اما لغوي او عرفي عام او خاص و باعتبار الموضوع اما شخصي ان كان شخصا خاصا من اللفظ كزيد او نوعي ان كان امرا عاما كهيئة فاعل ونحوها مما تندرج تحته انواع مختلفة الحقيقة سواء استفيد ذلك من جعل الواضع او من التتبع الكاشف عن رضى الواضع ورخصته نوع

في الوضع نوعية كلية

فمن هذا الباب وضع المجازات ثم الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي او يفضى بالعنوان العام الاصولي خلاف من عدم كون الاستعمال الخاص حقيقة ولا مجازا وجهان ثم انا شك في كون الوضع نوعيا ام شخصيا فالاصل هو الاول لقلة الحادث فيه بخلاف اللغوية بل الصرف ايضا ان كان الواضع بشرا ثم كل من الموضوع له والة الملاحظة اما عامان او خاصان ولا اشكال في وجود القسمين والاول عام والثاني خاص ولا ريب في عدم وجوبها والعكس فالقدماء على عدم وجوده ثم المتاخرون على وجوبه في مثل الضمائر والحروف واسم الاشارة فيدعون ان وضعها عام والموضوع له خاص مع انهما عامان وهو الحق للتبادر والاصل فيه كونه وضعيا وكاشفا من اللغة والاصل عدم الالتفات الى التشهير وللزوم المجاز بلا حقيقة ولعدم انقسام الكلمة الى ثلاثة اشياء

وضع المشتقات نوعي وكذا المجازات وضعها نوعي فلو يكن استعمال المشتق حقيقة بخلاف استعمال المجازات مع وجود الوضع النوعي فيهما وذلك لما عرفت من ان الوضع في المشتقات جعلي من الواضع فيكون حقيقة بخلاف المجازات فتدبر **واما الثاني** فاختلفوا في ان الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي ام الاصولي بمعنى ان الموضوع نفس النوع المتصور او جزئياته المتصورة في ضمنه اجمالا او يكون هذا النوع المتصور عنوانا لها لا نفس الموضوع فقيل بالاخير لانه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون استعمال المشتق في معناه لا حقيقة ولا مجازا لان الافراد اذا لم يكن موضوعة فلا يكون نحو ضارب موضوعا واذا لم يكن موضوعا لم يكن استعماله حقيقة وهو واضح ولا مجازا لاتفاقهم على توقف صحة المجاز على الوضع وان المجاز بلا وضع باطل وفيه ولا بالنقض بالاعلام الشخصية فان لفظ زيد الصادر من المتكلم حال استعماله في المسمى على هذا لا يكون حقيقة ولا مجازا لان الواضع لم يضع كل لفظ زيد صدر عن اي شخص للرجل الخاص فالاستعمال الخاص ليس حقيقة ولا مجازا بل لو سلمنا في المشتقات ان الموضوع هو الجزئيات اعني ضارب في ضمن ناصر قلنا ان كلا منهما متعدد بحسب اعتبار صدوره من المتكلمين فما يكون موضوعا هو ما صدر عن الواضع والبواقي لا يكون حقيقة ولا مجازا على زعمك الفاسد الا ان يقول الخصم في الاوضاع الشخصية بان الموضوع هو كل فرد من افراد زيد وفي النوعية كل فرد من افراد المشتقات التي يكون على هيئة الفاعل مثلا من اي قائل صدر فيكون كل جزئي من الجزئيات موضوعا في المقامين فلا يرد النقض كما لا يرد انه على هذا لا فرق بين الاوضاع الشخصية والنوعية لوجود الفرق بكون الموضوع في الشخصي هو شخص اللفظ معلوما وملحوظا بالتفصيل من غير ملاحظة امر آخر بخلاف النوعي فان الموضوع فيه وان كان تلك الجزئيات لكنها ملحوظة اجمالا في ضمن امر عام لا تفصيلا لكن هذا مخالف لفهم العرف لانا نرى ان القائل باني وضعت لفظ زيد لابني لا يعني ان كل زيد صدر من اي قائل موضوع لابنه بل لا يتخيل ذلك اصلا وثانيا الحال لان الوضع اذا وضع هيئة الفاعل لذات صدر منه المبدء فهذا الموضوع لكونه كليا لا وجود له اصلا الا في ضمن الافراد فجعله موضوعا مستلزم لكون الافراد موضوعا فظهر فساد مدرك هذا القول لكن لا دليل على بطلان اصل قوله فيكون كل من الاحتمالين صالحا لان يكون موضوعا ولا دليل على تعيين احدهما ثم لو شككنا بعد ثبوت وضع في انه نوعي او شخصي فالاصل تقتضي الحكم بالاول لان النوعي اقل تعددا وحادثا من الشخصي على ان الواضع اما الخالق او المخلوق وعلى التقديرين يكون النوعي اولى من الشخصي لانه ان كان الاول لزم اللغوية لان الوضع الشخصي لا يفيد الا فائدة النوعي فبعد امكانهما معا يكون ارتكاب التعدد لغوا فان كان الثاني فضافا الى اللغوية ربما يلزم عليه العسر والعذر في وضع الاشخاص لكثرتها **المقام الرابع والخامس** في الوضع من جهة الموضوع له والة الملاحظة فكل واحد منهما قد يكون عاما وقد يكون خاصا فهذه صور اربعة العامان والخاصان والمختلفان ولا اشكال في وجود العامين والخاصين وفي عدم وجود ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له عاما وانما الاشكال في عكس ذلك فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده وهو الاظهر لوجوه الاول ان المتبادر من كلمة هو المسموعة من وراء الجدار هو الشخص الخارجي من الغائب المذكر لا المفهوم فثبت كون الموضوع له جزئيا واما كون الوضع عاما فلانه مسلم عند الخصم مع ان الوضع الخاص للجزئيات الغير المتناهية متعذر على الواضع ثم الاصل ولغوا فان قلت ان هذا الدليل يدل على وجود القسم الرابع في العرف لا للغة قلنا بضميمة اصالة عدم النقل يتم المطلوب فان قلت مرجع هذا الدليل الى اصالة عدم رفع المؤانسة بين اللفظ والمعنى اللغوي ولا يجري هذا فيما نحن فيه لان القدماء على فريقين منهم من يقول بان هو مثلا موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات ومنهم من يقول انه موضوع للمفهوم الكلي لا بشرط ولكن يتفق استعماله في الخصوصيات لا غير وعلى التقديرين لا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اصلا فلا يكون مؤانسة في البين حتى يقال الاصل عدم رفع تلك المؤانسة اذ المؤانسة انما يحصل من كثرة الاستعمال ولا استعمال هنا فلا يجري الاصل قلنا ان كان النقل المفروض تعيينيا فيجري فيه اصالة عدم تعدد الوضع وان كان تعينيا فيجري فيه اصالة عدم ارتفاع الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى اللغوي اذ لا شك ان بين اللفظ ومعناه اللغوي ارتباطا يوجب عدم جواز الاستعمال في الخصوصيات الا مع ملاحظة ذلك المعنى اللغوي وان لم يستعمل فيه اصلا ولا شك ان حصول الوضع الثانوي لكثرة الاستعمال يوجب ارتفاع هذا الارتباط والاصل عدم ارتفاعه فالاصل جار مطلقا فان قلت هذا التبادر اطلاقي ناش من كثرة الاستعمال في الخصوصيات قلنا الاصل ان يكون وضعيا فان قلت قرينة الشهرة موجودة قطعا فلا معنى للتمسك باصالة الوضع قلنا الاصل عدم الالتفات اليها ومجرد وجودها غير كاف **الثاني** انه لو لم يكن كذلك لزم كون الضمائر واسماء الاشارة والمبهمات من المجازات بلا حقيقة لانها لا تستعمل في المفاهيم الكلية حتى عند القدماء والمجاز بلا حقيقة اما ممتنع او غير واقع او نادر الوقوع وعلى التقادير لا يحمل ما نحن فيه عليه اما على الاولين فواضح واما على الاخير فلان الظن يلحق المشكوك بالغالب لا النادر **الثالث** انه يلزم على قول القدماء عدم الفرق بين الحروف والاسماء وعدم انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف اذ المميز بينهما هو استقلال المعنى في الاسم دون الحرف فلو كان الموضوع له في الحروف المفهوم الكلي لا الجزئيات الخاصة لكان الحرف ايضا مستقلا كالاسم من غير فرق بينهما ولو كان الموضوع له فيه الجزئيات الخاصة

فيز

فعدم جواز استعمال تلك الالفاظ في المعنى العام حتى مجازا ولتنصيص اهل اللغة بان نحو هذا حقيقة في الطرفين ولا حقيقة الا بعد الاستعمال فيه الا استعمال الا في الخصوصيات وللخصم وجوه ضعيفة يظهر ضعفها بادنى تامل **اصل في وضع المشتق** المشتق يطلق على ما اخذ من شيء اخر كان له ما اخذ من الالفاظ ما هو بعض على خصوص الاسماء المشتقة والكلام هنا في الاخير نتيجة

ثبت المطلوب وهو وجود القسم الرابع من اقسام الوضع فان قلت الفرق بينهما هو استقلال الاسم في الملفظ دون الحرف قلنا ان من الاسماء ما يكون على حرفين ومن الحروف ما يكون على ثلثة احرف فان قلت ان ذلك يثبت كون الحرف كذلك خاصة قلنا غرضنا اثبات الايجاب الجزئي مضافا الى انه لا قائل بالفصل بين الحروف وغيرها من المبهمات الاسمية فان قلت تقسيمهم الكلمة على الثلثة انما هو بالنسبة الى الوضع الثانوي او الاستعمال الا ان لم نقل ببلوغها حد الوضع التعيني والكلام انما هو بالنسبة الى الوضع الاول والتقسيم الى الثلثة فيه غير معلوم وعليه لا يلزم ما ذكرت قلنا كون التقسيم بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمال الان فاسد لان الخصم ايضا لا يقول بحصول الوضع الثانوي في الخصوصيات ثم مضافا الى ان ثبوت الوضع الثانوي مدفوع بالاصل **الرابع** ان قول القدماء مستلزم لجواز استعمال تلك الالفاظ في المفهوم الكلي ضرورة صحة استعمال اللفظ فيما وضع له مع ان استعمالها في الكلي مما يستنكره العرف بل هو مستهجن وذلك كاشف عن عدم كون الكلي موضوعا له والا لصح الاستعمال فيه عرفا فان قلت اللفظ مستعمل في الكلي ويفهم الخصوصية من الخارج قلنا ان الخصم ايضا يسلم انه لم يستعمل في الكلي كما عرفت سابقا من ان القدماء على فريقين ولا يقول احد منهما باستعماله في الكلي مضافا الى ما مر من تبادر الخصوصيات وهذا التبادر لو لم يثبت الوضع فلا اقل من اثباته الاستعمال في الخصوصيات فان قلت لو كان تلك الالفاظ موضوعة للخصوصيات لزم صحة استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الجزئي والكلي مع انه لا يصح كما اعترف به قلنا نمنع الملازمة لان مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي على مذهب من يقول في المجاز بكفاية نوع النوع لانه يقول بكفايته بشرط عدم الاستنكار عرفا والشرط هنا مفقود **الخامس** تنصيص اهل اللغة بان في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمفروض انه على مذهب القدماء لم يستعمل اصلا في الكلي الموضوع له فلا يصدق عليه الحقيقة اصلا فالتعبير بالحقيقة لا يتم الا اذا كان حقيقة في الخصوصيات التي استعمل اللفظ فيها اذ لم يستعمل في غيرها حتى تكون حقيقة فيه فان قلت لو لم يكن وضع الضمائر واسماء الاشارة عاما والموضوع له كذلك لزم كونها من باب متكثر المعنى ضرورة انها ليست بمتحد المعنى والمتكثر المعنى منحصر باتفاق العلماء في المشترك والحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول وهذا خارج عن الكل اما عن غير المشترك فظاهر واما عن المشترك فلفقد الاوضاع المتعددة التي هي شرط الاشتراك واذا بطل كونها من متكثر المعنى لزم كون وضعها عاما والموضوع له خاصا ليتحد المعنى قلنا اولا ان المحذور مشترك الورود بيننا وبين الخصم لان المراد من المعنى في قولهم المعنى اما متحد او متعدد واما مطلق المستعمل فيه او مطلق الموضوع له او الموضوع له المستعمل فيه فان كان الاول كان ما نحن فيه متعدد المعنى وليس داخلا في الاربعة فيلزم بطلان الحصر وان كان الثاني لزم كون الحقيقة والمجاز من متحد المعنى وقد عدوهما من متعدد المعنى وان كان الثالث لزم خروج ما نحن فيه من الاقسام نظرا لعدم الموضوع له المستعمل فيه عند الخصم وثانيا ان ذلك قسم خامس لمتكثر المعنى والحصر في الاربعة ممنوع والتقسيم الى الاربعة مبني على طريقة القدماء والمتاخرون مشوا في التقسيم على طريقتهم محافظة الى ما استقر عليه عادتهم واشاروا الى ما هو المختار عندهم في طي المطالب فان قلت لو كان قسما خامسا فلم صرح صاحب لم بكونه مشتركا معنويا قلنا اولا انه اراد ان هذا مثل في عموم الة الملاحظة وثانيا انه اقتدى بالقدماء في التسمية كما اقتدى بهم في التقسيم بالاربعة مع قولهم بوجود القسم الخامس فان قلت لو كان الموضوع له خاصا لزم تصور الامور الغير المتناهية وهو باطل قلنا ان اردت التصور التفصيلي منعنا الملازمة لكفاية الاجمالي وان اردت الاجمالي فبطلانه ممنوع هذا ان قلنا بان الواضع هو البشر والا فلا يرد من اصله فان قلت اهل اللغة صرحوا بان هذا للمفرد المذكر وانا للحاضر المتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء وهكذا وتلك المذكورات معان كلية قلنا كلامهم محمول على ارادة المصداق لا المفهوم الكلي ويؤيده ان الغرض الاصلي من معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لا المفهوم لان المفهوم لا يجوز الاستعمال فيه بالاتفاق **ضابطة** المشتق قد يطلق على ما اخذ من شيء اخر بان كان له ماخذ من الالفاظ وبهذا يخرج كل الافعال والمشتقات بل المصادر فان لها ايضا مادة ض ر ب مثلا التي تترتب هيئتها هي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان الافعال والمشتقات ليس موادها المصادر اذ المصدر ليس ماخوذا من المشتقات لا لفظا ولا هيئة ولا معنى فان المعنى المصدري ليس في المشتقات كما ان وزن المصدر ليس فيها فيما به مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحد من تلك الهيئات وقد يطلق على خصوص ما يسمى المشتقة ومحل الكلام هنا الاخير وفيه مقامات الاول في وضع المشتق ان الملاحظ فيها هل الموضوع لها النوعي ام لا الثالث في انها حقيقة في الماضي ام لا اما الاول **فاعلم** ان وضع المشتقات نوعي كوضع سائر الهيئات غير المصادر نحو ام لزوم اوضاع لا تحصى مع ان الاصل عدمها مع لزوم اللغو والعسر والعذر في جعل الاوضاع شخصية بعد اتحاد مفاد الشخصي والنوعي وقد اتحد في الاخير كما اشرنا سابقا واما الثاني **فاعلم** ان القائلين بوقوع الوضع العام والموضوع له العام اتفقوا على ان المراد بالخصوصيات هنا ليس الجزئيات الحقيقية كما في المبهمات بل الخصوصيات الاضافية كضارب فان قلنا بان ما وضع له هيئة ضارب عام كان مفادها

من نفسه

فاعلم ان وضع المشتق نوعي حذرا من تعدد الاوضاع ولزوم اللغو والعسر او التعذر والاجحاف وصغره قابل لقسمين من الاقسام الستة المتصورة وهما كون الموضوع له

من اتصف بالمبدء وان قلنا انه خاص كان مفاده من اتصف بالضرب لكن من اتصف بالضرب ايضا كلي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما فهو جزئي اضافي بخلاف المشار اليه بهذا ثم ان كون الوضع عاما والموضوع له عاما في المشتقات يتصور على وجوه كون الطرفين كليا منطقيا كان يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء او كليا اصوليا كان يضع كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدء وكون الاول كليا منطقيا والثاني اصوليا وعكسه ثم اذا كان الثاني عاما اصوليا فاما ان يراد به التوزيع ام التعميم بمعنى انه وضعت ما كان على زنة فاعل او كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدء اي مبدء كان ولازمه صدق ضارب مثلا على كل من اتصف بمبدء له ما كالقتل والعلم وغيرهما فيصدق كل واحد من المشتقات على كل مصاديق المشتقات الاخر او انه وضعت لكل من قام به المبدء بنحو التوزيع والتقسيم فينقسم كل من هذين القسمين من الاربعة الى قسمين فيصير الاقسام ستة ولا ريب في بطلان القسمين اللذين اخذ فيهما التوزيع فبقي صور اربعة وقيل ان كلا منها صحيح لا مانع منه والمشتق قابل لكل منها لو ان الوضع على التقادير الاربعة عام كالموضوع له ونحن نقول انه صورة كون الموضوع له كليا منطقيا سواء كان الموضوع ايضا كذلك ام عاما اصوليا تمنع الصغرى اي كون الموضوع له في المشتقات كليا منطقيا ولا نم الكبرى على ذلك التقدير اي كون الوضع والموضوع له عامين وفي صورة كون الموضوع له عاما اصوليا فالصغرى اي كون وضع المشتقات من هذا الباب مسلم واما الكبرى اعني كون الموضوع له ح عاما كالوضع ممنوع بل الوضع ح عام والموضوع له خاص اما الاول اعني منع كون الموضوع له في المشتق كليا منطقيا فلوجهين الاول تبادر المبدء الخاص من هيئة ضارب عند الاطلاق فان المتبادر من الهيئة شخص يتصف بمبدء خاص ومن المادة يعلم ان هذا المبدء الخاص الغير المعين المدلول عليه بالهيئة هو الضرب واما على ما يقول هذا القائل فلا بد ان يتبادر من الهيئة شخص متصف بالمبدء الكلي ويفهم من المادة ان ذلك الكلي موجود في ضمن الضرب من دون تقييد المبدء الكلي بمبدء خاص معين في الخارج غير معين من الهيئة كما قلناه والحاصل انه على طريقة هذا القائل معنى هيئة ضارب شخص متصف بالمبدء وعندنا شخص متصف بمبدء خاص ولكن يعلم تعيين هذا الخاص المعلوم من الهيئة اجمالا من المادة تفصيلا وعلى طريقته لا يعلم الخصوصية من المادة لا اجمالا ولا تفصيلا

الثاني انه لو كان الموضوع له كليا منطقيا لجاز استعمال الهيئة فيه عرفا بلا استهجان مع انه لو استعمل الهيئة في ذلك المعنى لكان المتبادر من ضارب هيئته ومادته الشخص المتصف بمبدء الضرب فهذا اللغو مهجور واما الثاني اي منع كون الموضوع له عاما ان قلنا بانه العام الاصولي فلما مر من ان المراد بالخاص على فرض كون الموضوع له خاصا هو الخصوصيات الاضافية لا الحقيقية والخصوصيات الاضافية هنا انما هي افراد العام الاصولي الموضوع له ما بالفرض المتصورة اجمالا ولا ريب ان تصور افراد العام اجمالا لا يمكن الا بتصور الكلي المنطقي الجامع لتلك الافراد فلا بد له من ملاحظة الكلي ليلاحظ تلك الافراد الموضوع لها اجمالا وليس هذا الا معنى الوضع العام والموضوع له الخاص ولا نه لاحظ الكلي وجعله آلة لملاحظة الافراد ووضع اللفظ بازائها **والحق** ان وضع المشتق قابل لقسمين وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص **واما الثالث** فاعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي وقد يراد به الاستقبال وقد يراد به الحال وقد يراد به حال التلبس وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي والحال والحال والاستقبال وعلى التقادير المبدء اما من الحاليات او الملكيات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعمال المشتق في الماضي يتصور على وجوه اربعة اولها ان يتوعلى من ضرب في الامس ضارب ويراد انه ضارب الان اي يراد به معنى ضرب بعلاقة ما كان وثانيها ان يراد به انه كان ضاربا في الامس بارادة الزمان والربط من نفس اللفظ وثالثها ان يراد به انه ضارب في الامس بارادة الربط من اللفظ والزمان من الخارج كقولك هو ضارب في الامس ورابعها ان يراد به هذا المعنى ايضا لكن يراد الزمان والربط من الخارج ويستعمل المشتق في مطلق التلبس بالضرب بلا ارادة زمان وربط منه بل من الخارج واما المستقبل فتصور فيه تلك الاربعة ايضا فذلك ثمانية واما الحال كان تقول زيد ضارب في زيد بانه ضارب حال النطق واما يراد فيه الزمان من اللفظ ام الخارج واما حال التلبس فهو ان يراد من لفظ المشتق مطلق المتلبس بالمبدء من دون ارادة الربط والزمان من اللفظ كالرابع في الماضي والمستقبل والثاني في الحال واما القدر المشترك بين الماضي والحال فهو ان يراد من المشتق مطلق صدور المبدء من الذات حالا او ماضيا واما القدر المشترك بين الحال والاستقبال فهو مطلق اتصاف الذات بالمبدء حالا ام مستقبلا ثم الظاهر اتفاقهم على ان المبادي لا تفيد حقيقة الا الحال المقابل للملكة والحرفة وان الهيئة تفيد اتصاف الذات بالمبدء ان حالا فحالا وان ملكة فملكة وان حرفة فحرفة بان يستعمل المبدء في الحال والملكة او الحرفة ثم انه قد يتوهم ان كون المشتق حقيقة في حال التلبس اتفاقي وان كونه مجازا في القسم الاول من الماضي والاستقبال كذلك وكذلك القسم الثاني من الاستقبال اتفاقي ايضا كونه مجازا وان النزاع انما هو القسم الثاني من الماضي وقد يتوهم كون المشتق حقيقة في حال النطق فقط وقد يتوهم ان القسم الثاني والرابع من الماضي الذي هو حال التلبس محل النزاع واما القسم الثالث

عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص ثم انه يطلق ويراد به الماضي والاستقبال او الحال او حال التلبس او القدر المشترك بين الاول والثالث والثاني والثالث نسخه

ثم المبدأ اما من الحالات او الملكات او الحرف والصنعة وبين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعماله في كل من الماضي والمستقبل يتصور على وجوه اربعة وفي الحال على وجهين ومحل
النزاع من تلك الاستعمالات غير محرز والاصل فيه التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والا نفينا الحقيقة فيما عداه باصالة عدم الاشتراك
وثمرة النزاع تظهر في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فيختلف الحال بارادة المثمرة فعلا او ملكة او نوعا وكذا في مثل استعمال سؤر آكل الجيفة وقد ذكر ذلك في استعمال المشتق فيما انقضى
عنه المبدء اقوال كثيرة واطالوا الكلام في نقضها وابرامها شارح

من الماضي والمستقبل فيكون عندنا كلا مانم وقد ثبت ان المشتق حقيقة في القسم الثاني من الاستقبال ايضا ثم ان القسم الاول لا ريب فيه في كون
الاسناد مجازا اتفاقا لانه اسناد الى غير من هو له واما مجازيته لفظ الضرب فعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فان اريد الزمان من
اللفظ فهو مجاز وان اريد من الخارج فان اشترط في حال التلبس مطابقة صدق النسبة الحكمية مع زمان الاتصاف بالمبدء فمجاز ايضا وان كان
المراد من المشتق هو مطلق المتصف بالمبدء بحيث يكفي فيه مطلق ارادة مطلق التلبس بالمبدء وان لم يكن فيه هذا الشرط فحقيقة وعلى القول بكون
المشتق حقيقة في حال النطق فقط فان اريد الزمان من الخارج فمجاز وان اريد من اللفظ فحقيقة عكس صورة كون المشتق حقيقة في القدر المشترك
بين الماضي والحال فظهر من تضاعيف ما ذكرنا انه ليس مورد علم فيه تفصيلا بكون المشتق حقيقة فيه بالاتفاق من كل تلك الموارد المذكورة
وكل مورد علم فيه تفصيلا بمجازية لفظ المشتق اتفاقا وكذا محل الخلاف غير معلوم لوجود الخلاف نعم نعلم في الجملة بكون القسم الثاني من الاقسام
محلا للنزاع عند الكل فالاحسن التكلم في كل من تلك الموارد وتمييز الحق من الباطل ثم ان ثمرة النزاع تظهر في مثل الشجرة المثمرة المكروه تحتها البول
وتفصيله ان اطلاق المثمر على الشجرة يتصور على وجوه ارادة ان الشجرة مثمرة بالفعل وارادة انها مثمرة بالملكة وارادة انها مثمرة بالنوع فان كان
المراد من اللفظ الاول فان قلنا بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الثمرة على الشجرة وان قلنا انه حقيقة في
الماضي والقدر المشترك بينه وبين الحال فزمان الكراهة بعد ظهور الثمرة وان لم تكن موجودة بالفعل وهكذا فقس وان جعل المراد من
اللفظ الثاني فان قلنا ان المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الملكة الثمرة وان لم توجد فيها بالفعل ما لم تذهب
الملكة بسبب يبس الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي فزمان الكراهة بعد وجود الثمرة الى زمان وجود الشجرة قائمة رطبة او يابسة وهكذا
فقس وان جعل المراد من الثمرة الثالث فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة قائمة وان لم تثمر ابدا سواء حال اليبس وقبل حصول الثمرة و
غيرها وان جعلنا المشتق حقيقة في حال التلبس وان جعلناه حقيقة في الماضي خاصة او ايضا فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة و
صدق الشجرة عليه وهكذا لو وجد الثمرة في الحديث الناهي عن استعمال سؤر آكل الجيفة فان آكل الجيفة قد يكون فعلا وقد يكون ملكة وقد يكون
نوعيا فقس حاله على حال الثمرة السابقة وهكذا ثم ان الاقوال في المسئلة كثيرة اثنان منها للمتقدمين وهما كون المشتق حقيقة فيما انقضى
عنه المبدء مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما عداهما من التفاصيل للمتأخرين منها انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء اذا كان المبدء من المصادر السيالة
كالتكلم والاخبار ومجاز في غير ذلك كالضرب الظاهر ان مراده من كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء في القسم الاول انه يقال لمن هو مشغول بالتكلم
انه متكلم وان كان بعض الكلام منقضيا وليس مراده ان المتكلم في الامس يقال له حقيقة انه متكلم اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين
السيالة وغيرها ولم يحرر لبلد ولم يطابق مطلوبه فليتأمل ومنها انه حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا كان من الثبوتيات كالمؤمن والكافر
الذين يصدق عليهما هذان اللفظان حال النوم ايضا دون ما اذا كان من الحدوثيات كالضرب والتكلم والاخبار وظهر من ذلك ان
الحدوثي اعم من السيالة فان السيالة لا تطلق الا على ما تركب من افعال كالتكلم بحيث لو اراد الشخص الاتيان بالفعل الاخير انتفى الاول
كالاخبار بخلاف الحدوثي فانه قد يكون فعلا واحدا غير قار ايضا كضربة واحدة ومنها التفصيل بين ما طرء على المحل ضد وجودي فمجاز
فحقيقة وبين ما لم يطرء فحقيقة ومنها التفصيل بين كون المشتق محكوما عليه فحقيقة او محكوما به فمجاز فيما انقضى عنه المبدء ثم الاصل
في المسئلة التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والا حكمنا باختصاص الحقيقة به ونفينا الحقيقة في غيره
باصالة عدم الاشتراك كما ان اطلاق المشتق وارادة حال النطق نحو زيد ضارب مع كونه ضاربا حال النطق حقيقة عند الكل
اما من جهة كونه حقيقة في حال النطق فقط او في حال التلبس او في القدر المشترك بين الماضي والحال فالحاصل ان كونه حقيقة في الجملة
حقيقة اتفاقي ظاهرا فعند الشك في كونه حقيقة في الماضي او المستقبل ايضا يبطل بهذا وهو محل النزاع يصير تعدد الوضع مشكوكا فينفى
بالاصل **واما تحقيق الحق فاعلم** انه يمكن ان يقال ان المشتق حقيقة في حال النطق فقط لوجهين احدهما عدم صحة السلب عن الضارب
عن الضارب في الحال وصحة السلب عمن انقضى عنه المبدء فيصح ان يقال لمن ضرب امس انه ليس بضارب كذلك المستقبل فمن ترتب عدم صحة السلب
وصحة السلب ثبت انه حقيقة خاصة في ذلك ثانيهما تبادر الحال من قولنا زيد ضارب وقائم او جالس وفيهما نظر اما الاول
فلان الحالية مستفادة من الهيئة التركيبية لا من المشتق بما هو مستعمل الا في التلبس بالعرف فما نحن ذلك في افراد التلبس وصحة السلب
انما هو لاجل انفهام الحالية عن الجملة التي دخلها حرف النفي لا لاجل فهمها من المشتق والشاهد على فهم الحالية من الجملة الاسمية انك
لو وضعت جامدا موضع المشتق فهم الحالية ايضا كقولك هذا خمر وما الثاني فلما ذكر من ان تبادر الحالية ليس من نفس المشتق
بل من الجملة ويمكن ان يقال بكون المشتق حقيقة في الماضي لوجوه الاول عدم التنافي في مثل قولنا زيد قاتل عمرو امس قبل
ذلك الثاني عدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان زيدا ليس بقاتل عمرو **الثالث** ان المشتق استعمل في الماضي وحال التلبس في اللفظ

والحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدأ وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وعدم صحة السلب في نفسه ولاتفاق النحاة على ان الاسم من الفعل بان الاول لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الثاني وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الماضي كذا او بمعنى المستقبل كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي ح بنوع الحقيقة فيما عدا ما ذكرنا الاصل حذرا من الاشتراك وعملا بالتبادر لغير ثم المستفاد من هيئة المشتق ليس الا التلبس بالمبدأ لكن المبدأ ان كان حالا ان التلبس به او ملكا ان كان ملكة او حرفة او صنعة هكذا لكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا هيئة المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما مر من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمبدأ ولا ريب ان المواد كالفروق العلم بنحو ما هنا كلها حالات لا ملكات لكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال وفي بعضها استعمل في الحرفة والملكة بحيث صارت المستعمل في معنيين ان لم يوجد بينهما مناسبة فاللفظ مشترك لفظي بينهما وان وجدت وعلم بعدم ملاحظة المناسبة فكذلك وان شك في ملاحظة المناسبة حكم بعدم ملاحظتها للاصل فيلحق بما علم فيه عدم الملاحظة وان علم بالملاحظة حكم بالمجازية فنقول هاهنا ان المناسبة موجودة ومن الظاهر ان مستعمل المشتق في الماضي لا يلاحظ المناسبة بينه وبين التلبس وجدانا فيكون حقيقة في الماضي ايضا اعم من ان يكون بطريق خصوصية الماضي او القدر المشترك بينه وبين الحال فان الغرض اثبات الحقيقة في الماضي في الجملة **الرابع** ان النحاة قالوا ان اسم الفاعل بمعنى الماضي حكمه كذا او بمعنى الاستقبال حكمه كذا والظاهر من المعنى هو المعنى الحقيقي فيظهر من ظواهر كلماتهم الحقيقية في الماضي **الخامس** انه لو لم يكن حقيقة في الماضي لزم مجاز بلا حقيقة في مثل المتكلم ونحوه من المصادر السيالة لانهم يطلقون المتكلم على المشغول بالكلام وان كان متنفسا او ساكتا قليلا دون من لم يكن ساكتا ولا متنفسا ولا ريب ان اطلاق المتكلم عليه بالنسبة الى الكلمات المتقدمة اطلاق على الماضي ولا يمكن الاطلاق الحقيقي هاهنا اذ الكلمة بمجرد وجودها ينتفي فلا يمكن الاطلاق على وجه الحال فلو لم يكن في الماضي حقيقة لزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله الا في الماضي فلا بد ان يكون حقيقة في الماضي وثبت الامر في غير المصادر السيالة بعدم القول بالفصل اذ تلك التفصيلات انما نشات من المتاخرين والاقدمون مطبقون على عدم التفصيل **السادس** انه لو كان مجازا في الماضي لزم عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة والحال انه يصدق عليه حقيقة ويثبت الامر في الباقي الثاني بعدم القول بالفصل **السابع** انه لو كان مجازا في الماضي لزم عدم جواز الاستدلال بآية السرقة والزنا اذ ليس المراد القطع والجلد حال السرقة والزنا ولا معنى لاجراء الاستصحاب ايضا **والجواب** عن تلك الادلة يتوقف على بيان المختار مع ادلته **فاعلم** ان الحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدأ وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر فان المتبادر من لفظ الضارب المسموع من وراء الجدار كما في العالم والقائم والنائم وغيرها اذا سمعت مفردة معراة عن القرائن ولعدم صحة السلب عن المتلبس بالمبدأ في الماضي بطريق يكون من افراد التلبس فلا يصح ان يقال لمن ضرب امس انه لم يكن ضاربا وكذا المستقبل فلا يصح ان يقال لمن يضرب غدا انه لا يصير ضاربا ولاتفاق النحاة على افتراق الاسم من الفعل بان الاسم لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الفعل وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال كذا او بمعنى الماضي كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي اذا ظهر ذلك قلنا انه بعد ما ثبت كون المشتق حقيقة في حال التلبس بالتبادر فتبادر الغير بالنسبة الى الماضي علامة المجاز واذا ثبت الحقيقة هنا بعدم صحة السلب ثبت المجازية في الماضي باصالة عدم الاشتراك فبعد ثبوت الحقيقة حال التلبس علمنا اجمالا ببطلان تلك الادلة السبعة المذكورة الحاكم بالحقيقة في الماضي مضافا في الاول الى وجود التنافر ولكنه لعله لاجل كون المجاز مانوسا فان دلالة عدم التنافر على الحقيقة اغلبي والا فقد يوجد في المجازات لحصول الانس فاذن يحصل التعارض بين التبادر الذي هو قطعي للقطع بعدم وجود القرينة وبين عدم التنافر الذي هو ظني فيقدم الاول وفي الثاني الى انه يفهم من قولك زيد قائم عدم المضي لاجل القرينة فلا يصح السلب لذلك كقولك زيد ليس باسد بري بخلاف عدم صحة السلب الذي قلناه فان كان يكون عدم السلب ليس قرينة خارجة عن ادلة السلب كما هنا وفي الثالث الى وجود الملاحظة ولكنه خفية لكون المجاز مرسلا وظهور الملاحظة انما هو في الاستعارة التي يكون فيها علاقة المشابهة ولذلك بينا ما فيها يختج فيه في الملاحظة والعدم سلمنا عدم العلم بالملاحظة غاية الامر الشك فيها والاصل عدم الاشتراك واصالة عدم ملاحظة الغير غير معتنى به عند العقلاء وفي الرابع الى ان ظهور المعنى الحقيقي من لفظ المعنى الذي هو قد يشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي مسلم الا ان حمل المطلق على الفرد الشائع الظاهر انما هو لكونه فردا متيقنا وذلك لا يتصور هنا لدوران الامر بين المتباينين اذ عند احتمال ارادة الفرد الغير الظاهر اي ارادة الكلي في ضمنه لا يحصل اليقين في الفرد الظاهر سلمنا لكنه لا يعارض النص المذكور آنفا وفي الخامس الى ان هيئة المتكلم انما تدل على كون الذات متلبسا بالتكلم ومعنى التكلم ليس ايجاد الكلام حتى لا يصح ان يقال لمن تنفس في البين انه متكلم ولا الاشتغال به اشتغالا حقيقيا حتى لا يصح ان يقال متكلم لمن سكت قليلا او اكثر من التنفس في البين بل هو الاشتغال بالكلام اشتغالا عرفيا فيصح ان يقال المتكلم للمتنفس بل الشارب في البين فالتلبس به انما هو بحسبه فليس هاهنا مجاز بلا حقيقة بل حقيقة للارادة حال التلبس وفي السادس الى ان المؤمن من له الايمان وهو موجود حالة النوم ايضا في خزانة الاعتقاد وفي السابع الى ان فهم المعنى هنا للقرينة وهي ظهور ان القطع دائما او غالبا يكون بعد السرقة وكذا الجلد بعد الزنا **وتفصيل** ما نقول ان المفرد من المشتق لا يتبادر منه الا حال التلبس وهو معناه الحقيقي ابدا ولكن اذا وقع في ضمن التركيب فقد يستفاد من التركيب حال النطق كما في زيد ضارب ونحوه من الجمل الاسمية والشاهد على فهم الحالية من التركيب انه يفهم وان وضعت موضع المشتق جامدا او قد يستفاد مطلق الاتصاف بالمبدأ كقولك اكرم العالم واهن الجاهل وهذا يكون غالبا في الصفات التي لها دوام وثبات وقد يستفاد من الهيئة التركيبية المضي وهذا يكون غالبا في الصفات الغير الثابتة الغير الدائمة كالضرب والسرقة والزنا والاية من الاخير وذلك لا ينافي كون المشتق

مشترك بين الامرين او الثلاثة كما في القاري فانه يراد منه الحال والملكة والحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب بلا بد من ملاحظة المواد فتدبر

× اصل في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية او الخارجية الاصح وضع الالفاظ للمعنى اللابشرطي المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ولا
للامور الخارجية كذلك ولا التفصيل بينها لا مصداق له كالمعدوم وغيره وذلك للتبادر والاستقراء والاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر وقد يصح السلب بعد تبين
الخطاء لو حكم بامتثال المامور مضافا الى الاحتمال الثالث الى النقض بمثل المعدوم وتظهر الثمرة في التخطئة والتصويب وفي حصول الامتثال الاتيان بالمعتقد اصل في ان الالفاظ موضوعة
للامور النفس الامرية او المعلومة الاصح وضع اللفظ للامر النفس الامري لا المعلوم للتبادر والاستقراء ويتم تارك الفحص ولزوم كونه مجهول الحال واسطة بين الفاسق والعادل بقيما
النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها

حقيقية فيما ذكرنا ثم ان الفساد بعدم القول بالفصل في الثلثة الاخيرة من الادلة فاسد ثم ان الكلام الى هنا انما كان في افادة هيئة المشتق
بالنسبة الى زمان الماخوذ للحال او الاستقبال واما الكلام في المشتق من حيث افادته للحال الحيا ام الملكة او الحرفة فتفصيله ان المستفاد
من الهيئة ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حاليا استفيد التلبس به او ملكيا فكذلك وهكذا ولكن مقتضى القواعد اللغوية
ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما عرفت من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمادة ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم
والاجتهاد والصرف والنحو كلها حاليات لا ملكيات ولكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال كالخياط
والنجار ونحوهما بحيث لو استعملت في الحال كانت مجازات وفي بعضها الاخر استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين
او الثلثة كلفظ القارى فانه قد يراد منه الحال وقد يراد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة وفي كل منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب
وهكذا لا بد من ملاحظة الوارد **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية بوصف وجودها
في الذهن ام للامور الخارجية كذلك ام النفس المعنى لا بشرط شيء من الامرين ام الالفاظ التي لا مصداق لها كالمعدوم ولا شيء موضوعة للامور
الذهنية بالوصف المذكورة وما سواها للخارجية كذلك على اقوال وتظهر الثمرة فيما لو قال اكرم زيدا فاعتقد المخاطب عمرو انه زيد فاكرمه
فعلى الاولى هو ممتثل بخلاف ما عداه وفي التخطئة والتصويب في الموضوع الصرف كالصلوة الى الجهات الاربع فالتخطئة على مذهب القايل بالوضع
للامور الخارجية والتصويب على مذهب القايل بالوضع للامور الذهنية والتحقيق في المسئلة هو القول الثالث لوجهين احدهما ان المتبادر
منها نفس المعنى اللابشرط بلا تقييد بحصوله في الذهن بطريق التصديق والاعتقاد ولا بحصوله في الخارج وثانيهما الاستقراء فانا تتبعنا
وجدنا الواضعين حين الوضع لا يعتبرون الا نفس المعنى وان شئت فاخبر بنفسك في تسميتك ولدك بدا فلحق الشكوك وهو واضح اللغة
بالغالب فان قلت لو لم يكن موضوعة للامور الذهنية لما تغير الاسم فيما لو رأينا شبحا شبهناه من بعيد واعتقدنا انه زيد ثم ظهر انه عمرو
فنسميه اولا زيدا ثم عمرا وليس ذلك الا لتغير الاعتقاد والامر الذهني فالالفاظ تابعة للاعتقاد وموضوعة للمعتقدات قلنا ذلك الا
لا ينافي كون الالفاظ موضوعة للمعنى النفس الامري لان تسمية المعاني النفس الامرية بتلك الالفاظ التعبير عنها بها انما هو باعتقاد
المتكلم اذ لا سبيل له الى الواقع في التعبير عنه الا بمطابقة الاعتقاد فهذا الاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر ثانيا
نقول ان مذهب الخصم اما ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية بشرط المطابقة مع نفس الامر او مطلقا فان قال بالاول فالدليل مقلوب
عليه اذ لو كان كذلك لما تغير الاسم وان قال بالثاني ففيه انه خلاف التبادر وانه لو كان كذلك لما صح سلب زيد عن عمرو المعتقد او لا انه زيد
في الشبح المذكور مع انه خلاف البداهة ولكان العبد المامور باكرام زيد ممتثلا في المثال المذكور لو اعطى الدرهم عمرا المعتقد اولا
انه زيد حتى بعد ظهور انه عمرو وهو خلاف البداهة فظهر بطلان القول بالوضع للامور الذهنية واما بطلان القول بالوضع للامور الخارجية
فلانه خلاف التبادر وثانيا النقض بالفاظ لا مصاديق لها في الخارج كالمعدوم واما بطلان مذهب المفصل فالتبادر والاستقراء المذكور
بل هو يجري جوابا عن الوضع للامور الذهنية والخارجية **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس
الامرية ام المعلومة وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في ان النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب
الاقوال لان من يقول هنا بوضع الالفاظ للامور المعلومة يقول لو قال لو اعطى درهما العالم النحوي من الجماعة المعهودة لم يجب على العبد الا اعطاء
الا بعد تعلمه بالشخص المعين العالم النحوي ولا يجب عليه الفحص عنه اذ معنى الامر حينئذ اكرم من الجماعة المعهودة من علمنا انه نحوي واما من يقول بالوضع
للامر النفس الامري فهو يقول في المثال بوجوب الفحص عن العالم النحوي من باب المقدمة اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من كان في الواقع
عالما نحويا علمت به ام لا فلم يجب تحصيل العلم من باب المقدمة فيمكن لمن قال في المسئلة السابقة بالوضع للامر الذهني ان يقول هنا بالوضع
للامر المعلوم او بالوضع للامر النفس الامري المقابل للمعلوم فان قال بالاول سلم لزومه الفحص وان قال بالثاني لزمه ذلك ومن يقول بوضع الالفاظ
للامور الخارجية يمكنه هنا القول بوضع الالفاظ للمعلومات فلا فحص عليه والقول بوضعها للامور النفس الامرية فلازمه الفحص فالنسبة
بين الكل من الذهني والمعلوم عموم من وجه وكذا بين الخارجي والنفس الامري بحسب القول **الثاني** يظهر ثمرة النزاع في لزوم
الفحص وعدمه في المثال المذكور ومثله ابه البناء وفي الشبهة المحصورة فان الامر بالاجتناب عن الحرام مثلا ان قلنا فيه بانه اسم موضوع
للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري من غير نظر الى العلم بالتفصيل فكذلك
ان قلنا بانه موضوع للامر النفس الامري ليس منصرفا الى المعلوم بالتفصيل لزم الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وما جعل التخطئة و
التصويب من ثمرات هذه المسئلة فمحل كلام **الثالث** الحق وضع الالفاظ للامور النفس الامرية للتبادر والاستقراء المتقدم ولانها
لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما كان العبد المامور باكرام زيد مستحقا للذم بترك اكرامه اذا لم يكن الشخص معلوما عنده واكرم غيره

عموم من وجه والثمرة تظهر في لزوم الفحص وفي الشبهة المحصورة نسلمه

ضابطة في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ام الامور الخارجية ام نفس المعنى لا بشرط

ضابطة في ان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية او المعلومة

ثمرة النزاع في لزوم الفحص

اصالة في تعارض العرف واللغة

تعارض العرف واللغة ولم يكن للشارع اصطلاح خاص ولا قرينة على المراد وجهل تاريخ صدور الخطاب ففي تقديم اصالة تأخر العرف او العرف كما هو المشهور للاستقراء او الوقف او الارجح تقديم اللغة لان مرجع التعارض الى تعارض العرف اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع ثم لو قال اللغوي ان اللغة كذا او في العرف كذا الحق تقدم العرف تاريخ

بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وايضا يلزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق والتالي باطل لعدم صحة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه فان قلت الالفاظ وان كانت موضوعة للامر النفس الامري لكنها في مقام التكاليف محمولة على المعلوم تحذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق قلنا لزوم التكليف بما لا يطاق ثم لا انه بعد الفحص اما يرتفع الاشتباه فلا كلام واما يستمر الاشتباه فان كان الامر دائرا بين امور غير محصورة فلا كلام ايضا لعدم لزوم الاجتناب ح او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فتعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع المحتملات او ترك جميع المحتملات اذا كان الامر دائرا بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب وان كان دائرا بين الواجب والحرام فان كان احدهما مسبوقا باليقين فيستصحب وان لم يكن كك يرجع الى المرجحات فان وجدت والا حكم بالتخيير مع القرعة كما سيجيء انشاء الله مفصلا ضابطة اختلفوا فيما اذا تعارض العرف واللغة على اقوال وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان العرف اما مستحدث متاخر بالقطع عن زمن صدور الخطاب عن الشارع واما متقدم عليه بالقطع مع ان كانت اللغة مهجورة قبل ذلك بالقطع واما لا قطع بتاخر العرف عن زمن صدور الخطاب سواء علم المقارنة ام شك فيها وكذا لا انقطع بهجر اللغة قبله لا اشكال في الصورة الاولى في تقديم اللغة وتقديم العرف في الثانية والكلام انما هو في الثالث وغرضهم من هذا النزاع استنباط مراد الشارع من لفظ الكتاب والسنة فيجب على من اراد ذلك الفحص من القرائن فان وجدت القرينة على المراد فهو والا فان كان للشارع في هذا اللفظ عرف عمل عليه والا فان علم عرف زمان الشارع حمل عليه وان لم يوجد شيء من ذلك فلا يخ من امور خمسة اما ان يكون معنى عرفي زمان ذلك الشخص معلوما واللغة مجهولة فهاهنا تقتضي العرف لاصالة الاتحاد وعدم النقل وهذه الصورة ليست محلا للنزاع لا يقال انها معارضة باصالة تاخر الحادث لانا نقول انها لا تصلح للمعارضة اذ تلك الصورة لا تخ عن صور اربع لانه اما ان يعلم استعمال ذلك اللفظ في زمان اللغة مع الشك في معناه المستعمل فيه او يعلم عدم الاستعمال للفظ فيه مع القطع بعدم وجود ذلك المعنى ايضا في ذلك الزمان او يشك في استعماله ذلك في ذلك الزمان مع العلم بوجود ذلك المعنى في ذلك الزمان ووجود معبر عنه فيه ولكن لا يعلم انه ذلك اللفظ ام غيره او يشك في الاستعمال في اللغة مع الشك في وجود المعنى ايضا واما الصورة الاولى فالرجحان فيها لاصالة عدم النقل لا لاصالة تاخر الحادث للعلم باستعمال ذلك اللفظ في اللغة ايضا كما هو المفروض بخلاف اصالة عدم النقل **الثاني** انه بالاتفاق ممنوع منه ثبت في اللغة حادث فنحن متفقون بتقدم حادث لكن الشك في انه هل هو ذلك المعنى العرفي ام غيره فكان الاصل عدم تقدم حدوث ذلك المعنى العرفي فكذلك الاصل عدم تقدم ذلك الغير فاصالة تاخر الحادث التي مرجعها الى اصالة عدم تقدم الحادث معارضة بمثلها فيكون اصالة عدم النقل سليمة عن المعارض واما الصورة الثانية فلا يجري فيها شيء من الاصلين بل يحكم بمقتضى المعنى العرفي والوجه ظاهر واما الثالثة فيعمل فيها ايضا بالعرف لاصالة عدم تعدد الحادث واما الرابعة فلا شك فيها في تقديم العرف لاصالة تاخر الحادث واما ان يكون عكس ذلك اي يكون معنى عرف زمان اللغة معلوما وعرف زمان ذلك الشخص مجهولا فيحكم فيها بالمعنى اللغوي لاصالة عدم حصول النقل في العرف الى معنى اخر واما ان لا يكون شيء منهما معلوما فيحكم بالتوقف والرجوع الى الاصول لفقاهتية العملية واما ان يكون كلاهما معلومين مع العلم باتحادهما فلا يتصور فيه النزاع واما ان يكون كلاهما معلومين متخالفين فيحمل كلام الشرع على اللغة ويحكم بحدوث العرف بعد صدور الخطاب ويحمل كلام الشرع على العرف وذلك محل الاشكال والنزاع والاقوال فقيل بتقديم اللغة لاصالة تاخر العرف وقيل بالتوقف وقيل بتقديم العرف فاجيب عن اصالة تاخر العرف بان الاصل انما يفيد الظن المعتبر اذا لم يكن الشهرة على خلافه وهنا المشهور تقديم العرف واحتجوا عليه بوجوه الاول ان اكثر خطابات الشرع مطابق للعرف فيحمل المشكوك على الغالب الثاني الشهرة الثالث بعد مخالفة هذا العرف مع عرف الشارع مع انه لم يمض الا قليل من الزمان لان التخالف يحتاج الى زمان طويل واجيب عن الاول بانه ان اريد من الاستقراء الاستقراء في الالفاظ المخالفة معانيها العرفية مع اللغوية ممنوع وجعل ان عرف الشارع على طبق عرف المتاخر فهو وهم لانه ليس الا صورة متعددة وان اريد به الاستقراء في الالفاظ المتحدة معانيها لغة وعرفا فلا ينفع في شيء وعن الثاني بان الشهرة حجة اذا لم يعلم مستندها او فساد مستندها وهنا يعلم المستند وفساده وهو الاستقراء الذي عرفت مع ان الشهرة المفيدة للظن حجيتها في المسائل الاصولية ممنوعة وعن الثالث بانا نشاهد تغير العرف يوما فيوما مع ان ذلك الاستبعاد يوجب تقديم اللغة واما التوقف فحجته تعارض الادلة من الطرفين اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو الاول للاصل المذكور ولان مرادنا باللغة في تعارض العرف واللغة هو اللغة الواصلة الينا من متون اللغة المتداولة في يومنا هذا ولا ريب ان زمان نقل متون اللغة انما هو بعد زمن الشرع او اواسط زمن الشرع كزمن الائمة عم او بعده بقليل فعلى هذا نقول اولا ان المقصود الاصلي من تدوينهم الكتب اللغوية معرفة الفاظ الكتاب والسنة فلا ريب ان اهل هذه الكتب انما بينوا ما كان متعارفا في زمن الشارع ومتداولا في محاوراته عرفهم فيجب تقديم اللغة وثانيا انا نعلم ان ديدن اللغويين انهم انما نقلوا وذكروا الفاظا كانت متعارفة في محاوراتهم وعرفهم لبعد نقلهم المعاني المتداولة

اصل في تعارض عرف السائل والمسئول اذا تعارض عرف السائل والمسئول ففي تقديم عرف السائل او المسئول او بلد السؤال مطلقا او ان وافق عرف السائل او ان وافق عرف المسئول
او ان وافق عرف احدهما او الوقف اعتبر في ذلك وجوه والحق ان صور المسئلة كثيرة لان كلا من السائل والمسئول اما عالم باصطلاح الاخر او جاهل فهما اما عالمان او جاهلان او
مختلفان ثم المسئول العالم باصطلاح السائل اما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه او يشك او لا يلتفت الى غير ذلك من الاقسام والمرجع في الكل بناء العرف
او حكم القوة العاقلة كما لو كان المسئول جاهلا باصطلاح السائل فانه لا يتصور حمل كلامه على اصطلاحه اصل في الفاظ الموازين والمقادير اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على
الناقص او الزائد بيسير انما هو
من باب المجاز للتسامح ووضعها
ولزوم التسلسل لولاه ملا ثانيها
في الشرعيات وان حصل التسامح
في العرفيات في الامور الحقيرة ولذلك
انما للاحتياط او للاصول اللفظية

شارح

في تعارض عرف السائل والمسئول

في الزمن السابق عن زمنهم المهجورة في عرفهم كقبل زمن النبي صلى الله عليه وآله من اوايل العرب لا نقلوا ايضا من العرف المتاخر عن عرفهم
لانه لا يتصور اذا تبين ذلك ظهر ان التعارض بين الفريقين انما هو في العرف المتاخر اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع
الذي يحتمونه لغة فحمل كلام الشارع على العرف الاقرب الى زمانه اولى من حمله على العرف الابعد ولازمه تقدم اللغة وقد ظهر مما ذكرنا المقامان
الاخران وهما ثمرة المسئلة وبيان الحق من الاقوال **ضابطة** اختلفوا في تعارض عرف السائل والمسئول فقيل بتقديم عرف
السائل وقيل بتقديم عرف المسئول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف بلد السائل وقيل
بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف المسئول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف احدهما وقيل بالوقف والتحقيق ان هيهنا
صور لان كلا من السائل والمسئول اما ان يكون عالما باصطلاح الاخر او جاهلا فهما اما جاهلان او عالمان او مختلفان وصورتان
من تلك الاربعة وهما صورتا علم المسئول باصطلاح السائل سواء علم هو اصطلاح المسئول ام لا لكل منهما اربع صور لان المسئول اذا علم
باصطلاح الاخر فاما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه به او يشك فيه او لا يلتفت اصلا فهذه ثمانية مع الاثنين
الباقيين عشرة فهذه العشرة مع ملاحظة بلد المسئول وبلد السائل وبلد السؤال تبلغ ثلثين والثلثون مع ملاحظة كون مدلول
اللفظ الصادر من المعصوم ع من المقادير والموازين او غيرها يصير ستين اما الحكم في صورة كون المسئول جاهلا سواء كان السائل عالما
ام جاهلا كان السؤال في بلد السائل او المسئول او غيرهما كان مدلول اللفظ من المقادير والموازين او غيرها فهو تقديم عرف المسئول
في كل تلك الصور الاثنا عشر لان حمل لفظ المتكلم على غير مصطلحه مع عدم اطلاعه غير معقول فلا يتصور ارادته فلا يمكن الحمل عليه
بقي هيهنا صورة وهي ان يكون السؤال في بلد غيرهما مع كون المسئول عالما بعرفه سواء علم المسئول علم السائل باصطلاحه او عدمه او
كان شاكا او غير ملتفت وسواء اعتقد المسئول علم السائل بعرف هذا البلد او جهله او كان شاكا او غير ملتفت فهذه الصور ستة عشر
سيجيء حكمها انشاء الله واما اذا كانا عالمين وكان السؤال في بلد المسئول مع كون مدلول اللفظ من المقادير والموازين فان كان المسئول معتقدا
بعلم السائل باصطلاحه او غير ملتفت بعلمه به قدم عرف المسئول لبناء العرف عليه فان قلت فكيف تحمل رواية الف ومائتي رطل على العراقي
حيث سئل المعصوم ع عن الكر والسائل عراقي قلنا ان ذلك لدليل خارجي وهو ان المعصوم ع سئل عن الكر في مكة فاجاب ستة مائة
رطل وذلك محمول على الرطل المكي الذي هو ضعف العراقي اذ لا يمكن حمله على المدني والعراقي فيجب حمله على المكي فيصير الفا ومائتي رطل
عراقي فذلك قرينة لحمل الرواية الاولى على العراقي ولولا ذلك لوجب حمله على المدني وان كان معتقدا بجهله به قدم عرف السائل
لما مر ولاستلزام الحمل على غيره اي على عرف المسئول الاغراء بالجهل وتفويت كلام المسئول وان كان شاكا فلو كان شكه مبنيا على
كون غالب الواردين في بلده عالمين باصطلاح اهله قدم عرف المسئول والا فالتوقف لان بناء العرف في تعيين الموازين والمقادير و
تعيينها اذا وجد في كلامهم غير معين فلا بد من التوقف ثم مع هذا الفرض لو وقع السؤال في بلد السائل قدم عرفه مطلقا سواء اعتقد المسئول
علمه باصطلاحه او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت الى علم السائل وجهله لبناء العرف ومعه ايضا لو وقع السؤال في بلد غيرهما
فالمسئول اما ان يكون عالما بعرف تلك البلد او جاهلا به فان كان عالما فاما ان يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد او بجهله به
او يكون شاكا او غير ملتفت وعلى التقادير الاربعة اما ان يعتقد بعلم السائل باصطلاحه او بجهله بها او يكون شاكا او غير ملتفت فالاقسام
ستة عشر فان كان المسئول معتقدا بعلم السائل بعرف البلد حمل على عرف البلد مطلقا وكذا لو كان غير ملتفت فعلم حال ثمانية
من ستة عشر وان كان شاكا في علمه وجهله به فالتوقف مطلقا اي في كل الاربعة وان اعتقد جهله به فان اعتقد بجهله باصطلاحه ايضا قدم عرف
السائل والا فالتوقف مطلقا اي في جميع الثلثة الباقية وان كان المسئول جاهلا بعرف تلك البلد فان اعتقد جهل السائل باصطلاحه حكم على عرف
بلد السائل مع فقد المرجحات الخارجية والا فالتوقف في الثلثة الباقية هذا كله اذا كانا عالمين باصطلاح كل منهما واما لو كان المسئول عالما
بعرف السائل والسائل جاهلا باصطلاح المسئول فهذا ايضا ينقسم الى تلك الاقسام وحكمها حكمها بعينها واما الصور الستة عشر التي
بقيت في صورة كون المسئول جاهلا بعرف السائل مع وقوع السؤال في بلد غيرهما مع علم المسئول بعرفه فحكمها حكم الستة عشر السابقة
بلا تفاوت في شيء من الاقسام فمجموع الاقسام المبين حكمها اربعة وثمانون هذا كله اذا كان مدلول اللفظ الصادر عن الامام عليه السلام
من المقادير والموازين والمساحة وان كان غيرها من الاقسام فالاقسام ايضا بعدد الاقسام السابقة والاحكام ايضا كما سبق لكن بعض
المحمولة على التوقف هنا اكثر كما اذا علم كل منهما بعرف الاخر وكان السؤال في بلد غيرهما مع كونهما عالمين بعرفه مع كون المسئول عالما بعلم السائل
بعرفه وبعرف تلك البلد فالحكم هنا الوقف بخلاف الاقسام السابقة فان الحكم فيها الحمل على عرف تلك البلد ويستخرج احكام الصور بالرجوع
الى بناء العرف ثم ان تلك المذكورات انما هي الاقسام المثمرة والا فالاقسام تترقى الى خمسمائة **ضابطة** اطلاق الفاظ الموازين

. تمام في الحقيقة الشرعية نطلق المتشرعة على كل من تدين بدين الاسلام ولو عاميا والحقيقة الشرعية على كل لفظ استعمله الشارع في المعنى الشرعي بطريق الحقيقة تعيينا او تعيّنا والشارع على جاعل احكام الشرع ومخترعها وهو الله سبحانه لا غير نعم الشارع بمعنى المبين يمكن اطلاقه على النبي وآما التفويض الوارد في الاخبار فمن باب الاذن في بيان الاحكام على طبق الصفات لا جعل الحكم كما مرّ ثم الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها قد استعملت في المعنى الشرعي في لسان الشرع ولو مجازا الا انها باقية على معانيها اللغوية والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج كما عن القاضي تابع

في اطلاق الفاظ المقادير على الناقص

والمقادير على الناقص او الزائد يسيرا هل هو بطريق الحقيقة العرفية او المجاز والمسامحة وجهان وتنقيح البحث يرسم مقامات **الاول** في تشخيص اصل الحقيقية والمجازية والحق انها حقائق في المقادير والموازين المعينة واطلاقهما على ما دون او على ما زاد على سبيل المجاز والمسامحة للتبادر في التام وصحة السلب عن الزائد والناقص وما يترائى في بادي النظر من التبادر وعدم صحة السلب فهو ناش عن القرائن او الغفلة عن الزيادة والنقصان لقلتهما مضافا الى انه لو كان حقيقة فيهما لزم التسلسل فيلزم حصول الامتثال بما بيان مثقال من الحنطة اذا امر بما بيان من منها **الثاني** في انه على فرض الحقيقة في الزائد والناقص هل هي عرفية طارية ام لغوية الحق الاول للاصل فتامل ولكونهما من الغلبة الحاصلة مندرجة قطعا **الثالث** في انه هل يجوز التعدي في التسامح في الشرعيات ايضا لو شككنا في حال العرف وعلمنا بكونهم شاكين في جواز المسامحة وعدم جوازها ام لا بل المرجع هو الاصول اللفظية ام العملية الحق الاخير لعدم الدليل على الجواز وح فهل المرجع الاصول اللفظية ام العملية للشك في حال العرف الحق الاول لان الشك بدوي **الرابع** في انه على فرض مسامحة العرف في الشرعيات بان يقصر في الصلوة في اقل من ثمانية فراسخ يسيرا هل يعتبر مسامحتهم فيها حتى يكون الاحكام متعلقة بما يطلقون الالفاظ عليه مسامحة ام لا يعتبر مسامحتهم ويكون متعلق الاحكام نفس المداليل الحقيقية لتلك الالفاظ فيه اشكال من ان الالفاظ حقايق في المقادير المعينة فيجب حملها عليها والحكم بانها مراد الشارع وعدم اعتبار مسامحة العرف غاية ما في الباب عدم كونهم عاصين في المسامحة لغفلتهم واما الملتفت فليس له المسامحة ومن ان مراد الشارع لو كان هو المعاني الحقيقية مع عدم جواز المسامحة لاجل تعلق الحكم بنفس المعنى الحقيقي لكان اللازم عليه تنبيه العرف والبيان لهم حذرا من الاغراء والتقرير على الخطاء وهو خلاف اللطف فيقوى الاعتبار بمسامحتهم كما عليه جمع من الفقهاء والمختار هو لزوم الاحتياط في المواضع التي ثبت فيها مسامحة العرف مسامحة جلية لتصادم قواعد اللفظية مع القواعد والاصول العملية ايضا لا دليل على اعتبارها هنا فيجب الاحتياط **الخامس** في ان مسامحتهم هل هي ثابتة في الشرعيات ام لا الحق ان العرف يتسامحون في بعض الموارد كالمسافات والموازين الردية **وليعلم** ايضا ان لفظ اليوم له اطلاقات حيث يطلق على المجموع المركب من اربعة وعشرين ساعة وعلى قطعة من الزمان السارية فيها ويشهد بهذين الاطلاقين قول الفقهاء يجب القصر في اربع فراسخ مع الرجوع ليومه لكون مذهبهم كفاية الرجوع في الليالي في لزوم القصر ولو كان مع الذهاب فيها ايضا وعلى ما بين طلوع الفجر الصادق وغروب الشمس وعلى ما بين البياض القريب من طلوعها والبياض الثابت بعد الغروب بمقدار ساعة فما عدا بيسير وعلى ما بين طلوعها وغروبها ولا شبهة في تحقق المجاز في الاطلاقين الاولين وانما الاشكال في الباقي والحق انه حقيقة في الرابع لانه المتبادر عرفا لا غير وكذا لفظ بياض اليوم المتداول في الالسنة ايضا حقيقة فيه ومما ذكر يظهر ورود الاشكال على جماعة من العلماء حيث حملوا اليوم في قوله عليه السلام مسير يوم على يوم الصوم من جهتين احدهما انك عرفت اطلاقات اليوم فكيف حملوا عليه بلا دليل واخريهما انا سلمنا كونه حقيقة فيه ولكن المتبادر من تركيب قوله عليه السلام مسير يوم هو مسير يوم بحسب المتعارف ولا شك ان المتعارف ليس يوم الصوم على ان مسير يوم الصوم ازيد من ثمانية فراسخ



ضابطة في الحقيقة الشرعية وفيها مقامات **الاول** في بيان معنى لفظ المتشرعة والحقيقة الشرعية والشارع فالاول موضوع لكل من يدين بدين الاسلام عالما او عاميا والثاني موضوع لكل لفظ استعملها الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة تعيينيا كان او تعيّنيا والثالث موضوع لمن جعل احكام الشرع واخترعها وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شانه واطلاقه على النبي صلى الله عليه وآله غلط وما يقال من انه زاد في اليومية هيئة ركعتين وانهما فرض النبي ص وانه صلى الله عليه وآله سن غسل الجمعة وانه تعالى فوض بعض الاحكام اليه فمعناه انه فوض بيان الاحكام المخلوقة له تعالى التابعة للصفات الكامنة اليه لما اعطاه الله تعالى من القوة القدسية المدركة للحسن والقبح الذاتيين اللذين هما ملزومان للاحكام المجعولة لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليين لا انه فوض خلق الاحكام الى النبي صلى الله عليه وآله فالتفويض الوارد في الاخبار من باب الاذن في بيان الاحكام بما اعطاه من القوة العاقلة المنزّلة للبيان الاجمالي نعم يمكن اطلاق لفظ الشارع بمعنى المبين عليه صلى الله عليه وآله اما مجازا او على الاشتراك اللفظي ولكن لازمه صحة اطلاقه على الائمة بل على العلماء ايضا الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيان مختص بالنبي صلى الله عليه وآله وبيانهم مختص بالائمة **الثاني** في ان الالفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هل استعملت في غير معانيها اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز ام لا بل كون تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية ومستعملة فيها عند الشرع والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج كما عن القاضي وثمرة هذا النزاع يظهر في اجراء اصل العدم في ماهية العبادات فيمكن على طريقة القاضي اجراء الاصل مط سواء كان الشك في الاجزاء المقومة او غير المقومة او في الشروط بخلاف غير القاضي فانه لا يمكن اجراء الاصل على مذهب الصحيحي مط وكذا على مذهب الاعمي في الاجزاء المقومة واما في غيرها فيجوز مط شروطا كانت او اجزاء للمطلوب والمراد بالجزء المقوم ما ينتفي بانتفائه الاسم وغير المقوم هو ما ينتفي

للاتفاق ولزوم عدم كون الاخرس المنفرد مصليا الا ان يجعل الدعاء اعم من اللفظي والقلبي ولان تقييد المطلق بالمنفصل في الاطرد مجاز الا ان يكون الكاشف عن مجاز التقييد لانه
مبنا في اجرائه الاصل في الاركان ثم تظهر الثمرة بينه وبينهم في اجراء الاصل في الاركان وفي الحمل على المعنى اللغوي بصورة فقد القرينة فيما الا القائل بالحقيقة الشرعية فتامل

بانتفائه المطلوب وان صدق الاسم والشرط وجواز اجراء الاصل مط على مذهب القاضي انه مع الشك في الجزئية والشرطية لا شك في تحقق المهية
اي مهية مدلول اللفظ وصدق الاسم وانما الشك في التكليف والتقييد والاصل يقتضي البراءة والاطلاق بخلاف الصحيحي مطلقا والاعمي
لو كان شكه في الجزء المقوم لعدم تحقق المهية فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم تحقق صدق الاسم واصالة الاشتغال ثم ان تقسيم الاجزاء
الى المقوم وغيره انما هو على مذهب الاعمي لانه على مذهب القاضي لا يكون مدلول اللفظ مركبا حتى يكون له اجزاء وعلى مذهب الصحيحي الاجزاء
كلها مقومات وكذا الشرائط ايض مقومة للمهية وان كانت خارجة لعدم تحقق المهية وعدم صدق الاسم الا بها والفرق بين الجزء المهية
وشرطها بعد اشتراكهما في عدم تحقق المهية بدونهما ان الشرط لو فرض تحقق المهية على خلاف العادة بدونه لتحقق صدق الاسم بخلاف
الجزء مثلا تاثير الفاعل شرط لتحقق الشيء لكن لو فرض تحققه بدون الفاعل لم يضر في صدق الاسم بخلاف الجزء المادي والصوري فان
صدق الاسم بدون تحقق الجزء غير معقول وتظهر الثمرة بين القاضي والقائل بالحقيقة الشرعية انه في صورة تجرد اللفظ عن القرينة
يحمل على المعنى اللغوي عند القاضي وعلى المعنى الشرعي عند القايل بالحقيقة الشرعية ثم ان الاصل في هذا النزاع مع القاضي لان الاصل
عدم النقل وعدم ثبوت الاستعمال في المهية المخترعة فتامل وكذا الاصل العملي معه لان قوله في محل الشك في الشرطية والجزئية مستلزم
نفي التكليف باصل البراءة بخلاف غيره والجواب عن القاضي اولا باتفاق الامامية وغيرهم على ان للشارع في تلك الالفاظ استعما
في المهيات المخترعة وهذا الوفاق لو لم يفد القطع فلا اقل من الظن الذي هو حجة في الموضوع المستنبط وثانيا ان لازمه عدم كون
الاخرس مصليا اذ لم يكن مقتديا اذ الصلوة لغة اما بمعنى الدعاء والاتباع وليس فيه شيء منهما مع انه في العرف يصدق عليه
المصلي الا ان يقال ان الدعاء اعم من اللفظي والقلبي وتبادر خصوص اللفظي عند الاطلاق تبادر اطلاقي لعدم صحة سلب عن القلبي
وثالثا بان المجاز والاستعمال في الماهية المحدثة المركبة لازم على مذهب القاضي ايضا لانه قايل بحصول التقييد في المعنى اللغوي وان
الشروط قيود خارجية كما مر فنحن نقول ان اصح الاقوال في تقييد المطلقات ان ما كان التقييد فيه منفصلا وكان المطلق متعلقا بالتكليف
كقوله اقيموا الصلوة ونحوه فهو موجب لمجازية المطلق وكاشف عن ارادة الخاص من لفظ الصلوة في المثال مطلق الدعاء ثم اريد
من الالفاظ المثبتة للتقييد الخصوصية لزم النسخ وهو خلاف الاجماع فيجب ان يكون تلك الالفاظ المثبتة للتقييد كاشفة عن ارادة
الخاص من لفظ المطلق فيكون لفظ الصلوة مجازا مستعملا في المعنى الخاص المركب المخترع فتامل الا ان يقول القاضي انه اسلم هذا القسم
من الاستعمال المجازي المسبب عن التقييد للمطلق لكن لا اسلم المجازي الذي يدعيه الجمهور اعني الاستعمال في المعاني المحدثة بالجملة استعما
مجازيا خارجا عن التقييد وعلى هذا يترتب الثمرة التي جعلناها بين القاضي والجمهور لانه يمكن عنده اجراء الاصل في الاجزاء وان كانت
مقومة لان المراد من اللفظ عنده هو الدعاء المقيد فكل قيد ثبت بالدليل اخذ به والا دفعه بالاصل كساير المطلقات بخلاف غيره فانه لا
يمكنه اجراء الاصل اذا كان الشك في الجزء المقوم وان كان اعميا ايضا للشك في حصول المهية ايضا مع اصالة بقاء الاشتغال والجواب
الحقيقي عن القاضي هو الاول اي الاتفاق المفيد للقطع بواسطة القرائن الخارجية **الثالث** انه بعد ثبوت استعمال الشارع تلك الالفا
في المهيات المخترعة هل هو من باب الحقيقة او المجاز فيه اقوال قول بثبوت الحقيقة بالوضع التعيني واخر بالوضع التعييني وثالث بعدم ثبوت
الحقيقة مطلقا ورابع بثبوتها في الفاظ العبادات وعدم ثبوتها في المعاملات **وخامس** بثبوتها في الالفاظ المتداولة عبادة كانت
ام معاملة وعدم ثبوتها في غيرها **وسادس** بالعدم في زمن النبي مطلقا والثبوت في زمن الصادقين عليهما السلام **وسابع**
بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وغيرها في زمن الصادقين عليهما السلام **وثامن** بثبوت الحقيقة في بعض
الالفاظ في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفي بعض اخر في زمن الحسنين ع روحي فداهما **وتاسع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن
النبي صلى الله عليه وآله في بعض اخر في زمن الحسنين ع وفي بعض اخر في زمن الصادقين عليهما السلام وهكذا وبعض اخر لم يصر حقيقة الى الان وهذا القول
عن بعض متاخري المتاخرين **والحق** عندنا التفصيل بين الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة فما يكون استعماله في الكتاب والسنة في المعنى
الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي حملناه في كلام الشارع على المعنى الشرعي وما لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وان كان استعماله
في خارج الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي فيحمل على المعنى اللغوي لعدم ثبوت الحقيقة فيه والفرق بين مختارنا و
بين القول الخامس ان النسبة بين الالفاظ المتداولة والالفاظ التي يكون استعمالها في المعنى الشرعي اكثر من الاستعمال في المعنى اللغوي في
خصوص الكتاب والسنة عموم من وجه اذ اللفظ قد يكون متداولا في الخارج مع ان استعماله في المعنى الشرعي في الكتاب والسنة لا يكون اكثر
استعماله في المعنى اللغوي وقد يكون بالعكس وقد يجتمعان فالنسبة بين القولين ايضا بحسب الموارد عموم من وجه اذا عرفت ذلك فاعلم انهم
ذكروا ان فائدة النزاع تظهر في الفاظ الكتاب والسنة فان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك الالفاظ عند تجردها عن القرائن

ثم بعد ثبوت استعمال الشارع فهل كونه بالوضع في كل الالفاظ تعيينا ام تعينا او في الفاظ العبادات خاصة او في الالفاظ المتداولة خاصة او في زمن الصادقين مطلقا او في
الالفاظ المتداولة في زمن النبي وفي غيرها في زمن الصادقين او عدم الوضع مطلقا وجوه والحق ان ما كان من تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة غلب استعمالها في المعنى الشرعي
من اللغوي حملناه عند فقد القرينة عليه الا لا لبناء العرف والمتمسك للاثبات المطلق باللطف لشدة الحاجة وعدم تجشم القرائن كثيرا او بالاستقراء في احوال المصطلحين
الواضعين المقتضي لحصول الوضع تعيينا او بان ثبوتها في بعض الالفاظ كالصلوة قطعي وبتم في غيره بالاجماع المركب لان التفاصيل لم تكن وانما نشأت من المتاخرين والقلب يضمه الاصل

واضح الفساد تأمل

على المعنى اللغوي وان قلنا بثبوتها بالوضع التعييني حملناه على المعنى الشرعي مطلقا او بالوضع التعيني فلا يخ اما ان يكون زمن صدور الخطاب
وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين او مجهولين او احدهما معلوما والاخر مجهولا وعلى الاول حمل على المعنى اللغوي ان كان زمن
حصول الوضع التعيني موخرا وعلى الشرعي ان كان مقدما وفي المجهولين يتوقف لتعارض اصالة تاخر الحادث مع فقد المرجح وعلى فرض معلومية
زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي لاصالة تاخر الوضع وفي عكسه يحمل على الشرعي لاصالة تاخر صدور الخطاب عن الوضع
وهكذا قرروا الثمرة وفيه اولا ان هذا التفصيل بعينه جار في التعييني ايضا فما وجه تخصيص التفصيل بالتعيني والحكم في التعييني بالحمل على
المعنى الشرعي على الاطلاق مع احتمال تاخر الوضع التعييني عن جملة من الاستعمالات وثانيا ان حمل الفاظ الكتاب بناء على ثبوت الحقيقة
الشرعية على المعنى الشرعي انما يصح لو كان الواضع لتلك الالفاظ هو الله تعالى ولو كان هو النبي صلى الله عليه وآله فلا يصح الا حمل الالفاظ التي
عليه ويمكن الجواب عن الاول بان الذي يظهر من تتبع احوال الواضعين انهم اذا ارادوا ان يضعوا لفظا لمعنى بالوضع التعييني قدموا الوضع
على الاستعمال حذرا عن اللغوية فاذا كان الوضع مقدما على نفس الاستعمال فلا احتياج الى التفصيل المذكور في حمل اللفظ على المعنى الشرعي
على القول بثبوت الوضع التعييني وعن الثاني بان الواضع لتلك الالفاظ للمعاني الشرعية وان كان هو الرسول صلى الله عليه وآله لكن يحمل
الفاظ الكتاب ايضا على المعاني الشرعية لكون الكتاب نازلا باصطلاحه اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الدليل على المختار وهو ثبوت الحقيقة
في الالفاظ الغالبة الاستعمال في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وعدمها في غيرها فيحمل غيرها على المعنى
اللغوي عند عدم القرينة وثبوتها في الاول انما هو بالتعين فيحمل تلك الالفاظ الواردة الغالبة الاستعمال على المعاني الشرعية في الكتاب
والسنة عند عدم القرينة هو بناء العرف الا ترى ان الاطباء مثلا في زماننا لو تتبعوا كتاب افلاطون ووجدوا اللفظ الفلاني في كتابه
مستعملا في المعنى المصطلح عندهم كثيرا وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد ثم حصل لهم الاشتباه في مورد في ان مراده هل هو المعنى
المصطلح عندهم ام غيره بان لم يعلموا انه كما يكون حقيقة الآن في المعنى المعهود عندهم هل كان حقيقة فيه ايضا في الصدر الاول كزمان افلاطون
ام لا فلا شك انهم يحكمون باتحاد هذا الزمان مع الصدر الاول فيحملون هذا اللفظ في كل مورد مجردا عن القرينة على مصطلح الاطباء وكذا
حال اهل التواريخ والامثلة كثيرة فلاحظ احتج المثبتون على الاطلاق بوجوه **الاول** ان من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية
تسهيلا لابراز ما في الضمير ففيما نحن فيه نقول المقتضي للوضع وهو شدة الحاجة وتوفر الدواعي موجود فمقتضى اللطف ان يضع الشارع



تلك الالفاظ لتلك المعاني حتى لا يحتاج الى تجشم القرائن كثيرا وفيه ان اولا هذا الدليل لو تم ظني ليس بحجة في الموضوع المستنبط كما سيجيء
وثانيا ان تجشم القرائن كثيرا على فرض عدم الوضع انما هو فيما كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي واما في العكس فيجب عدم
النقل عن اللغوي لما ذكر من لزوم تجشم القرائن الكثيرة وفي صورة تساوي الاستعمال في اللغوي والشرعي لا مرجح في البين اصلا للنقل
بعد معلومية فلا وجه للاطلاق هذا الحكم **الثاني** الاستقراء الذي هو اقوى ادلتهم بيانه انا وجدنا ان اهل كل عرف خاص كالنحوي وغيره
واهل كل صنعة وحرفة اذا ارادوا استعمال اللفظ في اصطلاحهم في غير المعنى اللغوي يضعون ذلك اللفظ اولا لذلك المعنى ثم يستعملونه
فيه فاللفظ من الاستقراء في حال الواضعين نظن بثبوت الوضع من الشارع تعيينا وفيه اولا انا لا نسلم الاستقراء بانا وجدنا بانهم على
استعمال تلك الالفاظ فيما اصطلحوا عليه مجازا حتى بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الايام ومقتضى تاخر الحادث وهو الوضع ايضا ذلك
فكذا الشارع لالحاق الظن المشكوك بالغالب فهذه الالفاظ موضوعة عنده لهذه المعاني تعينا وثانيا انه مسلم فيما كثر استعماله
لا مط فالدليل اخص من المدعى **الثالث** انا قاطعون بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ كالصلوة والصوم بحكم الوجدان ونتم
في الباقي بالاجماع المركب عدم القول بالفصل اذ القول بين القدماء منحصر في الاثبات والنفي المطلقين وانما نشأت تلك التفاصيل
من المتاخرين ولا يمكن القلب بعدم ثبوتها في الالفاظ النادرة الاستعمال لاصالة تاخر الحادث وفيما بقي بالاجماع المركب لان احد
شطري اجماعنا ثابت بالقطع وشطري هذا الاجماع هو الاصل فكيف يعارض القطع وفيه اولا منع عدم القول بالفصل بين القدماء وعدم
الوجدان لا يدل على العدم الوجود وسلمنا انحصار قولهم في اثنين ولكن من اين علمت ان احدهما الاثبات المطلق والاخر النفي المطلق وليس
احدهما قول للفصل وثانيا سلمنا اتفاق القدماء على القولين المذكورين لكن الاجماع المركب حجة من باب الكشف والوصف لا التعبد
والوصف فيما نحن فيه على الخلاف لما نرى من بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغير المتداولة النادرة الاستعمال **الرابع**
انه لا شك في ثبوت مسميات تلك الالفاظ في الامم السابقة بل يظهر من بعضها ثبوتها في زمن الجاهلية عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى
ثبوت الحقيقة في تلك المعاني قبل البعثة فكيف بعدها وبعد انتشار الشريعة لا يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية
عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير تلك الالفاظ بل نقطع بذلك لان لغتهم غير العربية والتمسك بقوله تعالى واوصاني بالصلوة

اذ ثبوت مسميات بعض تلك الالفاظ فى الامم السابقة والظاهر انهم كانوا يعبرون عنها فى لسان العرب بتلك الالفاظ ولم يحصل فى شرعنا اختلاف فى المعنى بحيث يوجب اختلاف الوضع
ولم يجد مفصلا بين الالفاظ من تلك الجهة وبذهاب المشهور الموجب للظن فى الموضوع المستنبط بل استفاضة نقل الاجماع على الثبوت وعلى الحمل على المعنى الشرعى او بان اهل العرف العام والمتشرعة
يحملون تلك الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة وغيرها بمجرد سماعها على المعنى الشرعى مدفوع بان الحمل اللغوى حجة فيتحتم القرائن كثيرا انما يلزم اذا كان الاستعمال فى المعنى الشرعى اكثر
من اللغوى لا فى العكس فانه بالعكس ولا مع التساوى ومعه المرجح وبان الاستقراء انما يتم فيما اكثر استعماله لا مطلقا بل مقتضى الاستقراء تأخر الحادث لكون الوضع حاصلا من كثرة الاستعمال
لا التعيين وبان وجود القول بالفصل بين القدماء مشهود عدم الوجدان لا يدل على العدم ثم انحصار القول بينهم فى الاثبات المطلق والنفى المطلق ثم ظل احد القولين منهم بعد تسليم

مردود بان هذا نقل المعنى لا انا نقول ان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعانى بالعربية عبروا عنها بتلك الالفاظ وهذا كاف فى
ثبوت التسمية قبل البعثة فان قلت سلمنا ذلك اى حصول التسمية والوضع فى الامم السابقة لكن ذلك لا يستلزم الحقيقة بالمعانى الثابتة
فى شرعنا لاختلاف الكيفية قلنا واذا ثبت الوضع فى السابق ثبت فى شرعنا ايضا لعدم حصول الاختلاف المغير للوضع فان لفظ الصلوة
موضوع فى السابق للامر القابل لهذا الاختلاف الغير المغير لاصل الموضوع لو اذا ثبت فى لفظ الصلوة ثبت فيما عداه بالاجماع المركب
اذ لا مفصل من تلك الجهة اى بين الالفاظ التى كانت مسمياتها قبل شرعنا وغيرها وفيه اولا ان عدم الاختلاف اى عدم اختلاف الوضع
باختلاف الكيفية ثم وثانيا منع الاجماع المركب لاحتمال وجود المفصل بل لا معنى للتمسك بالاجماع المركب فى المسئلة التى ترتقى اقوالها الى
هذا المبلغ وثالثا سلمنا لكن يمنع حجيته كما مر **الخامس** ذهاب المشهور الى ثبوتها وهو موجب للظن فى الموضوع المستنبط وهو حجة
فيه بل القول بالنفى شاذ وعن الامدى والرازى والشيخ الطوسى وابن زهرة وغيرهم الاجماع على الثبوت والحمل على المعنى الشرعى فى بعض الالفاظ
وليس هذا الا لعدم الاعتناء بالمخالف وفيه اولا ان الوصف غير حاصل من الشهرة بل هو فى جانب التفصيل الذى اخترناه لبناء العرف
عليه فالشهرة هنا ليست حجة وثانيا بانهم ادعوا الاجماع على الحمل على المعنى الشرعى وهو غير الوضع **السادس** ان اهل العرف العام
والخاص من المتشرعة بنائهم على حمل تلك الالفاظ بمجرد سماعها على المعانى الشرعية سواء وقعت فى الكتاب والسنة ام غيرهما فهذا يكشف
عن صيرورتها حقايق فى تلك المعانى فى زمن الشارع وفيه اولا ان دعوى بناء العرف على ذلك مطلقا ممنوع نعم ذلك مسلم عند عدم التفاتهم
الى الالفاظ تفصيلا واما بعد التفاتهم الى ان بعضها كثير الاستعمال فى لسان الشرع فى تلك المعانى وبعضها نادر الاستعمال فليس بنائهم
على ذلك وثانيا ان غايتهما فى الباب كون بنائهم على الحمل وهو اعم من الوضع الذى هو محل النزاع فيما نحن فيه **احتج** النافون بعد اصالة
عدم الوضع تعيينا وتعينيا بوجهين **الاول** ان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لهم لنقل
الينا لمشاركتنا معهم فى التكليف ولو نقل لكان اما بالتواتر فليس بموجود لوجود الخلاف واما بالاحاد فلا تفيد لان الواحد لا يفيد الا
الظن وهو ليس بحجة فى المسئلة الاصولية واذا بطل التالى بطل المقدم **الثانى** انه لو وضع لها لكانت تلك الالفاظ غير عربية لان العربى
فرع الوضع فيها ولو كانت غير عربية لكان القران غير عربى لاشتماله عليها وهو باطل للاية الشريفة انا انزلناه قرانا عربيا والجواب عن الاول
اى الاصل ما اندفاعه بالادلة الاجتهادية الدالة على الثبوت فى متكرر الاستعمال وعن الثانى اولا بمنع الملازمة الاولى ان اراد من البيان
تصريح الشارع بالوضع ضرورة ان تكليف الحاضرين بمضامينها يحصل بافهامهم المراد منها ببيد والقرائن ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة
لان المقصود منه بيان المراد وهو يحصل بالترديد بالقرائن فتامل وثانيا بمنع الملازمة الثانية ان اراد من البيان غير التصريح لا سند
تلك الملازمة المشاركة فى التكليف وهى لا يقتضى النقل بل يقتضى وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع فى تحصيل العلم بما كلفوا به فان علمنا
والا سقط التكليف عنا ورجعنا الى الاصول الفقاهتية العملية ولا يقتضى ذلك نقل التكليف الينا والا لعم الكل ولكانت الاحكام باسرها
معلومة لكل المكلفين على ان غاية ما يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف الثابت لا يقتضى حصول الامتثال به هذا كله اذا كان مراد
المستدل من اشتراكنا معهم الاشتراك بحسب الظاهر اى فيما فهمنا انه كان تكليفا لنا فهمنا وان اراد اشتراكنا معهم فى التكليف بحسب الواقع فاصل
المشاركة ممنوع وثالثا بمنع الملازمة الثالثة الضرورية ان النقل الينا ليس منحصرا فى التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد والقرائن
لا يقتضى الا مطلق الوصول الينا لا الوصول بطريق النقل ورابعا بمنع بطلان التالى فى قوله الينا لكان اما بالتواتر او الاحاد لانا نختار نقله
بالتواتر وتحقق التواتر لا يوجب انتفاء عدم الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بشروط مذكورة فى محلها فربما كان الشرط حاصلا
لاحد دون اخر فيحصل الخلاف وخامسا بمنع بطلانه ايضا ما بانا نختار النقل بالاحاد فانه قد يفيد العلم بالقرائن ولا ينحصر افادته الظن سلمنا لكن
المسئلة من الموضوع المستنبط كالمسائل الاصولية فيكتفى فيها الظن اتفاقا سلمنا ان المسئلة اصولية ولكن لا نم لزوم العلم فى كل مسئلة
اصولية وسادسا ان هذا الدليل لو تم افاد نفى الوضع التعيينى لا التعينى الناشى من كثرة الاستعمال مع ان الكلام فى مطلق الوضع وعن
الثالث اولا بالنقض لاشتمال القران على الالفاظ الغير العربية من الهندى والرومى والفارسى كالمشكوة والقسطاس والسجيل وثانيا
بان هذا انما يتم لو لم يكن واضع اللغات هو الله تعالى والا فلا اذ المعتبر فى كون اللفظ عربيا ليس هو وضع العرب بل استعمالهم اياه وهو حاصل
لان العرب كانوا يتكلمون بتلك الالفاظ بعد وضع الشارع اياها لها وثالثا بمنع الملازمة الاولى لانها مسلمة لو لم يكن المعنى المستعمل
فيه اللفظ موضوعا له بوضع العرب فقط لا حقيقة ولا مجازا واما اذا كان موضوعا له بواحد منهما فلا وما نحن فيه كذلك لان رخصة
استعمال اللفظ فى معنى اخر سوى الموضوع له اللغوى لعلاقة بينهما حاصلة فيكون تلك المعانى ايضا موضوعا لها لتلك الالفاظ لغة
لكن بالوضع المجازى وفيه انه يتم لو كان استعمال الشارع اياها فى تلك المعانى بعنوان المجاز وليس كذلك والحق منع الملازمة من باب

لاختصاص قولهم فى اثنين فيه
المفصل ثم حجية الاجماع المركب
مع عدم الكشف ممنوع فانا
نرى بناء العرف على عدم ثبوت
الحقيقة فى الالفاظ النادرة
الاستعمال ثم بان عدم اختلاف
الوضع باختلاف الكيفية ثم ثم
وجود الاجماع المركب فى باطل
وحجيته ثم كما مر وبان الوصف
من الشهرة بعد ما عرفت من
طريقة العرف غير حاصل ونظر
الاجماعات على الحمل على المعنى
الشرعى لا يدل على الوضع وبنا
العرف العام او المتشرعة على
الحمل على المعنى الشرعى مطلقا
بعد التفاتهم الى كثرة الاستعمال
وندرته ثم مع ان الحمل اعم
من الوضع ولو سلمنا ان الثابت
المطلق بالاصل فهذا اندفع بما
او بان الشارع لو وضعها
لبينها للحاضرين لكونهم فيه
بمضامينها ولو بينها لنقل
الينا لمشاركتنا معهم فى التكليف
ولو نقل لكان اما بالتواتر وليس
فيه وجود الخلاف او بالاحاد
فلا تفيد الا الظن الذى ليس
بحجة فى المسئلة الاصولية ففيه
منع الملازمة الاولى ان اراد
من البيان تصريح الشارع
بالوضع لامكان تفهيم المراد
بالترديد والقرائن والثانية
ان اراد من البيان غير التصريح
اذ المشاركة لا تقتضى النقل
الينا والا لعم الكل علمنا بالاحكام
والمشاركة انما تقتضى
استفراغ الوسع فى تحصيل
العلم بما كلفوا به فان علمنا
علمنا والا رجعنا الى الاصل
على ان غاية ذلك ما يجب عليهم
التبليغ والتكليف بالشىء
لا يقتضى حصوله مسافا الى
منع الملازمة الثالثة اذ لا
يختص النقل فى التواتر والاحاد
لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد

والى ان التواتر لا ينافيه وجود الخلاف والاحاد قد تفيد العلم وان الظن في الموضوع المستنبط كاف عن جعفر وان صدق لو تم لنفي التعيين لا التعين او بلزوم كون تلك الالفاظ غير عربية اذ العربية فرع الوضع في لغة العرب فيلزم كون القرآن غير عربي لاشتماله عليها وينافيه قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا بنفسه بعد النقض بمثل المشكوة وعلى تقدير تماميته اذا كان الواضع هو الله سبحانه منع الملازمة الاولى اذ المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة العربية لمعانيها اللغوية وان ارتد الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام المنقولة من المعاني اللغوية عربية وثانية اذ المراد انه عربي الاسلوب مع منع بطلان التالي والضمير في الآية الكريمة اما راجع الى السورة بتأويل المنزل والى بعض القرآن والقرآن يصدق على البعض حقيقة ثم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون المعنى الشرعي اقرب المجازات لثبوت الحقيقة عند المتشرعة

الالفاظ الى اللغات انما هو بحسب كلاتها بالوضع فيها كما زعم المستدل بل المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة العربية المعاني اللغوية وان ارتد الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام الشخصية التي تكون غلبها منقولات لغوية عربية مع انه لو بقيل به احد الا ما كان غير عربي في الاصل ورابعا بمنع الملازمة الثانية لان المراد من كون القرآن عربيا كونه عربي الاسلوب فلا يضر وجود لفظ غير عربي فيه كما لا يضر في فارسية الكتب الفارسية اشتمالها على اللفظ العربي وخامسا بمنع بطلان التالي والضمير في الآية الكريمة راجع اما الى السورة بتأويل المنزل واما الى بعض القرآن ولا تم ارجاعه الى الكل لان القرآن يطلق على السورة والآية حقيقة كما يطلق على الجملة لان له وضعين احدهما اللفظ المنزل على وجه الاعجاز وبهذا المعنى افراده منها السورة ومنها البعض والآخر مجموع ما بين الدفتين **الرابع** من المقامات انه على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هل يكون تلك المعاني الشرعية من اقرب المجازات حتى يحمل اللفظ عليها عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي ام لا وكذا العكس واما في الاول فذهب المحقق الخونساري رحمه الله الى عدم كون المعنى الشرعي اقرب المجازات فيكون اللفظ عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي مجملا والاقوى انه من اقرب المجازات فيحمل اللفظ عليه وتظهر ثمرة الخلاف في الالفاظ التي لا نقول فيها بالحقيقة الشرعية وقامت القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فنحملها على المعنى الشرعي كلفظ نجس في قوله تعالى المشركون نجس فان المراد منه ليس معناه اللغوي اي الكثافة لان كثيرا منهم في غاية النظافة والنزاهة فنحن نحمله بمجرد تلك القرينة على ارادة المعنى الشرعي مجازا لانه اقرب المجازات اذ لا ريب ان تلك الالفاظ في تلك المعاني الشرعية حقائق عند المتشرعة فتلك الالفاظ في زمان الشارع لا تخ اما ان كانت اظهر في تلك المعاني او كانت اظهر في غيرها او يكونا متساويين فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني والثالث فيستبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل فان حقيقة اكثرها ثابتة في زمن الصادقين ع واما في الثاني اي العكس فقيل بكون المعنى اللغوي من اقرب المجازات المعنى الشرعي فيحمل اللفظ عليه عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان تلك الالفاظ قبل نقلها الى المعنى الشرعي كانت ظاهرة بل نصا في المعنى اللغوي بالنسبة الى المعاني الاخر حتى المعنى الشرعي فاذا نقلت الى المعنى الشرعي ارتفع الظهور بالنسبة الى هذا المعنى الشرعي المنقول اليه واما بالنسبة الى المعاني الاخر فالاصل بقاء اظهرية المعنى اللغوي فيها بالنسبة الى تلك الالفاظ كما كانت قبل النقل وفيه ان الظهور كان مسببا عن الوضع للمعنى اللغوي فاذا ارتفع الوضع ارتفع الظهور وقيل بعدم كونه اقرب المجازات فيكون مجملا والاظهر التفصيل فان علم صدور اللفظ في زمان الشارع حمل على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في المعنى اللغوي في ذلك الزمان القليل بحيث يصير مساويا مع المعنى الاخر وان كان صدوره بعد مضي زمان طويل من النقل كان مجملا **ضابطة** بعد تحقق تصرف الشارع في تلك الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل او المجاز فلا بد من ان يعلم ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما هو ومن المعلوم ان العلم بمراده لا يحصل من ميزان ما من نص من جانبه او اجماع او غيرهما كما ان العلم بالحقيقة والمجاز لا يحصل الا من ميزان كالنص او الاستقراء ونحوهما من العلائم ولا ريب ان الحقيقة المتشرعة ميزان العلم بمراد الشارع فكلما كان لفظ الصلوة مثلا حقيقة فيه عند المتشرعة فهو ما استعمل الشارع فيه لفظ الصلوة ولا ريب ان هذا فرع اتحاد زمان المتشرعة مع زمان الشارع اذ لو كانا متغايرين لم يكن الحقيقة المتشرعة ميزانا لمراد الشارع فلا بد اذن من صرف الهمة الى بيان ان زمان الشارع متحد مع زمان المتشرعة ام لا فنقول لو قلنا بكون استعمال الشارع بطريق التقييد كما قاله القاضي فالاصل المغايرة بين الزمانين فيحكم ان مراد الشارع من الصلوة الدعاء فكلما ثبت اعتبار قيد فيه اخذنا به والا طرحناه فلو شككنا في جزء او شرط نفينا وجوبه باصالة عدم التقييد فيكون لفظ الصلوة ح حقيقيا بالاصل ولا يجري ح نزاع الصحيحي والاعمي لتساويهما في اجراء اصل العدم على هذا القول فلا يترتب على النزاع في مسئلتنا هذه ثمرة فان قلت يمكن اثبات اتحاد الزمانين بالاجماع المركب فكل من قال بالتقييد قال ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما صارت حقيقة متشرعة فيه مضافا الى اصل التشابه في الازمان فمتى علمنا بصيرورة تلك الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في الهيئة المخترعة المركبة من اجزاء وشرائط حكمنا بانها ايضا مراد الشارع من تلك الالفاظ لتشابه الازمان قلنا لم يثبت الاجماع المركب على ان كلما اعتبر قيدا في زمان الشارع اعتبر جزء في مفهوم اللفظ في زمان المتشرعة عند الاعمي فان الاجماع المركب ح من هيهنا ظهر بطلان اصالة تشابه الازمان ايضا لثبوت المغايرة بما ذكر ولو قلنا بالمجازية حكمنا باتحاد الزمانين للوجهين المذكورين الا ان كل من قال بان الشارع استعمل تلك الالفاظ في المعاني الجديدة مجازا قال ان المستعمل فيه ما يفهم منها عند المتشرعة حقيقة وثبوت الاجماع المركب هنا وفاقي ظاهر ولان تلك الالفاظ صارت حقائق عند المتشرعة في المعاني الجديدة بطريق التعيين لغلبة الاستعمال لظهور ان الوضع التعيني مسبوق بالاستعمالات المجازية ومن البعيد في الغاية ان يكون تلك الاستعمالات المجازية مغايرة للحقيقة

حقيقية اكثرها ثابتة في زمان الصادقين ع ذلك يكشف عن ان تلك المعاني المجازية كانت اظهر من غيرها من المجازات اللغوية اذ لو كان غيرها اظهر او مساويا لبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل وعلى القول بالثبوت يكون المعنى اللغوي اقرب المجازات لاستصحاب ظهوره بالنسبة الى سائر المعاني الا ان يدفع بارتفاع سببه وهو الوضع والحق انه ان علم صدور اللفظ في زمن الشارع حمل مع قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في الزمان القليل او بعده في زمان طويل فيحمل ثم انهم ذكروا ان ثمرة النزاع في اصل المسئلة انه على القول بعدم الثبوت يحمل تلك الالفاظ اذا وردت في الكتاب والسنة مجردة عن القرينة على اللغوية وعلى القول بالثبوت بالوضع التعييني على الشرعية او التعيني في معلوم منه تاريخ صدور الخطاب بعد حصول الوضع ولو بضميمة اصالة تأخر الحادث ويحمل على م ضد ومع جهلهما يتوقف لتعارض الاصلين وفقد المرجح ولو قيل هذا التفصيل يجري في التعييني ايضا لامكان تأخره عن بعض الاستعمالات مع انه لو كان الواضع هو النبي ص لا يحمل الفاظ الكتاب عليه قلنا ان الاستقراء في احوال الواضعين يقضي بتقديم الوضع على كل الاستعمالات حذرا من اللغوية وان الكتاب نزل باصطلاح النبي ص

ثم ان الثمرة ... في الصلوة ... زمان الشارع ... من الصلوة في ... الشارع ... [illegible]

تذنيب في الصحيح والأعم بعد اتفاقهم على تصرف الشارع في تلك الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل او المجاز اختلفوا في ان المراد منها الصحيح او الاعم ولا ريب ان حقيقة المتشرعة مبيّن للمعلم بمراد الشارع فكلما كان اللفظ حقيقة فيه عند المتشرعة كان هو المستعمل فيه اللفظ عند الشارع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية اما الظهور مركب الاجماع او لاقتضاء الوضع التعييني ذلك لبعد مغايرة الاستعمالات المجازية للحقيقة الثابتة من كثرة الاستعمال الحاكية على القول بالثبوت للوجهين مع الاولوية بالنسبة الى المجاز ثم على التقييد لا يجري نزاع الصحيح والاعم لشارية بها في اجراء اصل العدم وحصول البيان فلا يترتب عليها النزاع ثمرة وظهر من ذلك ان هذا النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يرجع الكلام الى تعيين اقرب المجازات واشيعها ويكفي في صدق الاسم الحقيقة في الجملة ولو عند المتشرعة اما تعيين الاقرب الاعتباري بالاصل وتحصيل معرفة المناسبة بذلك فهو فرع اعتبار القرب الاعتباري ثم المراد بالاعم ما يكون بطريق التعيين كما يشهد به الطبع المستقيم فالظاهر اتحاد الزمانين وتشابههما ولعل هذا البعد سر تحقق الاجماع المركب فان قلت لا اجماع مركبا من البين لان الشارع اعتبر السورة في الصلوة مجازا وليست جزءا منها عند الاعمي الا ان نعلم ان القدر المسلم هو اعتبار السورة فيها في زمن الشارع في الجملة واما كونها بطريق الجزئية فلا نعم لو ثبت اعتبارها فيها بالمجاز عند الشارع بطريق الجزء لزم ان يكون جزءا حقيقة الان ولكن لم يثبت ذلك عند الاعمي بل عنده يكون السورة جزء المطلوب لا الماهية من حيث هي ولا يجري هذا الجواب في صورة التقييد اذ على التقييد كما اعتبر الشارع قيد الصلوة وجب اثبات جزئيته عند المتشرعة ان اريد التمسك بالاجماع المركب فبين القولين بون بعيد واذا ظهر اتحاد الزمانين على المجازية فلا يمكن الحكم بالبيان واجراء اصل العدم بقاعدة الاقربية الاعتبارية بل لا بد من ملاحظة الحقيقة المتشرعة فان كانت مبيّنة من كل وجه حكم بان زمان الشارع كذلك ولا نزاع ح بين الصحيحي والاعمي يحمل كل اللفظ على معناه المبين وان كانت مجملة من بعض الوجوه كما لو اختلف في عرف المتشرعة في ان السورة داخلة في الصلوة فتكون مرادة للشارع ام لا جاء نزاع الصحيح والاعم وذهب كل فريق الى ما هو لازم من البراءة والاشتغال ولو قلنا بالنقل حكمنا باتحاد الزمانين ايضا للوجهين المذكورين مع الاولوية بالنسبة الى المجازية ومما قررناه من ثبوت الاتحاد على القولين ظهر ان النزاع يجري في صورة القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ايضا كما يجري على القول بثبوتها وما قيل من ان مبناء نزاع الصحيح والاعم على القول بالحقيقة الشرعية لظواهر اطلاق عباراتهم من ان الفاظ العبادات اسامي للصحيح او الاعم المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ولان نزاع نفاة الحقيقة الشرعية في هذا المقام لو وقع لكان مرجعه الى النزاع في ان تلك الالفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشرع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشرع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ في الاعم من الصحيح بل في خصوص الفاسدة مما لا شك فيه للمتتبع فهو مدفوع بان المتبادر من الاسم وان كان هو اللفظ الموضوع لكن مقتضى ذلك انما هو موضوعية في الجملة ولو عند المتشرعة فللفريقين النزاع في انها عند المتشرعة اسامي للصحيح او الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فيجري النزاع ح على المذهبين الا ان نزاع المثبتين للحقيقة الشرعية في تعيين الموضوع له ونزاع النافين لها في تعيين المعنى المجازي المستعمل فيه في زمن الشارع وبان نزاع النافي بعد القطع باستعمال الشارع تلك الالفاظ في المعنيين مجازا انما هو في ان اي المجازين كان اقرب واشيع حتى يحمل اطلاق كلمات الشارع عليه وانما الاقرب والاشيع هو ما صار حقيقة عند المتشرعة بكثرة الاستعمال كما اشرنا فلا بد للنافي من معرفة ان ما صار حقيقة عند المتشرعة هو الصحيح ام الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فظهر مما ذكر ان نزاع الصحيح والاعم جار على المذهبين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وان الحقيقة المتشرعة كاشفة عن مراد الشارع على القولين من النقل والمجازية وان النزاع يجري على مذهب الاشتغال واصل العدم

واعلم انه مع ذلك ايضا يمكن دعوى اختصاص ثمرة النزاع على القول بالحقيقة الشرعية لا المجازية وان جرى النزاع على القولين فيكون الصحيحي كالاعمي في اجراء اصل العدم على القول بالمجازية وذلك لانه يمكن بيان مراد الشارع من تلك الالفاظ ببيان زمان المتشرعة وان كان استعماله بطريق المجاز كذا يمكن بيان ما هو مجمل الان عند الصحيحي ببيان زمان الشارع بمعنى جعل بيان زمان الشارع دليلا لما هو مجمل الآن مثلا لو شك في جزء حكم بعدم الجزئية وبان المستعمل فيه عند الشارع هو ما سوى ذلك الشيء المحتمل جزئيته بقاعدة الاقربية لان الاقرب الى المعنى اللغوي اعني الدعاء والصلوة الغير المشروطة بالسورة فارتفع اجمال عرف المتشرعة ببيان زمان الشارع بقاعدة الاقربية فلا فرق بين الصحيحي والاعمي على القول بالمجازية في اجراء اصل العدم وان الفرق بينهما منحصر بصورة النقل الا ان يمنع اعتبار القرب الاعتباري ولو سلم في الجملة فلا نسلم في خصوص المقام اذ لو كان القرب الاعتباري معتبرا لوصل الينا من الشارع واذا لم يكن للصحيحي اجراء الاصل في صورة المجازية كما ليس له ذلك في صورة النقل بخلاف الاعمي فان له العمل بالاصل في الصورتين ومما ذكرنا في عدم اعتبار قرب الاعتباري ظهر بطلان القول بالتقييد فلو كان التقييد صحيحا لوصل الينا من الشارع ولكنه لم ينقل احد هذا القول من الشارع فلا بد من الاعراض عنه فظهر بعد بطلان قول القاضي انحصار نزاع الفريقين في المجازية والنقل وان الثمرة لا تثبت لو تمت الا في الصورتين ثم المراد بالاعم ما يكون المصداق فيه متحققا وصدق اللفظ ثابتا ولكن شك في كون المصداق مرادا فالصلوة بدون السورة صلوة حقيقة والشك في مراديتها والمراد من الصحيح ما تعلق الشك فيه بالمصداق والمراد معا فلا يعلم الصحيحي ان الصلوة بلا سورة صلوة ام لا مرادة ام لا فان الشك في المصداق مستلزم للشك في المراد بخلاف العكس فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عند الصحيحي تساو وعند الاعمي المصداق اعم مطلقا من المطلوب ثم الكل من الصحيحي والاعمي احتمالين يحتمل ان يراد من الصحيح الصحيح بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا بان يكون الصلوة اسما للماهية المركبة من الاجزاء المعهودة حال كونها جامعة للشرائط الخارجة عن مفهومها وان يراد الصحيح بالنسبة الى الاجزاء فقط وهذا يقول الصحيحي بالمعنى الاعم والاول هو الصحيحي بالمعنى الاخص وتظهر الفائدة في المسئلة عند الشك في الشرطية مبيانه

الاعتباري ثم المراد بالاعم ما يكون صدق اللفظ فيه ثابتا والمراد مشكوكا وبالصحيح ما تعلق الشك فيه بالمراد والمصداق معا فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية تساو عند الصحيحي وهو مطلق عند الاعمي ثم الصحيحي يحتمل بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا او الاجزاء فقط ويقابلها الاعمي كذلك

في الصحيح والأعم

ثمرة النزاع بين الصحيحي والأعمي

منها الفائدة عند الشك في الشرطية ولكن الظاهر ان المراد من الصحيح هو الاول كما يظهر من ملاحظة كلماتهم ومن الاعم الاعم العرفي للمبادرة الى الاركان ثم الاصح انها اسام للاعم لنا على ذلك الاستعمال في ذلك وصحة التقييد والتقسيم وعدم صحة السلب عن الفاسدة والاصل فيه في سوابقه الدلالة على الحقيقة ولعدم اختلافهم في كون صلوة الصبي صلوة بل اختلفوا في صحتها وفسادها والتبادر ولملاحظة مقام بيانهم الماهيات وتعلوا من الاخبار التعليمية ولقولهم بشرطها في الوضوء وكذا في الصلوة وكذا فان المتبادر شرائط الصحة الى الماهية الا ان يدعى تبادر الاخص فيصير دليلا للخصم فتامل

ان الشك في العبادات اما في اصل الاعتبار بان يشك في ان السورة معتبرة في صحة الصلوة ام لا ولكن على فرض الاعتبار يعلم انها جزء ام شرط واما لا يعلم الاعتبار وعلى فرض الاعتبار ايضا لا يعلم انه جزء او شرط فان كان الشك من القسم الاول بان يعلم الجزئية على فرض الاعتبار لم يجر اصل العدم على الاحتمالين في الصحيح لعدم ثبوت الصغرى اي صدق اللفظ على الاحتمالين وان كان من القسم الثاني بان يعلم الشرطية على فرض الاعتبار صح اجراء اصل العدم على الاحتمال الثاني في الصحيح دون الاول لفرض ثبوت الصغرى بالنسبة الى الشرائط على الاحتمال الثاني دون الاول فان كان الشك من القسم الثالث اي ما كان الشك فيه في الاعتبار وفي الشرطية والجزئية معا فان كان في المقام اصل يرجع اليه في دوران الامر في الواجب بين الشرطية والجزئية وجعلنا اليه وحكمنا بمقتضى الاصل انه شرط او جزء فيرجع الى احد القسمين الاولين الا ان تميز الشرطية والجزئية فيهما كان اجتهاديا وهنا صار فقاهتيا وان لم يكن في البين اصل مع حصول الشك في الاعتبار فلا بد من العمل باصل الاشتغال على الاحتمالين في الصحيح كما لو علمنا الجزئية على فرض الاعتبار لعدم ثبوت الصغرى بعد احتمال الجزئية على شيء من الاحتمالين واما الاعم فيحتمل ان يراد به الاعم بحسب الاركان بان يكون الصلوة اسما للاركان المخصوصة فقط فيحكم حين الشك في جزئية شيء او شرطيته فيما عدا الاركان لثبوت الصغرى بعد ثبوت الاركان وان يراد الاعم بحسب العرف فالصلوة ما يطلق عليه لفظها عرفا فمتى صدق عرفا الاسم وشككنا في الزائد نفيناه بالاصل كائنا ما كان ثم لو شك الاعمي في صدق الاسم عمل باصل الاشتغال كالصحيحي كما ان الصحيحي مثل الاعمي في اجراء اصل العدم اذا كان اللفظ مبينا عنده فمجرد الاعمية لا يلازم اجراء اصل العدم ومجرد الصحيحية لا يلازم اجراء اصل الاشتغال بل الامر دائر مدار الاجمال والبيان اي ثبوت الصغرى وعدمه ثم الظاهر ان المراد بالصحيح هو الصحيح بالمعنى الاخص لا الاعم وان ذهب اليه بعض لكنه ليس مشهورا ويؤيد ما ذكرنا استدلال الصحيحيين بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وكذا المراد من الاعم العرفي بحسب الاجزاء والشرائط اذ المفهوم من الاعم عرفا هو ذلك اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق انها اسامي للاعم لوجوه **الاول** الاستعمال لان الالفاظ استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي الغلبة ولان الظاهر من استعمال لفظ في معنيين او اكثر من دون نصب قرينة على الحقيقة والمجاز كون اللفظ حقيقة فيهما فتامل **الثاني** التقييد فان تلك الالفاظ تقيدت بالقيدين فيقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما تقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما واما تقييد الماء بالمضاف والمطلق مع عدم كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما فهو نادر على ان التقييد لو لم يكن دليلا على الحقيقة في القدر المشترك لزم التاكيد او النقض في قولنا صلوة صحيحة وصلوة فاسدة وكلاهما خلاف الاصل **الثالث** التقسيم فيصح ان يقال الوضوء اما صحيح واما فاسد والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما الا ان اهل العرف الجاهل باصطلاح اذا رأى اهل ذلك الاصطلاح يقولون ان هذا الشيء اما كذا او اما كذا حكم بان ذلك الشيء موضوع عندهم للقدر المشترك **الرابع** عدم صحة السلب فلا يصح سلب الصلوة عن صلوة المرائي الجامعة لكل الشرائط والاجزاء سوى القربة وقولهم احيانا ان الصلوة الفاسدة ليست بصلوة معناه انها ليست بصلوة مطلوبة لا انها ليست فردا من الصلوة فان الغالب في صحة السلب في امثال المقام هو سلب المطلوبية كما يقال للخبز المحترق ظاهر انه ليس بخبز حقيقة وكذا اللبن العتيق المتعفن ونحوه يسلب عنه الاسم مع كونه من افراد الحقيقة الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم صحة السلب علامة للحقيقة اذا لم ينشأ من المسامحات العرفية كما انهم يطلقون القرآن على ما سقطت منه كلمة او اكثر بناء على القول بانه اسم لمجموع ما بين الدفتين قلنا الاصل في عدم صحة السلب ان لا يكون ناشيا من المسامحات للغلبة ولو كان الغالب التسامح فيما امكن التمسك بعدم صحة السلب لاثبات الحقيقة ابدا مع انه على من التبادر واذا كان الغالب عدم التسامح يلحق المشكوك بالغالب **الخامس** انهم اختلفوا في صحة صلوة الطفل كما بر عباداته فمن يقول بان الامر بعبادته تمريني يقول بفساد صلوته مع انه لا يصح السلب عنها اجماعا ولم يختلفوا في انها صلوة ام لا **السادس** ان ديدن العلماء في مقام بيان ماهية العبادات كالوضوء ونحوه للسائل عنها انهم يقولون ان الوضوء غسلتان ومسحتان مثلا من دون ذكر شيء آخر من الشرائط والاجزاء فلو كان الوضوء اسما للصحيح من كل جهة وكان الاشتراط بالشرائط جزءا لذكروا للسائل كل الشرائط والاجزاء اذ سئل عنهم عن الوضوء وهذا من الاغراء بالجهل فاكتفائهم ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للاعم والا لزم الاغراء **السابع** ان الاخبار التعليمية الواردة في مقام بيان العبادات من الوضوء والتيمم ونحوهما قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء فانهم كانوا في مقام تعليم الوضوء مثلا ما بغسلات ومسحات من دون ذكر اشتراط اباحة الماء وغيره من الشرائط ولو كان الاشتراط داخلا في المفهوم لوجب ذكره مع ان الوضوء لا يكون وضوءا صحيحا يحصل به الامتثال الا في مقام التعليم فقط والامتثال فرع تحقق القربة ومع ذلك فهو وضوء حقيقة لصدق اللفظ **الثامن** المتبادر من الصلوة المسموعة من وراء الجدار الاعم من الصحيحة **التاسع** قول الفقهاء في شرائط الوضوء كذا و

الصلوة

وادلة الاعمي

في علامة صحة السلب

لفهم العرف التعارض بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولانها لو كانت للصحيح لزم دلالة النهي على الصحة وللاستقراء اما لان الغالب في اجزاء الماهيات ان لا يكون مقوما وكان
الغالب فيما لا يبطل الاخلال به سهوا من الاجزاء ان لا يكون مقوما له او لان الغالب في المطلق التقييد وفي العام التخصيص وللاجماع منهم سلفا وخلفا على اجراء اصل العدم عند الشك
في الجزئية فلا يتم قول الصحيحي او على التمسك في نفيه بالاطلاق وللصحيحيين تبادر الصحيح عند الاطلاق وصحة السلب عن الفاسدة وان الصلوة مثلا عبادة بل نفس الفاسدة ليست
بعبادة وانا نقطع بوجود جزء مقوم ولا نعلمه بالخصوص فيسري الاجمال الى الكل وان موضوعات الاحكام توقيفية لا عرفية وظاهر قوله لا صلوة الا بطهور ويثبت حكم الاجزاء بالاجماع المركب
وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

الصلوة كذا فان المتبادر من امثال ذلك انها بدون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقق الماهية الا ان يدعى تبادر الاخر فيكون دليلا للصحيحي **العاشر** انه لو كانت اسامي للصحيحة لما كان بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة معارضة لما يفهم التقييد اذ بناء على هذا صل امر بالصحيح ولا تصل نهي عن الفاسد وليس المنهي عنه فردا من الصلوة حتى يكون تعارضا وتقييدا فافهم العرف التعارض والتقييد هنا دليل الاعمية **الحادي عشر** ان النهي المتعلق بالعبادة كلا تصل في المكان المغصوب يدل على الاعمية بانضمام مقدمتين احديهما ان كلمة لا في لا تصل لا تدل على نفي الحقيقة ونفي الماهية ولحوهما ان النهي في العبادات موجب للفساد فنقول ان الصلوة المنهي عنها المذكورة سابقا في المثال لو كان المراد بها الصحيح لزم دلالة النهي على الصحة وهو باطل **الثاني عشر** الاستقراء ونقرره بوجوه **الاول** ان ماهية العبادات المركبة اما ان يعلم بكون اجزائها اجزاء للماهية او يعلم بانها اجزاء للمطلوب خارجة عن قوامها او يشك في الامرين لا كلام في الاولين وفي الثالث نقول ان الغالب في هذا النحو من الاجزاء المشكوكة دخولها في المطلوب وخروجها عن القوام فالمشكوك يلحق بالغالب فيكون الصلوة اسما للاعم **الثاني** ان اجزاء الماهيات المركبة اما تفسد الماهية بالاخلال بها عمدا او سهوا زيادة او نقصا فانه هذا القسم هو الركن واما تفسد بالاخلال بها عمدا لا سهوا لا كلام في الاول وفي الثاني نقول ان الغالب في هذا القسم من الاجزاء التي لا يضر الاخلال بها سهوا هو خروجها عن قوام الماهية فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم **الثالث** ان الغالب في الماهيات المركبة ان جزءا من اجزائها ولو واحدا خارج عن قوامها وان تعلق بعض التفصيل وهذا القسم من الغلبة لو لم ندع القطع به فلا اقل من الظن المتاخم بالعلم فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم بالعلم الاجمالي وهذا كاف في اثبات الاعمية وان لزم من هذا بحسب الظاهر اشتراكنا مع الصحيحيين في اجراء اصل الاشتغال لعدم العلم بالجزء الخارج عن القوام وتحقيق ذلك لك **الرابع** ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص فيلحق المطلقات التي هي محل نزاعنا كالصلوة وغيرها بالغالب فيكون الصلوة من المطلقات المقيدة فيكون اسما للاعم اذ على الصحيح لا تقييد فيها اصلا ولم يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق لانحصار افرادها في الصحيح فلا يمكن التقييد بخلاف ما لو قلنا بالاعمية **الثالث عشر** الاجماع ونقرره بوجهين **الاول** ان العلماء سلفا وخلفا يتمسكون عند الشك في وجوب الاجزاء باصل العدم وهذا لا يمكن الا على الاعمي لان الصحيحي لا يقول بصدق الاسم مع الشك حتى ينفي وجوب الزائد بالاصل فان قلت نحن وان قلنا بوضع اللفظ للصحيح لكن نتمسك ايضا باصل العدم عند الشك لاجل الاجماع لا لكون اللفظ اسما للاعم قلنا هذا القدر كاف لنا في اثبات الاعمية اذ المقصود ترتب الاثار لا خصوصية كونها اسامي للصحيح او الاعم **الثاني** ان العلماء من القديم والمتاخر قد تمسكوا في مقام اثبات الاحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب بالاطلاق وهو دليل الاعمية فعندنا تنازعوا في وجوب الجمعة في الغيبة فقال قوم بالوجوب لاطلاق الاية واخرون شرطوا اذن الامام لادلة واردة على الاطلاق كالاجماعات المنقولة ونحوها ولم ينكر الاطلاق احد وما قالوا ان الالفاظ اسامي للصحيحة فلا بد من الرجوع الى اصالة الاشتراط لاحتمال شرطية وجود الامام في صحة الجمعة وكذا تنازعوا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فنكره قوم واثبته اخرون وجعلوا الثمرة فيما لو صلى مع وجود النجاسة في المسجد فعلى قول المثبت تفسد الصلوة للنهي وعلى قول النافي حكموا بالصحة لاطلاق الامر بالصلوة سليما عن المعارض ولم يعترض هنا احد على النافي انه اذا احتمل كون ازالة النجاسة شرطا للصحة لا يمكن الحكم بالصحة لاصل الاشتغال لوضع الالفاظ للصحيحة وكذا تنازعوا في جواز النافلة في السفر فجوزها قوم تمسكا بالاطلاق لادلة النافلة ولم يعترض احد منهم بان الالفاظ اسامي للصحيحة ويحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر فلا بد من الحكم بالشرطية لاصل الاشتغال وهكذا من الموارد ما لا يحصى فهذا اجماع منهم على الاشتراك مع الاعميين في الثمرة وللصحيحيين وجوه **الاول** تبادر الصحيح عند الاطلاق **الثاني** صحة السلب عن الفاسد **الثالث** ان من جملة البديهيات ان الصوم والصلوة ونحوهما من العبادات والقطع ان الفاسد ليس بعبادة فيكون العبادة هي الصحيحة لا الفاسدة **الرابع** انا نقطع ان لماهية العبادة جزء مقوما ولا نعلم بخصوصه فيسري الاجمال الى الكل فلا بد من اجراء اصل الاشتغال في الجميع **الخامس** انهم صرحوا بان موضوعات العبادات كالاحكام الشرعية توقيفية يجب تحصيلها من الشارع ولو كانت اسامي للاعم كانت العرف لا الشرع بخلاف ما لو كانت اسامي للصحيح **السادس** قوله لا صلوة الا بطهور فان ظاهره انتفاء المسمى فلا يتحقق الصلوة بلا طهور وهو ملازم لقول الصحيحي والحمل على نفي الكمال لا ينافيه الا مع دليل وليس اذ ثبت الصحيحي بالنسبة الى الشرائط ثبت بالنسبة الى الاجزاء بالاجماع المركب **السابع** قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والتقريب ما تقدم في سابقه **الثامن** انها لو كانت اسامي للاعم لزم تقييدات كثيرة في الماهيات وهو خلاف الاصل وعلى القول بالصحيح لا تقييد اصلا **التاسع** ان العلماء قسموا العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما فعرفوها بعبادة مخصوصة فقالوا الصوم عبادة مخصوصة وهكذا ولم يتعرضوا لبيانها مفصلا ولعل عدم تعرضهم للتفصيل كاشف عن العلم بان كل من يقول بالاجمال يقول بالصحة **العاشر** تقسيمهم الصلوة الى الواجبة والمستحبة دون غيرها كاشف عن كونها اسما للصحيحة الا ان

وانه على الاعم يلزم تقييدات كثيرة وانهم في مقام تعريف العبادة يعبرون عنها بالمجمل كقولهم الصوم عبادة مخصوصة وانهم قسموا الصلوة مثلا الى الواجبة والمندوبة ولم يذكروا المحرمة في التقسيم نتايج

العمومات التخصيص

وان ظ كلامهم في بيان الاجزاء والشرائط انها شرائط الماهية واجزاؤها لا الصحيحة ولا ينبغي خفاء الكل والمشروط بفقدهما وان من البعيد عدم صيرورة الصلوة مثلا
...الى الصحيحة مع كثرة استعمالاتها في الغاية نتايج

والفرد المحرم ايضا في التقسيم **الحادي عشر** انهم اتفقوا على ان الفاتحة والطمانينة والركوع ونحوها من اجزاء الصلوة وان الطهارة والاستقبال ونحوهما من شرائطها ومن المعلوم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط خلاف بداهة العقل والقول بانها اجزاء وشروط للصحيحة لا الماهية خلاف ظواهر كلمات الاصحاب فان ظاهرهم الشرطية والجزئية للماهية موقوف ملازم للصحيحة **الثاني عشر** ان اطلاق الصلوة مثلا على الصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء قد بلغت الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة في ذلك مع تلك الاستعمالات الكثيرة **والجواب عن الاول** اولا منع التبادر الصحيح من اللفظ مجردا عن القرينة كالمكتوب في القرطاس من وراء الجدار واما تبادر الصحيح في مثل قول القائل علم ولدي الصلوة وصليت المغرب او بعت او تزوجت ونحو ذلك عن قرينة الامر وعن فعل المسلم وثانيا ان التبادر معارض بعدم صحة السلب عن الفاسد وهو نص بالنسبة الى التبادر فيقدم عليه ويحمل التبادر على الاطلاقي سلمنا عدم تقدمه عليه فلا اقل من التعارض والتساقط فيبطل الاستدلال على ان بعد التساقط فالمرجع الاصل وقد عرفت ان الاصل في ما استعمل في معنيين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وثالثا ان هذا التبادر معارض بما مر من اجماعهم على اجزاء اصل المسلم اطلاق تلك الالفاظ على الفاسد والصحيح حقيقة على الظ فلا بد من طرح التبادر ورابعا سلمنا لكن نقول المتبادر هو الفرد الصحيح الكامل المشتمل على المستحبات وهو المتعارف بين الناس مقتضيا مجازية غير هذا الفرد وهو انقلاب البطلان لعدم كون المستحبات اجزاء **فان قلت** اذا سلمتم ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح ولو تبادرا اطلاقيا لزمكم حمل الخطابات الشارع على الصحيح للزوم حمل المطلق على الفرد الشايع المتبادر واذا حملتم على الصحيح وحكمتم بان المراد وان كان الموضوع له اعم لزمكم اجمال اللفظ والعمل بقاعدة الاشتغال وعدم اجراء اصل العدم وهذا هو مطلوب الصحيحي **قلنا** نجيب اولا بالنقض بالمعاملات فانكم ايها الصحيحيون قائلون بالاعمية مع انها ايضا تنصرف الى الفرد الشايع وهو الصحيح ومع ذلك تجوزون التمسك بالاطلاق واجراء اصل العدم فيها وثانيا بالاجماع المنعقد على جواز اثبات العدم في ماهية العبادات عند الشك في الشرطية والجزئية فلا يضرنا هذا التبادر الاطلاقي وثالثا ان الذي يعينا هو تبادر الفرد الكامل المعارف المشتمل على المطلوب لا مطلق الصحيح وهذا التبادر لا يقتضي حمل اوامر الشارع عليه لعدم لزوم الاتيان بالمندوبات فلم يكن الفرد المتبادر بالتبادر الاطلاقي مرادا واذا لم يكن مرادا دار الامر بين حمل اللفظ المطلق على معناه الاصلي الحقيقي اعني الطبيعة لا بشرط الاعم من الصحيح والفاسد وبين حمله على المعنى الاقرب الى الفرد الشايع المتبادر وهو مطلق الصحيح وان لم يشتمل على المندوبات فيحمل الارجح ح الاول والاخير اقربهما الاول ولازمه جريان اصل العدم ويمكن الخدشة بجواز ان يكون المتبادر من الصلوة شيئا الصحة والكمال واذا ثبت عدم ارادة الكمال بالدليل صار المتبادر من اللفظ ايضا بالتبادر الاطلاقي فلا يجري اصل العدم ولا التمسك بالاطلاق ويمكن الجواب بان المسلم هو تبادر الفرد المتعارف بين الناس لا الكامل ولا المجرد الصحة بمعنى ان المتبادر هو المعروض اي الصلوة المتعارفة لا العارض اعني الصحة والكمال فلا ينفع للصحيحي هذا التبادر على الاطلاق ثم لا بد من التفصيل بانه ان كان الشك في الشرطية والجزئية بالنسبة الى الافعال المتعارفة فلا بد من العمل بالاشتغال والا فبالاصل الاصل العدم فليس للصحيحي الاعتراض علينا بلزوم الاشتغال مطلقا للتبادر الاطلاقي بل هو يتم في بعض الموارد ورابعا ان هذا التبادر الاطلاقي انما يثبت ثمرة الصحيحي لو كان ثابتا في زمن صدور الخطابات كما في زماننا واما لو كان متواطيا بوصف وحصل التبادر الاطلاقي في زمان المتشرعة فلا يجري ذلك في انصراف خطاب الشارع الى الفرد الشايع بل لا بد من حمل اللفظ في كلامه على المعنى الكلي الاعم واذا حصل الشك في كون التبادر الاطلاقي موجودا في زمن الشارع ام متاخر عنه فالاصل هو التاخر فيكون اللفظ متواطيا في زمن الشارع محمولا على الاعم وهو المط فان قلنا اصالة تاخر الحادث معارضة باصالة تشابه الازمان قلت محل جريان اصالة التشابه انما هو حيث ثبت في زمن الصدور شيء ولم يعلم ان ذلك هو عين الشيء الثابت فيه الان ام غيره كما لو علمنا باستفادة شيء من الامر في زمن الشارع ونعلم انه يستفاد منه في هذا الزمان الوجوب ولا نعلم ان المستفاد منه في زمن الشارع ايضا هو الوجوب ام غيره فنحكم بالاتحاد لتشابه الازمان ولا لزم النقل وما نحن فيه ليس كذلك لانا نعلم سبب ثبوت التبادر الاطلاقي في زماننا ولا نعلم ثبوته في زمن الشارع حتى نحكم بثبوته في زماننا للتشابه فتامل **فان قلت** كما ان الاصل تاخر التبادر الاطلاقي كذلك الاصل تاخر صدور الخطاب **قلنا** زمن صدور الخطاب معلوم وهو زمان المعصومين والشك في تاخر التبادر عن زمانهم فالاصل التاخر **فان قلت** لا بد من حمل خطاب الشارع على ارادة الصحيح لقطع العقل بان الفاسد لا يتعلق به الطلب ولو كان المستعمل فيه الاعم لزم كون الفاسد مطلوبا **قلنا** اولا ان هذا وارد بعينه على الصحيحيين في المعاملات فانهم قائلون فيها بالاعم ويعملون باصالة العدم وثانيا ان الاعمي لا يقول بان الفاسد مطلوب بل هو ايضا يقول بانحصار المطلوب في الصحيح الا ان الصلوة مع فقد الجزء المشكوك صحيحة عنده بالاصل لصدق الاسم فهو يقول ما دام لم يثبت من الشارع بيان الصلوة حكمنا بالصحة لصدق الاسم واذا ثبت شيء ورفعنا اليد عنها وان صدق عليها الاسم ايضا الا ان يقول ان بعد التسليم ارادة الشارع الصحة التي يقول بها الصحيحي الصحة النفس الامرية فكيف يمكن التمسك بالاطلاق واصل العدم عند الشك اذ الصحة بالمعنى المذكور ملازم

للاجمال

وانت اذا احطت خبرا بما دلنا استخرجت اجوبة ثلث الادلة بتامل قليل ثم الحق الاعم العرفي لا الاركان بحكم العرف الكاشف عن الشرع كما مر فان علمنا الصدق

العرفي مع نقص بعض الاركان او تبدله مع تحقق الاركان عملنا بمقتضاه وان شككنا في الصدق فنحن فيه كالصحيحي تابع

للاجمال بل الحاسم لمادة الاشكال ان يقال ان المراد من الصحة ان كانت الصحة الواقعية النفس الامرية التي نزل بها جبرئيل ع فكونها مطلوبة اول

الدعوى فان هذا لا يمكن تحصيله الا للاوحديين وان كان المراد عدم العلم بالفساد فمسلم ولا يجديه نفعا ونحن ايضا نقول بالصحة بهذا المعنى وبجري

مع ذلك اصل العدم عند الشك الحاصل انا نقول ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحي اي الصحيحة المقيدة بالاجزاء والشرائط الثابتة لنا من الشارع مع

مداخلة الاطلاق في الغير الثابتة **والجواب عن الثاني** اولا بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب عن الفاسد بالنسبة الى

الفردية والمطلوبية معا فممنوع وان كان بالنسبة الى المطلوبية فقط فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا بان صحة السلب عن الفاسد معارضة

صحة السلب عنها كما مر فلا بد من حمل احدهما على التسامح ولا ريب في ان التسامح في صحة السلب في امثال المقامات اكثر من التسامح في عدم صحة السلب

متقدم وثالثا سلمنا التكافؤ فيرجع الى الاصل وقد مر ان الوضع للقدر المشترك بين المعنيين **وعن الثالث** اولا ان المراد من كون الصلوة عبادة

انها الكل فرد منها عبادة فممنوع وان كان كونها عبادة نوعا وفي الجملة فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا انهم كما يوصفون الصلوة بالعبادة كذا يوصفونها

بالفساد فلا بد من التصرف في احد العبارتين اما بجعل الاخير من باب التسامح والمجاز او بجعل العبادة في الاول اعم من الصحيحة والفاسدة ويكون اطلاق

الصلوة على الفاسدة حقيقة وان كان اطلاق العبادة عليها مجازا فتعارضا وتساقطا فرجعنا الى الاصل الاولي وهو الاشتراك المعنوي وثالثا

ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحة كما مر فيكون المعنى عند الاطلاق ان الصلوة الصحيحة عبادة وذلك لا ينافي اعمية الصلوة عن الفاسدة حقيقة

وعن الرابع اولا بالنقض لانكم كما قلتم بدخول جزء في القوام اجمالا فنحن ايضا قائلون بخروج جزء عن الماهية اجمالا فلا يثبت الوضع للصحيح

وهذا القدر يكفي في الوضع للاعم وان كان مقتضونا لاشتراكنا مع الصحيحي في الثمرة ولكن الان لسنا في مقام الثمرة وسيجيء تفصيله ان شاء الله

وثانيا ان ما ادعيتم من القطع بدخول جزء من الاجزاء في القوام اجمالا لا انكار بالنسبة الى الجزء الذي حكم العرف بخروجه عن القوام وبخروج

ضد الاسم بدونه هذا بالنسبة الى الاعمي العرفي واما ان قلنا الاركاني فلا يجري هذا الجواب بل لا بد من منع الصغرى وهو القطع الاجمالي

بدخول جزء في القوام ما سوى الاركان **وعن الخامس** اولا ان المراد من ثبوت الوقف على توقيفية موضوعات الاحكام العباداتية ان كان هو الوقف

على لفظ التوقيف منعنا وان كان الوقف على هذا اللب اعني لزوم الوصول من الشارع في الجملة سواء كان بلا واسطة او معها فمسلم ولا يجديه نفعا والفرق

بين المعنيين انه على الاول يكون المعنى ظاهرا انه يجب وصول الموضوعات من الشارع بلا واسطة كالاحكام لانه الظاهر من لفظ التوقيف بخلاف ما اذا

انعقد الاجماع على اللب وهو لزوم الوصول من الشارع فانه اعم من ذلك فيحتمل الوصول بواسطة اهل الشرع فلا يضرنا الثاني بخلاف الاول

وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع على لفظ التوقيف في الوصول بلا واسطة اذ فصار من تشبيه الموضوعات بالاحكام انها كالاحكام

في لزوم الوصول من الشارع واما لزوم الوصول بلا واسطة فلا تقتضيه التشبيه فان قلنا انها كنفس الاحكام في لزوم الوصول بلا واسطة

مقتضى التشبيه كونها كنفس الاحكام ولان مقابلة موضوعات العبادات لموضوعات المعاملات وقولهم بانها توقيفية دون موضوعات المعاملات

تقتضي توقيفية موضوعات العبادات بلا واسطة قلنا لا نسلم ان مقتضى التشبيه ازيد من المشابهة في الجملة كزيد اسد فانه لا يقتضي الاشتراك مع الاسد

في كل الصفات والكيفيات بل في الشجاعة بل لا في الجزء ولا في غيره من الصفات ومهما ايضا يقتضي التشبيه الاشتراك في لزوم الوصول من الشارع في الجملة لا في كيفية

الوصول على انه لو كان كذلك لزم جواز استفادة الموضوعات من العقل كما يجوز استفادة الاحكام منه مع انه ليس كذلك وعلى فرض ظهور التشبيه في الاشتراك

في جميع الصفات لكنا صرفنا النظر عما ذكر من ملزوم ذلك جواز استفادة الموضوعات من العقل واما جواب المقابلة فهو ان المراد من عدم توقيفية

موضوعات المعاملات انه لا يلزم وصولها من الشارع لا بلا واسطة ولا معها بل هي توقيفية بالنسبة الى اللغة فالمقابلة مقتضاها لزوم الوصول في موضوع

العبادة من الشرع ولو في الجملة وعدم لزومه في موضوع المعاملة حتى في الجملة وثالثا ان التوقيفية لو كانت حجة في القول بعرف المتشرعة فلا جا

للصحيحي اثبات الوضع للصحيح بتبادر عرف المتشرعة فلو سلمنا ان المراد لفظ التوقيف هو التوقيف بلا واسطة وانه لا يجوز التمسك بالعرف فلم تمسك الصحيحي

المتشرعة بل لا بد من التوقف في ثبوت الوضع لحصول الاجمال فلا يثبت ما ادعاه الصحيحي من الوضع للصحيح وهذا القدر كاف لنا في منع

عدم الوضع للصحيح وان كنا مشاركين مع الصحيحي في الثمرة لكن الان لسنا في صدد ذلك فان قلت انا وان راجعنا الى عرف المتشرعة وجعلنا

تلك الالفاظ مبينة من حيث الوضع الا انا جعلناها مجملات من حيث الصدق او علمنا بالاصل لا شتغال او رجعنا الى الشارع من حيث الصدق

لكن لا يصح حكم بالبيان منكم وبالعرف من الجهتين الوضع والصدق مع ان التوقيفية من القطعيات والتوقيفية مستلزم للاجمال ولو من جهة علينا اولا

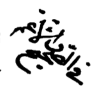
ان المتبادر من قول العلماء ان موضوعات العبادة توقيفية ان التوقيفية انما هي في الوضع لا الصدق مع انكم قلتم بالتوقيفية في الصدق لا الوضع وثانيا

انه بعد التسليم لا بد من التصرف اما في لفظ التوقيف بجعله عبارة عن التوقيف في الصدق لا الوضع كما يقوله الصحيحي او بجعله اعم من الواسطة ولا

معها مع جعل المراد التوقيف في الوضع والاخير وان كان غير متبادر من اللفظ الا انه لا بد من ارتكابه بما ذكرنا من الادلة الدالة على هذا المعنى

اللازم وربعا ان لفظ التوقيف وان سلم ظهوره في عدم الواسطة لكن لما كان الاعمي بتمسك بالتوقيف كالصحيحي فلا بد من صرف اللفظ عن ظاهره

وعلى الاركانى لا اجمال في الموضوع له فيصدق على الفاسد ايضا ومعه لا تمنع عدم اتمام دعوى كون المراد هو الاركان او الاعم منها ومن الطهور مثلها وجهان نعم



اذا وقع في كلامه لا انه لا يقول الا بالتوقيف بلا واسطة فيقول الاعمى بالتوقيف قريب على عدم ارادته معنا الظاهر كما ان الفاظ شواهد كتب الفقهاء في تعريف العبادات والمعاملات في الحقيقة الشرعية لكن لما كان منكر ثبوت الحقيقة متلفظا بهذا اللفظ انهم في التعارف فلا بد من حمل كلامه على ارادة الاعم من الحقيقة الشرعية والمتشرعة وخامسا قد عرفنا نقلنا الاجماع على التمسك بالاطلاق فهو صريح في التوقيف عن ظاهره وسادسا نقول هل تنكرون ثبوت الدلالة العرفية الدالة على الاعم ام تعرفون بها فان انكرتم الدلالة العرفية نجوابكم ما حققنا من الادلة وان عرفتم وانكرتم الحجية فهو انكار للقطعي فان حجية العرف معلوم والا فلم تستكم بالتبادر ونحوه وفيما نحن فيه وعن السادس اولا ان هذا الدليل على فرض تماميته انما يدل على ان الصلوة بلا طهور ليست بصلوة ولا دلالة على انها اسم للصحيحة بالنسبة الى كل جزء وشرط الا ان يتمسك بالاجماع المركب بالنسبة الى سائر الاجزاء والشرائط وثانيا ان كلمة لا وان كانت موضوعة لنفي الماهية لكن بغلبة استعمالها في نفي الصحة بحيث كادت ان تصير حقيقة فيه يحمل على نفي الصحة لكونها ظاهرة فيه فان قلت انها وان استعملت في نفي الصحة كثيرا لكن لم تصل حد الحقيقة فيه ولا حد المجاز الراجح فلا يجوز الحمل عليه قلنا المشيع ترك اللفظ وهو ترك فيه لغلبته الاستعمال فلا بد من الحمل عليه سلمنا عدم الظهور فيكون مجملا على نفي الحقيقة ايضا وان اقتضى الاصل حمله عليه لحصول التكافؤ فلا بد من التوقف فلا يتم الدليل ايضا فان الاصالة الوضع للفظ المشترك وثالثا ان الحديث معارض بما مر من الادلة القطعية فلا بد من التاويل فيه هذا الحديث لكونه من الظواهر ورابعا ان الاشتراط بالطهارة ونحوها امر اعتباري ومن البعيد كون الامر الاعتباري جزء الموضوع له كما يقوله الصحيحي فان قلت هذا يرد على الاعمي ايضا بجعله الاشتراط جزء المطلوب فكان جزئية الامر الاعتباري بعيد البعد في المقام قلنا الاصل عدم كون الاشتراط جزء للشيء الا ما ثبت وكونه جزء المطلوب ثابت على ما مهدنا واما كونه جزء للموضوع له فلا وعن السابع بنحو ما اجبنا عن الخامس وعن الثامن اولا بان الاصل كما هو عدم التمهيد فكذا الاصل عدم الاجمال اذ الغالب في الالفاظ البيان لان الالفاظ المفردة موضوعة للافادة وهو منافي للاجمال وثانيا بانه يبعد استعمال الالفاظ المطلقة كالصلوة والصوم المشتملين على الاجزاء والشرائط في مفهوم المبنى مع ما عرفت سابقا من ثبوت التفتيش فيهما على ان ذلك يستلزم عدم جواز التمسك بالاطلاق اصلا وثالثا بان الادلة السابقة واردة على هذا الاصل وعن التاسع اولا بان عدم تعرضهم للبيان في مقام التعاريف للعبادات لا يفيد الاجمال فيهما وضعا بل ذلك منه فيجمل ان يكون عدم تعرضهم لاجل حوالتهم البيان الى العرف وثانيا بان تمسكهم بالاطلاق ينافي الاجمال عندهم وذلك كاشف عن ان عدم تعرضهم ليس للاجمال وهذا الجواب يتم سواء قلنا بالاعم العرفي ام الاركاني بخلاف الاول وعن العاشر اولا لا بانه كما ان مرادهم تقسيم الصلوة الصحيحة بقرينة الوجوب والاستحباب وثانيا انهم كما قسموها الى الواجبة والمندوبة فكذلك استعملوها في الفاسدة كقولهم الصلوة في الدار المغصوبة محرمة فلا بد من التصرف اما بجعل الاخير مسامحة ومجازا او بحمل الاول على ان المقصود تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة فتعارضا فالحمل الى الان ورجعنا الى الاصل وثالثا ان المتبادر بالتبادر الاطلاقي هو الصحيحة فلاجل هذا الحكم بان المراد من التقسيم تقسيم الصحيح لظاهر اللفظ وهو سابقا الاعمي ورابعا انهم كما قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا قسموا الصوم الى الواجب والمندوب والمكروه والحرام ولا قائل بالفصل بين الصلوة والصوم فاما ان يحمل الاخير على التسامح والمجاز او يحمل الاول على ارادة تقسيم الصحيح لا مطلق الصلوة وخامسا ان تقسيم الصلوة الى الواجبة والمندوبة كما صدر من الاعمي صدر من الاعمي بقرينة على ارادة تقسيم الصحيحة كالصلوة المطلقة وسادسا ان تمسكهم بالاطلاق وبعدم صحة السلب يكشف عن كون مرادهم من التقسيم تقسيم الصحيحة فيما لاحظه ذلك لا بد من حمل التقسيم على ارادة الصحيحة وعن الحادي عشر اولا بانا لا نسلم ان الحكم من جزئية الفاتحة ونحوها ومن شرطية الطهارة ونحوها هو الجزئية والشرطية بالنسبة الى الماهية بل المسلم منها بالنسبة الى المطلوبية فهي تقدر المتيقن وعلى هذا فلا يضر الاعمي وثانيا بانا سلمنا الظهور في الاول ولكن القرينة موجودة على صرف الكلام عن ظاهره لانهم فرقوا بين الركن والجزء في الصلوة وقالوا ان الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه بخلاف الجزء فيحكم بان المراد من الجزء في المقام هو الجزء المطلوب بقرينة المقابلة ولا الاطلاق عليها الركن لا الجزء وان كان الاصل في الجزء الركنية بمعنى انه لو خلى وطبعه بدون القرينة يحمل على الركنية لما ادعاه الخصم من الظهور لكن القرينة موجودة هنا على ارادة خلاف الظاهر كما عرفت وثالثا انهم قالوا ان السورة جزء للواجبة لا النافلة وهذا دليل على ان مرادهم جزء المطلوب اذ لو كان المراد جزء الماهية لما صح التفرقة بين الواجبة والنافلة لعدم تفاوت حقيقة الطبيعة من جهة الوجوب والنفل فالجزء هو المراد جزء المطلوب ومعه يصح التفرقة فان قلت نحن لا نقول بجزئية السورة للواجبة لا النافلة بل نقول ان الصحيح جزء للماهية والصحيح مختلف يحصل تارة بلا سورة وتارة معها كما في الواجبة فلا يرد هذا الايراد قلنا اولا ان كون الصحيح التي هو امر اعتباري جزء للماهية المتاصلة في الوجود بعيد كما مر وثانيا انه لو عرضنا قولهم السورة جزء للصلوة الواجبة لا النافلة على العرف بعد علمهم بان حقيقة الطبيعة فيهما على حد سواء لفهموا الجزئية بالنسبة الى المطلوبية لا الماهية وثالثا ان القول بجزئية تلك المذكورات كما صدر عن الصحيحي فكذا من الاعمي وهذا قرينة على ان المراد الجزئية للمطلوب ورابعا ان تمسكهم بالاطلاق وعدم صحة السلب كاشف عن ارادة الجزئية للمطلوب وعن الثاني عشر اولا بانه معارض بمثله

وهو ان

د تفصيل الفائدة في جواز التمسك بالاطلاقات وعدمه والحق الاخير لقاعدة الاستعمال بحصر التقسيم والتقييد وتبادر الاول الاطلاقي وعلى المختار تكون الاركان الشرعية
اركان المطلوب لا الصحيح

وهو ان استعمال الصلوة في الفاسدة كثيرة في الغاية ومن التقييد عدم صيرورتها حقيقة فيها او انه لو كانت حقيقة في الصحيح لزم ان يكون مجازا في
حقيقة في الفرد المتعارف المشتمل على المستحبات لانه الغالب في الاطلاق وهو فاسد مع ان ذلك لا يقاوم الادلة السابقة ثم ان ما ذكرنا
مثبت للاعمية بحسب الشرائط ويمكن للفطن اجراء تلك الادلة على الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضا اذ الظاهر ان الحق الاعمية في الالفاظ [illegible]
فاعلم انهم اختلفوا في ان المراد بالاعم الاعم العرفي ام الاركاني فذهب الى كل فريق والفرق بين القسمين ان الموضوع له معين من كل
الوجوه على الاركاني بخلاف العرفي فانه يحتمل احتمالات احدها ما يتوقف سلب الصلوة عنه مع وجود الاركان وثانيها ما لا يصح سلبها
مع النقصان في الاركان وثالثها ما يشك في الصدق وعدمه فلا يعلم صحة السلب لا عدمها وحكم الاولين ظاهر اذ يحكم في الاول بعدم تحقق
المهية ولزوم الاتيان بالمشكوك الى ان يحصل صدق الاسم وفي الثاني يحكم بعكس ذلك اي بتحقق المهية واجراء الاصل في المشكوك مطلقا
الثالث فنحن فيه كالعجمي للاجمال وعدم تحقق الاسم والحاصل انه على العرفي يكون المرجع هو العرف وهو قد يكون مبينا وقد يكون مجملا بخلاف الاركاني
فلا اجمال عنده اصلا ولكن الشان في بيان ان الحق هو العرفي ام الاركاني وتحقيقه موقوف على رسم مقدمة وهي انه لابد ان يعلم المراد
من الاركان اولا حتى يتبين الحق فنقول الكلام في الاركان يقع في مقامات ثلثة الاول ان معنى كون المهية عبارة عن الاركان الاربعة
او الخمسة وعدم تحققها مع نقصان الاركان الثاني انه على هذا القول هل يكتفي بالاركان مجردة عما سواها ام لا بد من تحقق المهية من غيرها
الى الزائد في اصل تحققها الثالث ان المراد من الاركان التي تتحقق بها المهية هو الاركان الواقعية ام الاعم منها ومما قام مقامها الاعذار
مثلا فاعلم ان الحق تحقق المهية بالصدق العرفي ولا يكون الاركان معيارا بل المعيار هو العرف في كل المقامات اي في طرف الزيادة والنقيصة
مثلا ما صدق عليه الاسم عرفا فهو المهية وتحقق الاركان او لا دون سوى الاركان اما المقام الاول فلانه لو اتى بالصلوة الجامعة لجميع
الشرائط والاجزاء عدا القرائة او القيام المتصل بالركوع فلا ارتياب احد في تحقق الاسم والمهية بخلاف القول بالاركان ان جعلنا النية ركنا [illegible]
نقول ان الاصل قول الرضي من عدم فساد الصلوة بالرياء لحصول المهية وان لم يكن مثابا لعدم حصول الامتثال لتوقفه على الاتيان بقصد انه مطلوب
المولى واما المقام الثاني فهو عدم تحقق المهية بمجرد تحقق الاركان بل يحتاج الى ازيد من ذلك فلانه لو اتى بالاركان فقط بان ياتي
بالنية والتكبيرة والقيام والركوع والسجود فقط فلا ارتياب ذو مسكة في عدم تحقق المهية وصحة السلب عرفا فظهر بطلان القول بالاركاني في المقامين
وانه لابد من اتيان القدر الزائد المحصل للصدق والاسم عرفا فان قلت لا ايراد متوجه على الاركاني لو جوزوا الرجوع الى العرف في تحديد المهية ولما
لم يجوزوا وقالوا ان المهية هي الاركان للدليل الشرعي والشرع حدده بالاركان والتحديد موكول الى الشرع فلا يضر مخالفة العرف فلا يرد عليه
الايراد قلنا قد مر ان العرف كاشف عن الشرع بقاعدة التشابه فان قلت مقتضى العرف وان كان تحقق المهية عند نقص شيء من الاركان
وعدم تحققها بمجرد تحقق الاركان الا ان الاجماع دل على عدم تحققها عند نقص ركن منها فلابد من رفع اليد عن صحة السلب والحكم بان المراد
بعدم صحة السلب الظاهر لنا لا ينافي الاجماع القائم على صحة السلب لو اتى عند فقد ركن من الاركان والحاصل انهم اطبقوا على نقص جزء
الركن بغيره وان لو كانا ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا وسهوا والاجزاء تنتفي الصلوة بانتفائه عمدا لا سهوا وهذا الاطباق كاشف عن ان
مهية الصلوة هي الاركان فقط بحيث لو نقص منها شيء لم يتحقق المهية والا لزم الحكم بعدم انتفائها عند نقصانها لا عمدا كسائر الاجزاء قلنا
لا نم كون مرادهم هو الركنية والجزئية بالنسبة الى تحقق المهية لعدم دليل يجعلها يكون محل التقسيم بالنسبة الى المطلوب بل هو الفرد المتيقن
التقسيم وان انه لا دليل عليه فيكون عدم صحة السلب باقيا على حقيقته ويكون اطلاق الصلوة على الفاقدة لبعض الاركان حقيقة بقي الاشكال
احدهما انه لو كانت مهية الصلوة محتاجة في تحققها الى شيء زائد على الاركان كما كان للقول بكفاية تلك الاربعة او الخمسة فقط معه مما يكون الزائد عليه
الموقوف عليه تحقق المهية ركنا ايضا مع انهم اطبقوا على نفي ركنية الزائد [illegible] عدم الاحتياج الى الزائد في تحقق المهية وثانيهما انه ذكرتم
من ان اجزاء الصلوة ما سوى الاركان اجزاء مطلوبة لا مقومية مطلقا بانها لو كانت مقومات لما تفاوت بالنسبة الى حال العمد والسهو [illegible]
والنقل لعدم كون الشيء مقوما للمهية في حالة دون اخرى ولعدم معنى التقسيم الاحتياج الى الركن وغيره وصدق الاطلاق الركن على ما سوى [illegible]
في هنا ما ذكرتموه الان فهذا جار عليكم في قولكم باحتياج تحقق المهية الى شيء زائد سوى الاركان مع ان ذلك الشيء الزائد يتفاوت بالنسبة
الى العمد والسهو ويكون مقوما في حالة دون اخرى ولا يتم له الركن [illegible] يكشف [illegible] احتياج تحقق المهية الى الزائد عن صحة السلب
انما هي بها التنافي والجواب عن الاول اولا بانا اشرنا الى ان المسلم من تحقق الاجماع هو تحققه على ركنية تلك الاربعة والخمسة بالنسبة
الى الاصل المطلوب لا اصل المهية وثانيا ان القول بركنية تلك الخمسة والاربعة لا ينافي القول بركنية غيرها ولعل التقويم بركنية [illegible]
عرفا لاجل كون تلك الخمسة عمدة ما يحصل بها [illegible] دون غيرها فلا ينافي اصلا فلا دلالة للمجمع على ما ذكره الخصم فان قلت لو كان
المختار يتم من جملة الاركان لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسهو كسائر الخمسة مع انه يتفاوت فيها فحاله حال [illegible]

ثم لو تأمل المسألة ظهر منها انا اشكالات في وجوب شيء وعدمه في العبادة او علمنا بوجوب بعضها او شككنا ان وجوبه نفسي ام شرطي او جزئي او علمنا الوجوب الاستقلالي وشككنا انه واجب توصلي ايضا ام لا او علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية

ما قرره من ان انتفاء الذاتي والمقوم يستلزم انتفاء ما يتقوم به **قلنا اولا** ان الاخلال بما سوى الخمسة سهوا مثل الاخلال بها عمدا في انتفاء
الصلوة بانتفائه وبعض الصلوة مع ذلك لان الصلوة الماتي بها حينئذ ثابتة من الصلوة الحقيقية لا انها صلوة حقيقة وفيه نظر لصدق الصلوة
عليها حقيقة عرفا ايضا كما لو كان لم يكن ترك شيئا من الاجزاء لا عمدا ولا سهوا **وثانيا** انه يجوز كون الشيء مقوما للماهية الجعلية مع كونه مختلفا
باختلاف الاحوال بان يكون مقوم الماهيات الجعلية كالصوم والصلوة على قسمين قسم ينتفي بانتفائه الماهية مطلقا وقسم لا ينتفي الا بانتفائه عمدا سوى
الخمسة [illegible] بينهما في تحقق الصدق العرفي ولا امتناع في جعل الجاعل هذا القسم من الجزء مقوما في حالة العمد لا السهو وله في الشرع
شواهد **منها** انه اذا افطر الصائم عمدا في حال النفي ماهية الصوم قطعا بخلاف ما اذا افطر سهوا فيصدق الصوم عرفا ويتحقق الماهية فعدم الافطار
جزء لماهية الصوم عند العمد لا السهو مع عدم تعدد ماهية الصوم في الحالتين **فان قلت** ان اطلاق الصوم على الممسك المفطر سهوا لا لاجل الحقيقة
بل لاجل قيامه مقام الصوم الواقعي فيكون اطلاق الصوم عليه مجازا **قلنا** الظاهر الحقيقة **ومنها** انه اذا صلى شخص خلف امام وكان بعد المسافة
بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام صفا اخر فلا ريب في بطلان وصف الجماعة وعدم تحققها لهذا الشخص اما اذا كان في تلك المسافة ايضا
صفوف متصلة من مكان الامام مع بقاء بعد المسافة بحاله فلا شك في تحقق الجماعة وصحتها فعدم بعد المسافة جزء ماهية الصلوة جماعة
في حالة دون اخرى **فان قلت** جعل الشارع عدم الافطار ونحوه الاكل مثلا جزء لماهية الصوم في حالة وكذا جعل عدم البعد المفرط جزء الصلوة
الجماعة عند عدم اتصال الصفوف مستبعد عقلا وعادة غاية الاستبعاد **قلنا** انه لا دليل على امتناع ما ذكر ولا يكون مستبعدا ايضا انه لو لم نقل
بجزئية ما ذكر لزم القول بكون الصوم مشتركا لفظيا بين الصوم الذي لم يفطر فيه سهوا وبين ما لم يفطر فيه اصلا وبكون الصلوة مشتركا لفظيا بين الصلوة
الماتي بها بكل شرائطها والصلوة الفاقدة لبعض اجزائها او شرائطها سهوا فيلزم القول بالف للصلوة مثلا اذ قد مر ان معنى الصلوة الصحيحة
هو الجامع لكل الاجزاء والشرائط ولما كانت الصلوة تنقسم الى النافلة والفريضة ثم تنقسم كل منهما الى اقسام كثيرة فتغير ماهية كل من الاقسام بحيث
فيكون ماهية صلوة الظهر للحاضر اربع ركعات مع اجزائها وشرائطها مثلا فاذا كانت جامعة للكل صحيحة والا فلا فلو فرض نسيان احد او سورة
او سجدة او تشهد او نحو ذلك في الصحيح يحكمون بالصحة مع انها غير جامعة للشرائط فيلزمهم اما القول بكونها ماهيات عليحدة او بانها ليست
بصلوة صحيحة ويكون اطلاق الصلوة عليها مجازا ولا يقولون بالاخير فيلزمهم على الاول تكثر الماهيات بملاحظة تكثر الانواع الاولية والثانوية
وهكذا بخلاف ما لو قلنا بكون ما ذكر جزءا لها ويكونها اسما للاعم فنحن نقول ان ماهية الصلوة واحدة لا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة ونحوه
فيتضح لنا التمسك في الصحة لصدق الاسم وحصول الامتثال **وعن الثاني** ان مقتضى الاستقراء الذي ذكرتم وان كان هو القول بعدم مقومية غير
الخمسة ولكن رفعنا اليد عن مقتضى الاستقراء لاجل قيام دليل اقوى دال على مقومية بعض ما سوى الخمسة وهو صحة السلب عن الصلوة المشتملة
على الخمسة فقط فيكون بعض ما سواها مثلها في الركنية وان كان تلك الخمسة اشد مدخلية فكل جزء يتحقق به ماهية الصلوة عرفا ركن **واما**
المقام الثالث فنقول ان المراد من الاركان على القول به هو الاركان الحقيقية من الركوع وغيره مما ذكر في كتبهم الفقهية او اعم
من الحقيقية وما يقوم مقامها كالايماء القائم مقام الركوع والسجود وغيرهما وتظهر الفائدة في مثل صلوة الغريق والمريض والمجاهد
فعلى الاول لا يصدق الصلوة حقيقة [illegible] مع صلوة الحقيقية الا اذا قام دليل على اشتراك البدل والمبدل في الاحكام [illegible] الادلة
عليه عقلا ولا نقلا وعلى الثاني يترتب على تلك الصلوة كل ما يترتب من الاحكام على الصلوة الاولية الحقيقية الاختيارية من الاحكام لانها
من افراد الصلوة حقيقة فيشملها ادلتها اذا عرفت هذا **فاعلم** ان الحق هو الاعمية من الصحيح والفاسد فيطلق الصلوة على صلوة الغريق ونحوه
حقيقة لوجوه **الاول** استعمال الصلوة في كلا القسمين والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة فيهما **الثاني** صحة التقسيم والاصل
في المقسم ان يكون حقيقة في اقسامه **الثالث** ان الصلوة يتقيد بالقيد فيقال صلوة مشتملة على الاركان وصلوة مشتملة على ما يقوم مقام
الاركان وقد مر ان الاصل في المقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما فان قلت المتبادر من الصلوة هي المشتملة على الاركان
الحقيقية والتبادر مقدم على تلك الادلة قلنا لو سلمنا التبادر فهو اطلاقي [illegible] مع عدم حصول التعارض لكثرة وجود [illegible] منه
هذا التبادر مع عدم صحة السلب الذي لا يصح سلب الصلوة عن صلوة المسايفة والغريق والغرق والنافلة ماشيا وراكبا بقي الاشكال في انه
بعد كونها حقيقة في القسمين هل يكون حقيقة فيهما بطريق الاشتراك اللفظي ام المعنوي وعلى الاخير هل يكون متواطيا بالنسبة الى الافراد
ام مشككا **الحق** الاشتراك المعنوي للاصل ولانه لو كانت مشتركة لفظية لزم الاجمال في قوله ع لا صلوة الا بطهور لكون المشترك مجملا ما لم يكن
قرينة معينة واللازم الحكم بعدم اشتراط الطهارة الا في واحد من اقسام الصلوة بناء على عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى
والتالي باطل [illegible] بعدم الاجمال وبان كل صلوة مشروطة بالطهارة بلا فرق بين الاقسام الحقيقي منه والقائم مقامه فهذا شاهد
على كون الصلوة عندهم للقدر المشترك بالخصوص لكن [illegible] التعبير موجود وهو ما يتفق في [illegible] صلوة فلا يضر عدم معلومية

في علائم الوضع

المسمى في الحمل عليه لان في كثير من الموارد نعلم ان للفظ مشترك معنوي و نحرز عن تبادر الفرد المشترك ثم الظاهر كونهما متواطئا بالنسبة الى القسمين بحسب الارادة
بمعنى انه يحكم بان مراد الشارع من نحو لا صلاة الا بطهور هو جميع الافراد من دون تفاوت بين القسمين وان كان المتبادر بحسب الخارج في الذهن
في بادي النظر هو ما يشتمل على الاركان الحقيقية الا ان هذا التبادر ليس سببا للتشكيك في مراد الشارع فلا شك في ان مراد الشارع هو الاعم من الصحيح
والثمرة واضحة اذ لو قلنا بالتواطي لجاز التمسك بالاطلاقات في اثبات الاحكام للافراد القسمين بخلاف ما لو قلنا بالتشكيك لعدم انصراف
الاطلاق الى مثل صلوة المسايف فلا بد من الرجوع في حكمها الى الاصول الفقاهية ثم اعلم انه كما لا تظهر الثمرة بين الصحيحي والاعمي في الشك في وجوب
شيء وعدم وجوبه في العبادة لا بدليل وجوب العبادة اما لثبوتها بالاجماع فلا ثمرة للمسألة بل لا بد من الرجوع الى الاصول الفقاهية ثم يمكن
فرض ثمرة نادرة ح وهي ما لو كان المثبت للاشتغال مثبتا للاشتغال بالمهية نفسها بان ينعقد الاجماع على وجوب مهية العبادة وحصل الخلاف
في وجوب السورة فيها من حيث الاختلاف في ثبوت التسمية فعلى الاعم يجب العمل لثبوت الموضوع المثبت للذمة لانه مفروض المسألة وعلى الصحيح
لزم الحكم بالوجوب في توضيح المسألة ان اللفظ المثبت للاشتغال نفس مهية العبادة بحيث لو حصلت حصلت البراءة وعلى هذا يرجع الخلاف
في وجوب السورة الى الخلاف في التسمية ويكون المتنازع فيه الوجوب والعدم تبعية لا اصلية بمعنى ان النزاع ح في الموضوع لا الحكم كما انهم بعد
حكمهم بانفعال القليل بالملاقاة وعدم انفعال الكر ثم اختلفوا فيما يتحقق به الكر فقيل ما بلغ [illegible] وقيل بزيادة نصف شبر على الاقل في ثلثة
ثلثة اشبار ونصف يحكم بعض بالانفعال بالملاقاة وبعض بعدمه وليس نزاعهم في الانفعال والعدم ح حكميا بل ناش عن نزاعهم في
في تحقق الموضوع وهو الكر وعدمه وما نحن فيه من هذا القبيل واما مثبت الاشتغال في الجملة ولكن اختلفوا فيما اشتغلت به الذمة فقيل
بالفرد وقيل بالمهية فيكون النزاع ح حكميا لا موضوعيا كالنزاع في ناقضية [illegible] للطهارة فان [illegible] هو الموضوع متحقق والاختلاف في المذي
الناقضية والعدم واما مثبت للاشتغال ولكن جهة الاختلاف غير معلومة انها الحكم او الموضوع كالنزاع في ناقضية الخارج من غير المعتاد
اذ من الجائز ان يكون الحكم بعدم الناقضية من اجل عدم صدق الغائط او من اجل عدم ثبوت الحكم بطريق الكلية واما مثبت الاشتغال ولكن وقع
الاختلاف في وجوب السورة مثلا من الجهتين الحكم والموضوع اي التسمية فالظاهر ذلك **فاعلم** ان الثمرة بين القولين لا تظهر الا في الاول
من تلك الاقسام ما لم يظهر الثمرة فيه اظهر من ظهورها في اللفظي اذ اللفظ يحتمل التقييد والمجاز ومن تلك الجهة [illegible] في الارادة [illegible]
كذلك واما في سائر الاقسام فلا ثمرة للاجمال على كل الاقوال واما اللفظي مجملا فحاله حال اللبي لو اتحد المناط واما اللفظي مطلقا ويشترط عدم وروده مورد
حكم اخر كما هو مقتضى الاصل فالظاهر ان الصحيحي يعمل بالاصل العدمي بالاطلاق بعد احراز صدق الاسم بدون المشكوك جزئيته او شرطيته ولو شك
الشك في صدق الاسم فلا ثمرة كما لا ثمرة في صورة قيام الدليل الخاص في المشكوك على احد الطرفين من الوجوب وعدمه ولا ثمرة في صورة كون الشك
في وجوب شيء في العبادة وجوبا تعبديا بحيث لا يضر الاخلال به على فرض وجوبه لصحة العبادة فان ذلك لا دخل له بمسئلة الصحيح والاعم
اذ ليس التسامح في الجزئية والشرطية كما لو شككنا في وجوب الموالاة في الوضوء تعبدا ووجوب رد السلام في الصلوة تعبدا او يظهر الثمرة بينهما
فيما لو ثبت وجوب شيء في العبادة ولم نعلم ان وجوبه تعبدي او شرطي او جزئي فعلى الاول يحكم بعدم مدخليته في صحة العبادة وجودا وعدما [illegible]
ويحكم بانه واجب مستقل ايضا وعلى الصحيحي يحكم بالمدخلية وكذا لو علم الوجوب الاستقلالي وشك في انه واجب توصلي ايضا ام لا فعلى الاعم
يحكم بعدم الجزئية والشرطية واما بالنسبة الى اصل الوجوب في الجملة فالثمرة منتفية في المقامين ونظير الثمرة ايضا فيما لو شك في الركنية بعد
ثبوت الجزئية فعلى الاعم يحكم بالعدم للاصل والاطلاق وعلى الصحيح يحكم بالركنية **ضابطة** يعرف الوضع بامور منها تنصيص الواضع كان
يقول هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلاني سواء اراد بهذا الكلام انشاء الوضع او الاخبار عن الوضع السابق وهذا قد يكون قطعيا وقد يكون
ظنيا وهذا القسم يثمر في الاعلام الشخصية والعرفية الخاصة لا اللغات لعدم وصوله الينا بها ومنها تنصيص اهل اللسان وهذا ايضا اما
قطعي واما ظني ومنها الترديد بالقرائن بان يذكر اللفظ مقترنا بالقرينة الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا سواء كان ذلك من الواضع او من
اهل اللسان من واحد منهم او اكثر وهذا ايضا كسابقيه اما ظني او قطعي ومنها الاخبار عن وضع الواضع اخبارا قطعيا كالمتواتر والمحفوف [illegible]
او ظنيا ثم القطعي من تلك الاربعة لا كلام في حجيته بل على حجيته كما عليه طريقة اهل اللسان واجماع العلماء مع الاولوية القطعية اذ لو لم يكن القطع
بالوضع معتبرا لم يكن شيء من العلائم معتبرا فينسد باب فهم اللغات واما الظني منها فالحق حجيته بطريق في اصل اللغات مع ما سيجيء من الدليل
المفصل ومنها نقل جملة متون اللغة من [illegible] من النحو والصرف وغيرها وهذا امكان [illegible] الاحاد
فالكلام فيه يقع في مقامات **المقام الاول** في حجية الظن الحاصل عن نقل اللغويين الذي هو من سلسلة مظنون الاعتبار في اللغات [illegible]
الاعتبار فيها كالاستقراء ولا موهوم الاعتبار كقول جهال الخبرة كالظن الحاصل من قول الصبيان ومن يخرج في باب اللغة فنقول الحق حجية
قولهم اذا افاد الظن لوجوه الاول الاجماع المنقول حتى ادعاه غير واحد من [illegible] عليه **الثاني** اجماع القوم على الفتوى بحجيتها [illegible]

كالنحو فان قولهم حجة اذا افاد الظن بالاجماع المسلمين والعموم وطريقة اهل العرف وتقرير المعصومين وترغيبهم اصحابهم على الضبط والبرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم
الظن بالفرع وانفتاحه في غيره والاجماع المركب بل الاخير يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع وبيانه موكول الى بحث حجية الظن ت ج



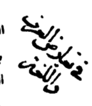
المعصوم ع فان قلت انما يحصل الكشف من الاجماع اذا كان المجمع عليه شان المعصوم ع وبيان اللغات ليس كذلك قلنا انما الكلام في حجية نقلهم التي
هي مسئلة اصولية وبيانها من شانهم فان قلت حجية الاجماع فرع وجود موضوعه وهو المجمع عليه في زمن المعصوم ع من المتشرعة قلنا استمرار
وجود غالب كتب اللغة في زمنهم فان قلت الاجماع تقييدي فلا يصلح للكشف لاحتمال عمل بعض للانسداد وبعض من باب الدليل الشرعي قلنا
نحن ندعي من اجماع هؤلاء القطع بان ذلك صدر من المتتبع لعدم احتمال الكذب في حقهم لورعهم ولا التسهيل لكثرتهم سواء كان ذلك حال
الانفتاح ام الانسداد فان قلت تفاهمهم على ذلك لا م فان صاحب الفصول في بحث الحقيقة الشرعية استدل للنافين بان الوضع ان كان ثابتا لبلغ
الينا اما بالتواتر ولم يبق الا لما وقع الخلاف او بالآحاد وهي لا تفيد العلم وهو ظ في عدم اعتبار هذا القائل للآحاد الظنية في اللغات قلنا
انما الكلام في حجية نقل النقلة وهو لا ينافي عدم حجية اخبار الآحاد ولا اجماع مركب في البين الثالث تقرير المعصوم ع الناس على العمل
بها فان جملة من الكتب اللغوية دونت في زمنهم ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى ع وكذا ابو الاسود المخترع لكثير من قواعد
النحو حيث قال علي ع له بعد قوله كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور يا ابا الاسود انح على ذلك ولا شك ان الناس
كانوا يعملون بها كما يظهر من اشعار هؤلاء في مفتتح كتبهم بكشف معضلات الكتاب والسنة ولولا عمل الناس لكان نقلهم سفها ولا شك في اطلاع
المعصومين على هذا الامر المشهور ولا شك في تقريرهم اياهم على ذلك والا لوصل المنع الينا **الرابع** ترغيب المعصومين اصحابهم عن ضبط
اللغات الكاشفة عن معضلات الكتاب والسنة ونحو ذلك ومنها التسهيل الامر كما عرفت من قول علي ع لابي الاسود **الخامس** ان طريقة اهل العرف
على العمل بالآحاد الظنية في اللغات **السادس** البرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي
وتم الامر فيها اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الظاهري او بالحكم الاصولي العملي او غيرهما بالاجماع المركب اما بيان البرهان العقلي فهو
انه لا ريب في ثبوت التكاليف الفرعية وسد باب العلم او الظن الخاص في الاغلب ووجوب الاحتياط لزوما العسر واختلال النظم وان اقتصرنا
على المعلومات خرجنا عن الدين وان عملنا بالموهومات خالفنا الاجماع والعقل القاطع وما نرى من العمل بها اذا وافقت الاحتياط او الاصل
فهو ليس للعمل بها من حيث هي بل من جهة العمل بالاصل والاحتياط وان خيرنا بين المظنون والموهوم سوينا بين الراجح والمرجوح والتبعيض ايضا
منفي بالاجماع فتعين العمل بالظن واذا ثبت بذلك اعتبار الظن في الاحكام الفرعية في الجملة فنقول نفرض خبرا متواترا لفظا مشتملا على لفظ يكون
وضعه مظنونا من قول هؤلاء النقلة وخبرا صحيحا اعلائيا يكون الفاظها مقطوعة الوضع فلو اردنا ان نطرح كلا السلسلتين في حكم
الاقتصار على المعلومات لكثرة الصحاح الاعلائية مع كون تلك الصحاح مستلزما لطرح الحسان والموثقات والشهرة ونحوها بطريق اولى واما ان
يؤخذ بهما او بالمتواتر فقط فثبت المطلوب وبالصحاح فقط لزم الترجيح بلا مرجح لان لكل من المتواتر والصحيح المفروض جهة رجحان ومرجوحية
فالمتواتر قطعي السند ظني الوضع والصحيح بالعكس فلا بد من العمل بهما معا واذا ثبت حجية الظن في الموضوع المستنبط بهما اذا استلزم الظن بالحكم الفرعي
الواقعي ثبت مطلقا بالاجماع المركب اذ لم يفصل احد في الموضوع المستنبط من حيث الموارد وفي العمل بالظن ثم ان هذا الدليل يجري في مثل الشهرة
والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع فان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية فالعامل بالشهرة دون مثل هذا الصحيح بعد حصول الظن من كل منهما بالحكم
الفرعي الواقعي لازمه الترجيح بلا مرجح والحاصل انه بعد ثبوت حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة وبطلان سائر الاحتمالات المتقدمة
احتجنا في تعيين اسباب الظن والتعويل الى جميعها او الى بعضها الى مقدمة اخرى فصاحب ... تعدى الى الصحاح الاعلائية فقط واطرح سائر الاسباب
الظنية متمسكا بانها القدر المتيقن ونحن نعمم الكلام بالنسبة الى سائر اسباب الظن ما لم يخرج بدليل خارجي ولم يحو فيه احد مقدمتان
الاول عدم كفاية الصحاح الاعلائية في الفقه **الثاني** ان العلم الاجمالي حاصل لنا بمطابقة كثيرة من الظنون المعارضة من سائر
اسباب الظن مع تلك الصحاح للواقع عند كون الظن الشخصي في جانب تلك المعارضات فلا دليل على اعتبار تلك الصحاح لبناء العرف على عدم
اعتبار مثلها ولقيام الاتفاق على عدم اعتبار الجميع فح ان طرحنا تلك الصحاح مع المعارضات لزم الانسداد وان اخذنا بتلك الظنون المعارضة
ثبت المطلوب وهو حجية سائر اسباب الظن واذا ثبت حجيتها عند فقد المعارض بالاجماع المركب والاولوية اذا ظهر ذلك فنقول ان الفاظ الكتاب
والسنة منها ما هو معلوم الوضع ومنها ما هو مظنون الوضع فان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين لقلة الكتابية وقلة مقطوع الوضع
كثرة مظنونه فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع سواء كان على مذهب صاحب الفصول وعلى مذهبنا فيمكن لنا اثبات حجية الظن في الموضوع المستنبط بعدم
كفاية المعلومات وبما مر من الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتواتر اللفظية والصحيح الاعلائي فاذا ظهر حجية الظن في الموضوع المستنبط في مورد
ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل كما مر فان قلت الوجه الثالث مخدوش بان التعدي الى الفاظ المظنونة الوضع في الاحكام الفرعية مستلزم للتعدي الى
العمل بالظن في الموضوع المستنبط في كل الموارد لعدم القائل بالفصل كما انه يستلزم خلاف الاقتصار على الصحاح الاعلائية المقطوعة الوضع والشهرة ونحوها
فان العمل بها في الفرعيات لا يستلزم العمل بها في كل الموارد فالاول مستلزم لكثرة التخصيص في العمومات الناهية عن العمل بالظن بخلاف الاخير

وقول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الواحد المفيد للظن باللغة كقول اللغوي لقاعدة الاستلزام وعدم الكفاية ولا يشترط الايمان والاسلام والعدالة في نقلة اللغة لعموم الادلة ومنطوق اية النبأ والاضطرار الى الموضوع المستنبط وقلنا بان النسبة بين الطريق عموم من وجه يشترط حصول الظن الشخصي والخلو عن المعارض المعتبر المساوي

وضع اللغات

وهذا لا يكفي مرجحا للعمل بالصحيح المقطوع الوضع دون المتواتر المظنون الوضع وثانيا بان الاخذ بغير مظنون الوضع ليس من باب الترجيح على مظنون الوضع بل من باب الاخذ باحد الفردين من الواجب المخير اذ بعد تكافؤ كل من السلسلتين وبطلان طرح كليهما والخروج عن الدين وجب الاخذ باحدهما من باب التخيير بين الاسباب وثالثا بانه يجب الاخذ بالصحاح الاعلائية لكونها قدرا متيقنا الكثرة فطرح للمتواترات المظنونة الوضع والصحاح الاعلائية معا خروج عن الدين وكذا الامضاء بالمتواترات لقلتها بل قيل بعدم وجودها فوجب اما الاخذ بكليهما او بالصحاح الاعلائية فقط فالاخير قدر متيقن وكونه قدرا متيقنا يكفي في الترجيح قلنا كل ذلك فاسد **اما الاول** فلان قلة التخصيص انما يكون مرجحا اذا كان ارادة اخراج القليل معلومة وحصل الشك في الزائد وذلك كما اذا اتفق المخصصان على اخراج القليل وفيما نحن فيه ارادة اخراج كل من القليل والكثير مشكوك للقطع باخراج الدليل العقلي بعضا من المظنون من غير تعيين ولا يعلم انه المظنون المقطوعة الاوضاع او المظنونة كالمتواترات ولا قدر متيقن في البين ولا دليل على اعتبار الاصول والعمومات المخصصة بالاجمال العدم وجود القدر المتيقن **واما الثاني** فلان التخيير بين الاسباب اجماعي البطلان نعم هو يجري في بعض الاسباب الجزئية كتعارض الخبرين مع دوران الامر بين المحذورين لتعيين احدهما واما امكان الجمع فيما نحن فيه لا يصح الحكم بالتخيير واما مع امكان الجمع بالاخذ بكلا السلسلتين لعدم جريان البرهان العقلي الحاكم بالتخيير **واما الثالث** فعدم وجود القدر المتيقن لنا بين الاسباب الظنية بحيث يكفي في الاحتياط بهما واما عدم وورود هذا الاشكال على صاحب المفاتيح مع قوله بكون الصحاح الاعلائية مثلا قدرا متيقنا فلان مقطوع الوضع قليل ومظنونه كثير والقول بان الوضع في العرف قطعي ويثبت باتحاده مع اللغة بواسطة الاستقراء او دليل اخر قطعي او باصالة عدم النقل فاسد لظنية الاستقراء وعدم نفع وانتفاء القرينة الخارجية العقلية غالبا واما اصالة عدم النقل فيهما ان ذلك لا يمكن الا بعد تسليم النوع اعتبار قول اللغوي اذ كل ما دل على حجية اصالة عدم النقل دل على حجية قول اللغوي ثم المدارك ثم فيهما والا فلا يتم في شيء منها فلا معنى للتمسك في نفي احدهما بالاخر فنقول ان الصحاح الاعلائية وان كانت كثيرة لكن بعد كثرة الالفاظ الظنية الوضع فيها يخرج عن كونها قدرا متيقنا من ذلك سلمنا كثرة الفاظ المقطوعة الوضع في الكلمات لكن لا تم كثرة الخبر الذي يكون كل الفاظه غير مظنونة ولو لفظا واحدا وذلك يكفينا لان النتيجة تتبع اخس المقدمات هذا اثبات لحجية الظن في الموضوع المستنبط باجراء الدليل الرابع في نفس الحكم والتعميم بالنسبة اليه بالاستلزام **المقام الثاني** في ان قول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الخبر الواحد المفيد للظن في اللغة هل هو حجة كقول اللغوي ام لا الحق نعم وان كان تمام المثبت العكس بوجهين **الاول** عدم الاستلزام فنقول بعد حصول الظن بالحكم الفرعي بواسطة ذلك انه ان علمنا بالظن الحاصل من الشهرة التي هي مشتركة مع هذا الظن في كونهما موهوما الاعتبار او مرجح لا مرجح واما التمسك بعدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع فلا يتم هنا لوجود القدر المتيقن في البين اعني سلسلة مظنون الاعتبار كقول النقلة الا ان يقال لا قدر متيقن في البين في سلسلة المظنون في اللغات لا ما نفرض حصول الظن من قول الفقيه بحيث يساوي الظن الحاصل بالعادة وحصول ظن ضعيف من قول اللغوي فهذا الظن الضعيف راجح من حيث الظن بالاعتبار ومرجوح من حيث الضعف والظن الحاصل من قول الفقيه بالعكس ولكل جهة رجحان ومرجوحية فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واذا ثبت الحجية في تلك الصورة ثبت في كل صورة من قول الفقيه مثلا الظن وان كان ضعيفا بالاجماع المركب اذا ثبت عدم وجود القدر المتيقن مع التمسك هنا بوجه تام وهو عدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنونه وحيث لا قدر متيقن في البين وجب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل فلا يتفاوت قول الفقيه والنقلة امكان التمسك في اثبات حجيتهما بالوجهين المذكورين **المقام الثالث** الحق عدم اشتراط العدالة والاسلام والايمان في نقلة اللغة لعموم الادلة السابقة وطريقة اهل الملل العمل بقول اهل الخبرة وان كانوا فاسقين والمصنفين لبعض كتب اللغة في زمن الائمة الذين قد علمنا ان ما كتبوه لم يكونوا مؤمنين وتوهم ان منطوق اية النبأ ينفي جواز العمل بخبر الفاسقين ما لم يتبين اولا تعارضه مفهوم اية الحبس المؤيد المستند الذي ليس من مثال التبادر بهانه وثانيا باجمال لفظ التبين فلعل المراد منه الاعم من الظني وثالثا انها مخصصة بما مر من الادلة **المقام الرابع** لا شك في حجية قول النقلة وغيرهم اذا افاد الظن الشخصي واما اذا لم يفد فقد يكون طبيعيا بان كان المحكي وما يلزمها مما يخرجه في قوله للاصحاب والاجماع وطريقة اهل الملل وطريقة العقلاء المعتبرة للشخص في حكم الفرع شخصا وظنا من الامامية بعدم الظن خلافا للمحقق وان كان الظن الشخصي المتيقن لظن النوعي موجودا وكان عدم حصول الظن الشخصي مسببا من سبب خارجي غير معتمد العقلاء كالظن الحاصل من النوم فلا عبرة به في مقابل قول النقلة ونحوهم للاجماع وكذا اذا كان السبب خارجيا غير معتبر عقلائيا كالظن القياسي للاجماع المسبوق الفصاحب للمهالك فيما اذا كان السبب الخارجي غير معتمد اعتبار مستند الى الاصل كالشهرة في مقام الخبر ... كان تفرع بما سلمته مثلا فلا يبعد الاجماع وان كان معتبرا كان الظن في احد الطريقين عمل به والا توقف **المقصد الخامس** في كون قول اللغوي مفيدا في عدا الالفاظ المبهمة هل يجري فيها ايضا الحق ان المتبع في المقام ... لا يكون للاصحاب اصل

قول اللغوي في الالفاظ المهجورة وجهان والصور في ذلك صور تظهر بالتامل واذا تعارض قول ناقل من اهل اللغة مع اخر فعن بعض انه ان كانت النسبة تباينا
او جزئيا فالاشتراك لفظا او عموما مطلقا اخذ بالاعم كل ذلك تقديما للمثبت على النافي ولم يتعرض للمتساويين نت بج



العرف دون المعنى الثانية كون المعنى السابق مهجورا دون اللفظ الثالثة القطع باتحاد معنى اللفظ الموجود في زمننا وزمان الشارع الظن
بالاتحاد الخامسة الشك في اتحاد معنى اللفظ في الزمانين وتعدده مع عدم الهجر اما الصورتان الاوليان فلا شك في حجية قول اللغوي فيهما وانهما
القدر المتيقن من اخبار اللغوي عن معنى اللفظ المتصف باحد الصورتين المذكورتين لكان حجة اذا وقع في الكتاب او السنة واما الصورتان الاخريان
منهما الفحص عن المعنى المتداول عند العرف فلا يكفي مجرد الرجوع الى قول اللغوي بخلاف الصورتين الاوليين بفرض عدم وجود اللفظ والمعنى في العرف
في هاتين الصورتين فنقول اما الصورة الاولى من هاتين الصورتين الاخيرتين فتنقسم الصور ايضا اذ بعد الرجوع الى العرف اما يحصل القطع بالمعنى
العرفي فلا يحتاج الى المراجعة الى اللغة لحصول القطع من انضمام القطعيين بان هذا المعنى هو المعنى المتداول في زمن الشرع واما الظن بالمعنى العرفي
فظن الاستمرار لا يرتفع بملاحظة قول اللغوي فيعمل به ايضا ويطرح قول اللغوي واما بعد الرجوع الى العرف يشك في المعنى العرفي ولا يعلم به فيكون
المعنى اللغوي سليما عن المعارض فيرجع اليه واما بعد الرجوع يظن المعنى ولكن بعد الرجوع الى اللغة يرتفع الظن بهذا المعنى عن العرف لاجل
التعارض ولا يكون الظن في شيء من الطرفين فلا بد من التوقف وان كان الظن في قول اللغوي عملنا به واما الصورة الرابعة فلا اصالة بينهما وما
بعدها هو الاتحاد ولعل الاصالة عدم تعدد الوضع لكن في هذه الصورة بعد الرجوع اما يحصل القطع بالمعنى العرفي او الظن به او لا يفهم من العرف
شيء او يفهم منه شيء ظنا ولكن بعد الرجوع الى اللغة ينهدم ذلك الظن للتعارض ويحصل الشك اما في الصورة الاولى فبعد الرجوع الى اللغة
ان حصل التوافق فلا اشكال وان حصل التخالف فحينئذ يتعارض الظن الحاصل من قول اللغوي مع الظن بالاتحاد فان كان الظن بقول اللغوي
اقوى فيطرح الظن بالاتحاد ويحكم بتعدد المعنى اللغوي والعرفي وان كان العكس فيطرح الظن بقول النقلة ويؤخذ بالعرف المقطوع او المظنون
وان تساوى الظن من الطرفين فيتوقف في مقام الاجتهاد ويحكم بالاتحاد في مقام النظر الى الاصل فيؤخذ بالعرف ايضا واما في الصورة الثانية
فيتعارض الظن بالعرف والقول اللغوي في المعنى والظن بالاتحاد فلا بد من ملاحظة تلك الظنون الثلثة فاما الظن العرفي اقوى من الظن اللغوي
او اللغوي اقوى من العرفي فان كان الاول فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن اللغوي فان كان الظن بالاتحاد اقوى او كانا متساويين عملنا بالعرف اما
في الاول فواضح واما في الثاني فلاجل الاتحاد وان كان اللغوي اقوى من الظن بالاتحاد فيطرح الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي
معا وان كان الظن اللغوي اقوى من العرفي فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن العرفي فان كان الظن بالاتحاد اقوى فيؤخذ باللغوي ويطرح العرفي
وان تساويا فيعمل بالاصالة ويطرح الظن بينهما وان كان الظن العرفي اقوى من الظن بالاتحاد فيعمل بالظن اللغوي والعرفي معا واما في الصورة
الثالثة فنقول اللغوي سليم عن المعارض فيؤخذ به واما في الرابعة فمقتضى اصالة عدم الوقف واما الصورة الخامسة اعني الشك في الاتحاد فقد
عرفت مقتضى الاصل فيها واما الاتحاد لكن بعد الرجوع الى العرف القطع بالمعنى فيها والظن يرجع الى قول اللغوي ايضا فان وافقه فلا اشكال
وان خالفه حكم بالتعدد لانه دليل اجتهادي بالنسبة الى الاصل والمفروض فقدان الظن بالاتحاد وان لم يفهم من العرف شيء فيعمل بقول اللغوي
ايضا لسلامته عن المعارض والسؤال بعد في صورة الظن بالاتحاد ولا يتصور هنا **المقام السادس** في تعارض قولي النقلة والكلام
فيه يقع في مقامين **الاول** في جهة التعارض من حيث هو مع قطع النظر عن خصائص مرتبة **الناقل** و**الثاني** في تعارض قول اهل الخبرة مثلا مع
قول العلامة ونحو ذلك **اما المقام الاول** فالمحكي عن بعضهم انه اذا حصل التعارض بين قولي النقلة فاما ان يكون بين القولين
التباين كان يقول واحد ان العين هو الفضة والاخر انه الذهب او الاعم من وجه كان يقول واحد ان الغناء هو الصوت المطرب والاخر انه الصوت
مع الترجيع او الاعم المطلق كان يقول الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب ففي الصورتين الاوليين يحكم بالاشتراك اللفظي وفي الاخير
نأخذ بالاعم المطلق والوجه في ذلك ان التعارض من باب التعارض المثبت والنافي فيؤخذ بالمثبت في كل الصور ويطرح النافي ولا يخفى ما
ذكر من التفصيل ونحن نقول انه يتصور في المقام صورة رابعة لم يتعرض لها المفصل وهو تعارض القولين مفهوما مع تساويهما صدقا كان
يقول احدهما ان الانسان هو الحيوان الناطق والاخر ان الانسان هو الضاحك واما ما كان على هذا المفصل اولا ان من جملة تلك الموارد الاعم والاخص المطلقين دلت
فالحكم فيه بالاعم مع ان ذلك من باب تعارض المطلق والمقيد من حيث انهم لو كان ذا صدر من شخصين كلاهما نقلا عن شخص واحد ومبدأ
فهو كسند ورد من واحد كما اخبر واحد من علماء الرجال باخبار المولى زيد لا خوان المؤمنين الشعر اللهم واخبر اخر بانه اشترى لحم الغنم فيحمل المطلق على المقيد
وما نحن فيه من هذا الباب لان كل منهما حاكيان عن الواضع او عن العرف وثانيا ان الامر بتقديم المثبت على النافي مطلقا نعم لو كان عدم المثبت
في مفهوم النفي بان كان النفي متعلقا بعد المثبت كاصل البراءة بالنسبة الى الدليل الاجتهادي المثبت للتكليف فهنا نعمل بالمثبت لا النافي
حينئذ واما لو لم يكن كذلك فلا دليل على تقديم المثبت مطلقا ويمكن الجواب عن الاول بان حمل المطلق على المقيد مسلم اذا صدر عن شخص او شخصين
ناقلين بلا واسطة او بوسائط قليلة عن شخص واما في مثل ما نحن فيه الذي هو مقام الاجتهاد حقيقة لا النقل لاجل اجتهاد نقلة اللغة في اثبات
اصل اللغة فهم لا اخذهم من الواضع بغير سلم لامكان تعدد الرأي ولذا لا يحمل مطلق فقيه على مقيد اخر مع ان الفقهاء حاكون من الشرع

ومع ذلك ففي تقديم المثبت كلية كلام وفي الاخذ بالاعم وعدم حمل المطلق على المقيد اذا كان نقل الناقلين عن سبب واحد نظر والتفصيل
مجال تشريح

سلمنا كون المنقول عنه شخصا واحدا وكون النقل بلا واسطة ومع ذلك نقول لا معنى للقول بحمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه وهو ان يقول
احدهما التيمم بوجه الارض والاخر انه التراب لان حمل المطلق على المقيد في المثبتين مشروط بشرطين احدهما كون الحكم تكليفيا الزاميا فلو
كان وضعيا كبيع البيع وبيع السلم والماء القليل ينفعل بالملاقاة وهذا الماء القليل ينفعل بالملاقاة لم يفهم التقييد بل لا يفهم الا
التاكيد والثاني اذا كان الحكم وضعيا فهم منه السريان الى كل الافراد فيصير بمنزلة العموم كاكرم العلماء واكرم زيدا اذ لا ريب في عدم فهم
التقييد وكذا لو كان تكليفيا غير الزامي كالمندوب فان قوله مثلا زر الحسين في ذي الحجة زر الحسين يوم الجمعة او ليلة القدر لا يفهم منه التقييد اصلا
لانه فهم منه السريان الى كل الافراد فيصير بمنزلة العموم والمطلوبية في المندوب الى كل افراد الطبيعة ولعله الغالب فيهما وفي الوضعيات ثم قد يتحقق فيهما عدم فهم السريان فيصير
مثل المطلق والمقيد بمنزلة العموم وثانيهما العلم باتحاد التكليف وبكفاية الفرد الواحد بان لا يكون من قبيل العموم كما هو شان المطلق والمقيد
الواردين عند العرف كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فانه اذا لم يكن بينهما قرينة حمله العرف على اتحاد التكليف ويحكم بالتقييد لو احتمل
تعدد التكليف كما هو مقتضى تعلق الامر فلا معنى للحمل بل نقول ان ههنا تكليفين احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد الخاص فلو اتى بالفرد فقد
اتى بالتكليفين معا وحصل الامتثال ولو اتى اولا بغير هذا الفرد فعليه الاتيان بهذا الفرد ثانيا فظهر ان من شرط الحمل العلم بوحدة التكليف ولو لم
يكلف الفرد الواحد من هذا التكليف الواحد لكان من قبيل العام فلا يحمل ايضا كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا واذا علمنا بوحدة التكليف وكفاية
الفرد حكمنا بالتقييد للعلم بان المكلف به اما الطبيعة واما الفرد فان قلنا ان الطبيعة وان ذكر المقيد من باب ذكر احد الافراد وافضلها
المجاز في الامر وان قلنا انه المقيد لكنا عاملين بالتقييد وهو اولى من المجاز كالتخصيص خلافا لصاحب المدارك حيث لم يرجح المجاز على التخصيص
هو الوجه في التقييد بعدم العلم بوحدة التكليف ولكن جعل الوجه بعضهم قاعدة الاشتغال للقطع بالبراءة في اتيان المقيد دون المطلق
لتعدد الامرين كون المؤمنة واجبة ام تخييرية بينها وبين الكافرة بان يكون المطلوب هو الطبيعة وهو ايضا حسن لو لم يتم ما ذكرنا
من الوجه لكن فيه اشكال لعدم تماميته على مذهب من يقول باصالة البراءة في دوران الامر بين التعيين والتخيير وايضا ان كان البناء على الرجوع
الى الاصول بعد اجمال اللفظة لاصل يختلف بالنسبة الى الموارد ففيما تمكن المكلف من المقيد والمطلق من اول الوقت مستمرا الى اخره الامر
ما ذكره من الاشتغال وفيما لم يتمكن في اول الوقت الا من المطلق فالاصل البراءة فيحمل على المقيد ايضا لاصل البراءة وفيما لم يتمكن من المطلق
المقيد في اول الوقت ثم زال العذر عن المقيد والوقت باق فمقتضى الاستصحاب لزوم الاتيان بالمطلق فلا اطراد في هذا الاصل بل قد يقتضي
الحمل على المقيد وقد يقتضي الحمل على المطلق واما اذا كان وجه الحمل الدليل الاجتهادي كما بنينا عليه المطلق على المقيد وجعل بعض
وجه الحمل ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من طرح احدهما وذلك لا يحصل الا بالعمل بالمقيد وفيه اولا ان لا دليل على لزوم الجمع مهما
امكن وثانيا ان طريق الجمع يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد فما وجه تعيين الجمع بطريق التقييد وجعل بعض وجه الحمل ان مقتضى مفهوم
الصفة نفي وجوب ما سوى المؤمنة لا يجب الا بدليل الحمل المطلق على المقيد وفيه اولا ان ذلك لا يتم فيما ليس فيه مفهوم الوصف كاكرم الرجل واكرم
زيدا وحبوا بذات اجنحي بزيد وثانيا ان حمل المطلق على المقيد اتفاقي وحجية مفهوم الوصف خلافي مكيف يصح جعل الامر الخلافي دليلا
على الامر الوفاقي وثالثا ان مقتضى مفهوم الوصف نفي وجوب الكافرة ههنا لو كان على الاصل وهذا لا يقتضي نفي وجوب الطبيعة الا ان يجعل
المفهوم لا تعتق الكافرة او لا يجب عتق غير المؤمنة الشامل بعمومه لكنه فاسد ان سلمنا المفهوم هو عدم وجوب عتق غير المؤمنة لكن نفي المفهوم
الطبيعة فرع بعموم العموم لنفيه للكافرة ايضا واثبات قوله اعتق رقبة وجوب الطبيعة من باب الخصوص والمنطوق الخاص مقدم على المفهوم العام
الا ان المتبادر من نفي الوجوب في المفهوم وقولنا لا يجب عتق الكافرة هو نفي الوجوب مطلقا عينا وتخييرا فالمتبادر من قولنا ان جاء
زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام مطلقا عند عدم المجيء لا نفي الوجوب العيني فلا يتم الجواب الثالث فيه ان الوجوب حقيقة في الوجوب العيني بعنوان الامر
حقيقة فيه والمفهوم انما يتبع ما في المنطوق واما فهم نفي الوجوب التخييري ايضا احيانا فهو من الاصل لا اللفظ سلمنا ولكن يتعارض المفهوم
مع منطوق المطلق والنسبة عموم من وجه لصدق المنطوق المذكور في وجوب عتق المؤمنة وصدق المفهوم في نفي وجوب الكافرة عينا وصدقهما معا
في وجوب الكافرة تخييرا فيتعارض فيه المفهوم ويثبته المنطوق والمنطوق ارجح اذا تحقق ما ذكر من الشرطين قلنا ان قول اللغوي ان التيمم بوجه الارض
او التراب من هذا الباب غير ان الحكم الوضعي فيفهم من القول الاول ان التيمم هو وجه الارض بطريق السريان الشامل للتراب وغيره مع ان المفهوم
بانه التراب لا يقتضي تقييدا مثل قوله الماء القليل الملاقي بنجس عند الملاقاة فان قلنا اذا كان غرض اللغوي ان التيمم مستعمل في وجه الارض
وغرض الاخر انه مستعمل في التراب فتحقق ما ذكرنا ولكن الغرض ليس كذلك بل احدهما يقول ان التيمم هو وجه الارض والاخر يقول انه التراب فلا
يمكن الحمل على العموم قلنا نعم ان كان الغرض بيان الوضع فالامر كما ذكرنا ولكن لو كان كذلك فمقتضى الحمل على الاشتراك لا العمل بالمطلق فلا
يتجه الاخذ بالاعم ايضا **ويمكن الجواب** عن الوجه الاخير من الوجهين بانه لا يجب تقديم الاثبات على النفي بل ربما يكون النفي مخبرا بلا وضع ذلك

اقول في التقليب تامل اذ لا يفهم منه التحميل اغسل يوم الجمعة ولا يفهم السريان الى كل الافراد ومثل في الكبير منه

الطبيعة

الموضوع له

ثم كلام اللغوي بعضه ظاهر في بيان الحقيقة وبعضه ظاهر في بيان المجاز وقد لا يصير ظاهراً في شيء من الامرين وح ففي الوقف كما عن المشهور او ان الاستعمال اعم منهما ام الاصل الحقيقة كما
عن المرتضى ام المجاز كما عن ابن جني وجوه اظهرها في الاصل الاولى الاول وفي الثاني الانقلاب بوجهين ستعرفهما

يقدم الاثبات عليه هو فيما كان النفي مستنداً عن عدم الوجدان والاثبات الى الوجدان المسبب عن الوجدان الا ترى انه اسند ا... قدم الجرح على التعديل عند
تعارضهما بان المعدل انما يعدل لعدم وجدانه ما يوجب سبباً للفسق ولذا يحكم بالعدالة واما الجارح فانما يجرح اذا عثر على المعصية والخطا في الفتوى
ابعد وفيه ان هذا الاستدلال لا يتم في بعض الموارد اذ لو جرح الجارح متمسكاً بانه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني وعدل المعدل لانه لم
يشرب الخمر في ذلك الوقت بعينه بل كان نائماً او مصلياً فلا يصح الاستدلال المذكور بكون كل من الجرح والتعديل مسبباً عن الوجدان ولكن
هذا الايراد لا يعتبر في الصورة التي فرضها المستدل وكلامه فيه صحيح وما نحن فيه اي النقل اغلب من هذا الباب فلو قال احد من النقلة ان
لفظ العين مستعمل في الذهب فقط فنقول كل منهما مظنون الصدق لانه اهل الخبرة وقوله فقط ايضاً مظنون الصدق لبعد عدم عثوره على ذلك بعد
التتبع فيحصل في اثبات ذا ونفيه ظن نوعي و يتعارض كل مع اثبات الاخر الا ان الظن باثبات كل اقوى من الظن بنفيه لبعد الخطا في الاثبات
المسبب عن الوجدان وعدم بعد الخطا بهذا النحو من البعد في النفي المسبب عن عدم الوجدان فيقدم اثبات كل على نفي الاخر ولا يلزم ما ذكر
من التفصيل فهو الحق ولكن ربما يحصل الظن باتحاد معنى اللفظ وان الخطا في احدهما حاصل في التتبع كما في لفظ الغنا فان الظن اتحاد معنا الغنا
وان الاختلاف مسبب عن الاجتهاد فح لا يحكم بالتعدد والغالب في المعنيين المتساويين صدقاً هو ذلك والحكم فيما كان تعارض الاثبات والنفي
مستنداً عن الوجدان الا يحكم بالتعدد كما لو قال احدهما ان اللفظ مستعمل في هذين المعنيين لكنه حقيقة في ذلك فقط والاخر عكس ذلك فلا يحكم
بالتعدد لادعاء كل منهما الوجدان ايضاً ثم انه بعد عدم امكان الجمع فهل يحكم بالتخيير ام يتوقف ويرجع الى الاصول الحق بطلان التخيير لعدم الدليل عليه
في قول اللغويين من الكتاب والاجماع واما السنة فالتخيير فيها وارد لكن في الاخبار لا في قول اللغوي واما العقل فحكمه بالتخيير مشروط بعدم
الامرين المحذورين وعدم امكان الجمع والطرح وههنا الجمع ممكن بالرجوع الى الاصول فيها فيقتضي قولهما الاشتراك نقول الاصل عدم تعدد
الوضع وفيما كان من قبيل الاعم والاخص المطلق يرجع الى قاعدة الاشتغال فيحكم بالحقيقة في غالب الاستعمال والا فالوقف بل الطرح هو المنع
والمرجع هو القواعد **ثم اعلم** ان كلام اللغويين بعضه ظاهر في بيان الحقيقة كقولهم اللفظ الفلاني اسم لكذا او بطريق الحمل كقوله العين هو الذهب
لكن لا مطلق الحمل فانه ربما يكون في بيان معنى الكتاب او حديث فانه يحتمل الارادة بيان المراد فلا يكون ظاهراً في بيان المعنى الحقيقي وبعضه ظاهر في
المجاز كقولهم وقد يستعمل في كذا وقد يجيء لكذا وهكذا وقد لا يصير ظاهراً في شيء من الامرين فاختلفوا فيه فالمشهور على ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز فلا بد من الوقف والسيد يقول الاصل الحقيقة وابن جني الاصل المجاز والحق الاول لتوقيفية الالفاظ لكن الوقف
هو الاصل الاولي وهل ينقلب الاصل بدليل وارد في خصوص الكلام اللغوي او لا يمكن القول بالانقلاب بوجهين **الاول** ان غرض النقلة
تدوين معاني الالفاظ لانتفاع الامتين من العلماء ولا ريب ان الفائدة في ذكر المعاني الحقيقية ثم من ذكر مطلق المستعمل فيه اذ لا يحصل من الاخبر
الا معرفة جواز استعمال اللفظ فيه لغة مع القرينة واما لو ورد هذا اللفظ في رواية ولم يعلم معنا الحقيقي وان علم المستعمل فيه اللغوي اجمالا
اللغة فلا يحصل تمام الفائدة بخلاف ما لو كان غرضهم بيان المعاني الحقيقية اذ ح لا بد من الحمل على الحقيقة فيحصل تمام الفائدة كما
بينا كلام المعدلين من اهل الرجال على المرتبة الاعلى اعني الملكة وان كان مذهب المعدل ادون من ذلك ليحصل الانتفاع للكل الذي
هو الغرض من التدوين **الثاني** انا بعد الاستقراء وجدنا ان غلب المعاني المدونة في اللغة حقيقة فيلحق المشكوك بالغالب ويرد على الاول انه دليل
لمي ظني اشتمل فيه من العلة والداعي اعني كون غرض النقلة انتفاع الجميع الوضع وهو نمط الا ان يقال هذا دليل ظني بالنسبة الى نقل الناقل
ولكن في النسبة الى الوضع للانتقال من نقل الناقل الذي هو من اثار الوضع الى الوضع فها هنا انتقالان احدهما لمي والاخر اني لكن يمكن
الجواب بنحو اخر وهو ان تمية الفائدة الملحوظة للناقل تقتضي الحقيقة في كل مادة دونه اللغويون من متحد المعنى ومتعدده واصالة عدم الاشتراك
تقتضي عدم الحقيقة في كل المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ بل في احدهما سواء دون المعنيين ام لا فالنسبة بين القاعدتين عموم من وجه مادة
الافتراق متحد المعنى فيجري فيه تمية الفائدة الى اصالة عدم الاشتراك والمادة الاخرى المعنيين الغير المدونين في اللغة فيجري فيها اصالة عدم
الاشتراك لا غير ومادة الاجتماع المعنيين المدونين في اللغة فيتعارض فيها القاعدتان فيرجع الى الاصل الاولي وهو الوقف وبهذا التقريب يجاب
عن الوجه الثاني مع منع غلبة حقيقية المعنيين المستعملين فيهما اللفظ مطلقا او في خصوص مادة في اللغة **ضابطة** كلما مر لعلائم انما
تدل على الوضع مطابقة وههنا علائم تدل عليه التزاما منها التبادر **فاعلم** ان التبادر لغة مطلق الاسبقية من الغير بالاضافة الى الغير
واما اصطلاحا فقد نقل الى الاسبقية الخاص الحاصل في المعنى بالنسبة الى اللفظ والدليل على هذا النقل التبادر وصحة السلب في الاصطلاح
عن غير هذا المعنى والاتفاق على العلامة ثم ان المنقول اليه هل هو التبادر الوضعي ام يشمل الاطلاقي كتبادر الفرد الشايع من المطلق و
تبادر المجاز المشهور الحق الشمول للتبادر وفاقا لمعنى الاخير وعدم صحة نظائره لان السبق امر اضافي يحتاج الى السابق والمسبوق اليه ولك
بالنسبة الى المعنى الاول متصور لان المعنى المتبادر سابق والمعنى الاخر مسبوق والذهن مسبوق اليه بخلاف المعنى الاخر لعدم وجود المسبوق

واصل في التبادر هنا علامة تدل على الوضع التزاما منها التبادر وهو الاسبقية واصطلاحا سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما يوهم التبادر للعالم بالوضع ولو اجمالا الا ان كان من حاق اللفظ تبادرا اوليا بطريق الاستقلال في المراد بغير ناش من ملاحظة القرائن متصلا داخلة وخارجة من مثل الشهرة والشيوع وهو علامة للجاهل ولو في مقام التفصيل سواء كان تبادرا بالمعنى الاخص مركبا من الاثبات والنفي ام بالمعنى الاعم كما في المشتركات فالتبادر بقسميه علامة الحقيقة وعدم التبادر بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما تبادر الغير بالمعنى الاعم وعدم التبادر بالمعنى الاخص فهما اعم من الحقيقة والمجاز

هنا لكن الظاهر ان المراد من عبر بتلك العبارة هو مجرد اشتغال الذهن ولا الواحد المعهود دون غيره من المعاني من باب التسامح وان كان خلاف الظاهر وذلك كما يقول زيد سبق في مجيئه الى عمرو انه جاء اولا اليه ثم ذهب الى عمرو وان كان الظاهر من تلك العبارة انه جاء الى مقابل مجيء عمرو الى ان عرفت ذلك فاعلم ان تبادر المعنى اما ان ينشأ من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان هناك قرينة لم يلتفت اليها السامع ام لا واما ان ينشأ من القرينة كالشهرة في المجاز والشيوع في الفرد الشائع ونحو قولنا اسد يرمي ولا ولى من القسمين نسميه بالتبادر الوضعي وما عداها بالاطلاقي وان كان الظاهر من الاطلاقي ما سوى نحو اسد يرمي والكلام الان في القسم الاول فاعلم ان هذا التبادر حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق العلماء والعقلاء اهل اللسان والاستقراء القطعي فان كلما وجدنا فيه هذا النحو من التبادر كان المعنى المتبادر موضوعا له فلا مورد يصير مشكوكا مضافا الى البرهان العقلي والمنطقي بالنسبة الى الالفاظ متساوية فلا داعي الى التساوي اما القرينة والمفروض فقدها واما الوضع فالمطلوب حاصل وان لم يكن شيء منهما لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان التبادر معلول الوضع فيحصل من العلم به العلم به ثم اعلم ان هذا القسم من التبادر على قسمين تبادر بالمعنى الاخص وهو ما كان مركبا من النفي والاثبات بان يصير المتبادر هذا المعنى فقط بحيث يظهر منه عدم كون الغير موضوعا له ومرادا وتبادر بالمعنى الاعم بان يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كما في المشتركات فان تبادر احد المعاني لا ينفي تبادر غيره وكل من القسمين علامة الحقيقة ثم ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود في المشترك كما في المجازات فلا يدل على المجازية لعدم دلالة الاعم على الاخص واما تبادر الغير فان كان بالمعنى الاعم فتبادر الغير بالمعنى الاعم لا يلازم المجازية لوجوده في المشترك وتبادر الغير بالمعنى الاخص ملازم للمجازية ووجه الكل ظاهر فاندفع بذلك ما اورد على التبادر بعدم انعكاسه لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر ووجه الاندفاع ان التبادر بالمعنى الاعم موجود فيه والاخص غير موجود مع انا قلنا ان كل موضع فيه التبادر فهو علامة الحقيقة لا ان كل حقيقة فيه التبادر فتامل وكذا اندفع ما اورد على عدم التبادر بعدم اطراده بوجوده في المشترك ووجه الاندفاع ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود فيه لا عدم التبادر بالمعنى الاعم ومن هنا ظهر بطلان الجواب عن عدم الطرد بان تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر وهو غير موجود في المشترك ووجه البطلان ما مر من وجود تبادر الغير بالمعنى الاعم فيه ايضا وان لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الاخص فظهر ان التبادر بقسميه علامة الحقيقة وان عدم تبادر الغير بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما عدم التبادر بالمعنى الاخص وتبادر الغير بالمعنى الاعم فهما اعمان من الحقيقة والمجاز فان قلت كيف يصير التبادر علامة الحقيقة مع ان تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا على التبادر لزم الدور قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل لا الجاهل للجاهل لانه مستلزم للدور ولا العالم للعالم لاستلزامه تحصيل الحاصل ولا الجاهل للعالم لانه تحصيل للحاصل بل بالنسبة الى العالم ودور بالنسبة الى الجاهل فان قلت هذا الجواب يتم في شخصين احدهما عالم والاخر جاهل واما بالنسبة الى الشخص الواحد فالمحذور باق لانه ان كان عالما لزم تحصيل الحاصل وجاهلا لزم الدور قلنا هذا اذا كان الشخص الواحد عالما وجاهلا من كل جهة واما اذا كان عالما بالاجمال لكونه من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل فلا محذور لتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان فان قلت الدليل العقلي الذي ذكرت فاسد لان المراد من القرينة في قولك السبب للفهم اما الوضع واما القرينة ان كان هو الاعم من الشهرة الموجودة في كل الاوضاع التعيينية فنقول الاوضاع التعيينية قد تنتفي القرينة ثم في التبادر لوجود الشهرة فيهما كما قلنا وان كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة فالحصر تام قلنا المراد ما سوى الشهرة المذكورة وهي داخلة في الوضع لانه اعم من الوضع التعيني في المعنى بالنسبة الى اللفظ سواء كان الوضع تعيينيا ام تعينيا فان قلنا انحصاره في المذكور تام لاحتمال استناد الفهم الى المناسبة الذاتية لكن العلم بها شرط في فهم المعنى ولا ملازمة من فهم كل احد لسان كل قوم والعلم بها لنا ولا مثالنا من اهل العرف غير موجود فلا يكون الفهم لامثالنا الا مستندا الى الوضع التعييني ام التعيني فان قلت اذا جعلت الشهرة داخلة في الوضع فما تقول في المجاز المشهور لان التبادر موجود في المجاز المشهور بطرده وغير موجود في الحقيقة المهجورة فلا يكون عدم التبادر بالعكس قلنا ان في المجاز المشهور يتبادر الحقيقة المهجورة من حاق اللفظ ثم بما حققنا لا التفات المفصل الى الشهرة في تبادر المجاز وتلك الشهرة داخلة في القريب والشهرة التي جعلناها داخلة في الوضع انما هي الشهرة البالغة الى حد الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ الى الالتفات للفهم اليها والذي جعلنا علامة للحقيقة انما هو التبادر من حاق اللفظ ولو بما حققنا الشهرة المذكورة الوضعية الا الا انتسابا الى التبادر بها المعنى موجود في الحقيقة المهجورة لا غير فان قلت ان المعاني الالتزامية خارجة عن الموضوع له وهي متبادرة من اللفظ فلا يكون التبادر علامة الحقيقة قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة التبادر الاولي لا الحاصل بواسطة فان التبادر حاصلا بعد تبادر الملزوم وتحصيل الانتقال الى اللازم بعد الانتقال الى الملزوم فان قلت المعنى التضمني متبادر من اللفظ بلا واسطة وليس موضوعا له قلت هناك شيء اخر يكون التبادر علامة بدونه وهو تبادر المعنى ولا بطريق الاستقلال في المراد بهما والى قول التضمني تبعي والحاصل ان تبادر كل معنى مستقلا لم يكن مسبوقا بتبادر معنى اخر مستقلا علامة الحقيقة فلا ينقض بما ذكرناه قلت

ثم ان علمنا بفقد القرينة او بعدم الالتفات اليها او شككنا في انها مؤكدة ام صارفة ام معينة ام مفهمة فالوقف ان لم نقل باولوية التأسيس من التأكيد الا ان ... من السيد برهم

في المطلق الذي له فرد شايع ونادر مع تبين العكس فتبادر الفرد الشايع بالتبادر الاخص الناشي لارادة الغير وليس بموضوع له قلنا هذا التبادر ناشي عن القرينة وهي الاغلبية كما في لفظ الكل الذي لا ينصرف الى النادرة وتوهم ان فهم الظاهر من لفظ الاكل لا يحتاج الى الالتفات لتفصيل الى الاغلبية المذكور لرسوخها في الذهن فيصير بالقاعدة الحقيقة كما في الشهرة الراسخة باطل اذ ليس كل قرينة راسخة مخرجة للمجاز عن المجازية ولا هي بسبب ذلك تخرج عن القرينية بل ذلك مختص بالشهرة الا ترى ان الاغلبية في المثال المذكور راسخ بالنسبة الى الفرد الظاهر ومع ذلك لا يصح السلب عن الفرد النادر ثم اعلم ان العلم لو حصل بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ او حصل القطع بعدم الالتفات اليها في فهم المعنى وان كانت موجودة فذلك التبادر اجتهادي محصل للقطع بالوضع واما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة او احتمل استناد الفهم اليها بعد القطع بوجودها فنقول ان الاصل عدم القرينة وعدم الالتفات اليها فيلحق هذا القسم بالقسمين الاولين بضميمة الاصل فهما تبادران ظاهريان واما لو حصل العلم بالقرينة والالتفات اليها وشككنا في ان القرينة مؤكدة او صارفة ام مفهمة ام معينة فلا بد من التوقف في الحكم بالحقيقة والمجازية لكن ذلك التوقف فيما اذا لم نقل بان التأسيس اولى من التأكيد كما هو كذلك لعدم الدليل عليه كلية والا فان قلنا باولوية التأسيس من التأكيد اندفع احتمال المؤكدية بذلك ثم احتمال الاشتراك بالاصالة عدم تعدد الوضع فيدور الامر بين الصارفة والمفهمة فيرجع الى مسئلة تعارض الاشتراك المعنوي مع المجاز فان كان الاصل احدهما اخذنا به وان كان الاصل الوقف فكذلك وان كان المفصل فالتفصيل لكنا لما لم نقل باولوية التأسيس فلا بد من الوقف من اول الامر بحق في الصورة الخامسة ملحق بالاخر من صورتين منهما احدهما فيما كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال فيه مع عدم العلم بالوضع السابق لمعنى اخر غير المعنى المتبادر فيحكم بغلبة عدم الاشتراك باتحاد الموضوع وبغلبة كون غالب الاستعمال هو الموضوع له انه هو المعنى المتبادر فيحكم بالحقيقة بضم الغلبتين ولا توقف اصلا فيما علم بوضع اللفظ سابقا لمعنى غير هذا المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة حالها فح لا يمكن القول بالحقيقة الخاصة في المعنى الثاني لغلبة النقل مع استصحاب عدم حصول الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني واستصحاب بقاء الموافقة بالنسبة الى المعنى الاول فلا بد من الحكم بالمجازية وان كان المعنى الثاني المتبادر غالب الاستعمال لتعارض الغلبتين ح والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع ما نحن فيه ومادة الافتراق من جانب اصالة عدم النقل الصورة الاولى من الصورتين ومادة الافتراق من جانب غلبة الاستعمال صورة العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وقلة الاستعمال في المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة فبعد التعارض نحكم بالمجازية في الثاني المتبادر الان لبقاء الاصلين في جانب عدم النقل سليما عن المعارض ثم ان هذا الكلام يجري في الصورتين السابقتين اللتين الحقناهما بالاوليين لضم اصالة عدم القرينة وعدم الالتفات فانه لو كان فيهما علم بالوضع السابق لمعنى اخر حكم بالمجازية في المعنى المتبادر وان غالب الاستعمال فيه لتعارض تلك الغلبة الموجبة للحقيقة مع الغلبة الموجبة لعدم النقل فيبقى اصالة في جانب عدم النقل واصل واحد في جانب المتبادر فيقدم عدم النقل ونحكم بالمجاز هذا والتحقيق في حكم التبادر ان يقال ان علمنا بعدم القرينة او بعدم الالتفات اليها فلا اشكال في الحكم بالحقيقة اجتهادا او اصالة على حسبها فاما ان يكون المعنى المتبادر غالب التبادر من هذا اللفظ او غير غالب التبادر او مشكوك الحال من تلك الجهة والمراد بغلبة التبادر ان يكون المتبادر من هذا اللفظ هو هذا المعنى غالبا وان لم يستعمل فيه غالبا لان التبادر الغالبي لا يلازم الاستعمال الغالبي ففي تلك الصورة التي هي الصورة الاولى من الثلثة الاخيرة ان علمنا بان ذلك التبادر الغالبي ليس ناشيا من غلبة الوجود اما العقلي وجود غلبة في الذهن واما العلم بعد نشو التبادر منها نحكم بان التبادر علامة الحقيقة وان احتمل في المقام قرينة سوى غلبة الوجود وذلك للاستقراء في كون هذا النحو من التبادر حقيقة سواء علم بالوضع السابق واستلزم النقل ام لا وسواء كان الشك في القرينة ام في الالتفات ام في القرينية وسواء كان المعنى غالب الاستعمال ام لا فان قلت اذا لم يكن لهذه الغلبة التي ادعيت معارض فالكلام صحيح كما لو كان الشك في القرينية ولم نعلم بالوضع لمعنى سابق او كان الشك في القرينة والالتفات ولم نعلم بالوضع السابق ففيهما هذا الاستقراء سليم عن المعارض ومعاضد باصالة عدم القرينة وعدم الالتفات في الصورة الثانية واما لو حصل العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وكان الحكم بالحقيقة في الثاني مستلزما للنقل فهناك عدم النقل المتضمن لاستقراء واحد مع استصحابين معارضة مع هذا الاستقراء فيتعارض الاستقراءان ويبقى الاصلان سليمين عن المعارض لو كان الشك في القرينية والا فيبقى اصل واحد سليما عن المعارض فلا يصح الكلام في صورة العلم بالوضع السابق قلنا الاستقراء الذي ادعيناه اخص مطلقا من الاستقراء المذكور لانا نقول ان استقريناه في الالفاظ الموضوعة لمعنى والمستعملة في معنى ثان وجدنا اغلبها منقولة الى المعنى الثاني ونحن نقول استقريناها في خصوص هذه الموارد ووجدنا النقل في صورة كون الثاني اغلب تبادرا فاستقراؤنا اخص فيقدم واما الاستصحابان فلا يعتبران في مقابل الدليل الاجتهادي اي الاستقراء واما في الصورة الثانية اي صورة العلم بندرة التبادر الملازم لندرة الاستعمال فنحكم بالمجازية للاستقراء ايضا لانه لو كان حقيقة لزم الحقيقة المرجوحة وهي نادرة فان علمنا بالوضع السابق لمعنى اخر فيعاضد الاستقراء اصالة عدم النقل ايضا ولا معارض ح لهذا الاستقراء الا اذا كان الشك في القرينة او الالتفات فيعارضه اصالة عدم القرينة او الالتفات الموجبة لكون المعنى المتبادر حقيقة لكنهما على فرض اعتبارهما لا يكافئان الاستقراء فنحكم بالمجازية سواء كان له معاضد او معارض او لم يكن شيء منهما او كان كلاهما موجودا وامثلة الصور الاربعة معلومة

ويمكن ان يفصل في المقام تفصيل اخر لا يسع المقام ذكره ثم انه اذا حصل التبادر في لسان او زمان فالتعدي الى غيرهما يحتاج الى الضميمة اذ الدليل على حجية التبادر هو اتفاق العلماء
واطباق اهل اللسان والاستقراء وبطلان الترجيح بلا مرجح لا يقتضي ازيد من ذلك كما ان العلم بانه لا يصح الا بعد التخلية التامة لاحتمال كون التبادر لاجل قرينة او عدمه لمانع
ويظهر ذلك بملاحظة صحة السلب وعدمها عن المعنى المتبادر وغيره **اصل في صحة السلب وعدمها** ومنها صحة السلب وعدمها فصورة السلب على اقسام صحة سلب كل
الحقايق عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن مجاز بشرط ما وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن حقيقته صرفا وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها
عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن المجاز بالنسبة في الجملة ولا اشتباه وصحة سلب اللفظ عن مورد السلب كلية فلا تكون علامة بالمعنى المطلق هنا

وان لم يعلم بالوضع السابق وكان الشك في القرينة فلا معارض للاستقراء ولا معاضد له وان كان الشك في القرينة ام الالتفات فالمعارض موجود
ومواصلة عدم القرينة او الالتفات اليها وان علمنا بالوضع السابق وكان الشك في القرينة او الالتفات فلهذا المعارض والمعاضد معا وعلى التقدير
حكمنا بالمجازية كما انه في السابق حكمنا بالحقيقة سواء كان للاستقراء معارض ام معاضد ام كلاهما ام لم يكن شيء منهما وقد مر الاشارة الى امثلتها
والدليل في المقام من الاستقراء وطريقة اهل العرف ولكن يشترط في الصورتين عدم احتمال التسبب غلبة التبادر عن غلبة الوجود او ندرته
ندرته واما الصورة الثالثة اعني ما شك فيه في غلبة التبادر ودونه ندرته فلا مفر من التوقف لعدم وجود الاستقراء وان اقتضى اصالة عدم القرينة
او الالتفات الحقيقة لو كان الشك فيهما لا في القرينة لكن لا دليل على اعتبارهما في المقام فلا بد من التوقف من حيث التبادر نعم يمكن الحكم
بالمجازية اذا علم بالوضع السابق لاصالة عدم النقل سواء كان الشك في القرينة ام الالتفات ويمكن في الصورة الثالثة الرجوع الى قاعدة
اخرى لتميز الحقيقة من المجاز وانما الحكم من حيث نفس التبادر والوقف ومن قاعدة الاستعمال فان كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال
يكشف عن غلبة التبادر فيحكم بالحقيقة ايضا للاستقراء الذي مر ويكون الشك في غلبة التبادر وعدمه مدرية بعد تعليم يزول بعد ملاحظة غلبة
الاستعمال لكن يشترط في ذلك الغلبة ان يكون مستمرة بمعنى ان لا يعلم مبدأ الاستعمال في هذا المعنى وصيرورته غالبا واما اذا علمنا بحدوث
الاستعمال وغلبته في الزمان الفلاني فلا يحكم بالحقيقة لتلك الغلبة الا اذا كانت واجدة لشرائط احدها كون المستعمل فيه من المخترعات
الاولى وثانيها غلبة تلك الاستعمال في لسانه وثالثها تحقق ظهور الوضع بعده ولكن الشك في زمانه ولسانه ورابعها احتمال وضع المخترع
اللفظ للمستعمل فيه بوضع تعيني فح يحكم لبناء اهل العرف بكون المعنى حقيقة في لسان هذا الشخص من باب الوضع التعييني الغير المحتاج الى الرجوع
بالتاريخ كما في الوضع التعيني ومثال ذلك الالفاظ المتداولة في الكتاب والسنة المتنازع فيها في كونها حقايق شرعية في المعاني الشرعية فيحكم
بنهاية فيها في الحقيقة لبناء العرف واما الاستقراء فلا ندعيه بان ندعي ان غالب المخترعين بناؤهم على الوضع التعيني لعدم ثبوت ذلك واما
مع فقد احد تلك الشرائط فلا نحكم **ثم اعلم** ان كل موضع احتمل فيه كون التبادر مسببا عن غلبة الوجود او ندرته مسببا عن ندرته فلحوق
فيه الالحاق بالصورة الثالثة الى اخر ما مر فيها لعدم وجود الاستقراء ح **ثم اعلم** ان التبادر انما يعتبر علامة للحقيقة في اللسان الذي حصل
فيه التبادر ولا يصح التعدي من تبادر لسان الى الحقيقة في ساير الالسنة ولا من الحقيقة في زمان الى الحقيقة في سائر الازمنة بل لا بد في التعدي
الى غير ذلك اللسان والزمان من دليل فلو ان ذلك يكون في كون الامر حقيقة في الوجوب لغة بعد التبادر باصالة عدم النقل والتشريح في ذلك ان الدليل
على حجية التبادر لا يقتضي ازيد من ذلك ثم ان العمل بالتبادر لا يصح الا بعد التخلية التامة والرجوع الى المنزل والمجاز فيما اذا لم يكن التبادر حاصلا
محصلا للعلم والا فيمكن كون التبادر لاجل قرينة او عدم التبادر لاجل مانع فبعد ما صار المعنى متبادرا من اللفظ فلاحظ هل يصح السلب
عن المعنى المتبادر ويصح السلب عن المعنى الغير المتبادر فذلك التبادر وضعي وغير المتبادر مجاز والا فان صح السلب عن المتبادر كشف
ذلك عن كون التبادر اطلاقيا ويكون معارضا مع التبادر المذكور وكذا اذا لم يصح السلب عن غير المتبادر فذلك يكشف عن كون عدم التبادر
لمانع خارجي ويكون معارضا مع عدم التبادر فلا بد من ترجيح احد المتعارضين والقوم حكموا بتقديم عدم صحة السلب لانه مثبت للحقيقة و
عدم التبادر نات والمثبت مقدم وفيه ان المتصور في المقام اربعة اقسام بعد حصول التعارض فرضا لان كلا منهما اما اجتهادي او فقاهي بمعنى
عقلا واما التبادر وعدمه فاجتهادي دائما من صحة السلب وعدمها فقاهي فلا بد من تقديم الاجتهادي لعدم امكان التعارض بينها لاجتهادي
الفقاهي الا بعد اذ بعد تحقق الاجتهادي يرتفع الفقاهي واما عكس ذلك فحكمه بالعكس واما كلاهما فقاهيان فالحكم في تلك الصورة
انتم بعد معرفة مسألة صحة السلب فاظهر في ذلك علمنا ان مراد القوم من حكمهم بتقديم عدم صحة السلب انكار الاجتهاد بين فقد منافي
بتصور مضافا الى لزوم الترجيح بلا مرجح في تقديم احدهما على الاخر وامكان في الصورة الثانية فاظهر فيها وان كان في الثالثة فهو
ما ادعى على اطلاقهم الحكم وعلى تخصيص كون المعيار للتبادر وعدمه بصحة السلب وعدمها مع ان في العكس اي الصورة الثانية يكون المعيار
السلب وعدمها هو التبادر وعدمه فلم ذكروا المعيار لاحد العلامتين دون الاخرى ولكن مرادهم لو اتفقت فيه او لا بان دليلهم بما تم جما
عدم صحة السلب اولى ما صحة السلب في تعارضه مع التبادر فلا امر بالعكس لانه نافية للحقيقة والتبادر مثبت فيلتفتا الى ما دليله على تقديم المثبت
معلوم فحينئذ الكلام فيه فاحفظ **ضابطة** من العلائم الالتزامية صحة السلب وعدمها وكل منهما اقسام اربعة صحة سلب كل الحقايق عن مورد
الاستعمال وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها عن مورد الاستعمال وصحة سلب المجاز في الجملة
عن مورد الاستعمال وهذه الاربعة بعينها متصورة في جانب عدم صحة السلب فيما ينسب الى الحقيقة والى المجاز وعلى التقدير بن ما الكل
او في الجملة **ثم ان القسم** الاول من اقسام صحة السلب علامة لكون اللفظ مجازا صرفا في موارد الاستعمال والقسم الثاني منها علامة الحقيقة كذلك
اي لا حظ للمجازية في هذا المعنى اصلا والقسم الثالث منها يكشف عن المجازية بالنسبة في الجملة ولا ينفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية فتنبه

وعلامة الوضع

ومع سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال لا يكشف عن شيء من المجاز والحقيقة حتى بالنسبة الى الاخيرين لانها علامتين وكذا الثاني ليس علامة لنا وان كان تحققه
في الواقع ملازما للحقيقة الصرفة وذلك لعدم حصر المجازات غالبا ولزوم الدور الغير المندفع ثانيا فالقسم الاول علامة وتلك الاقسام الاربعة منطوية في جانب عدم صحة السلب
والعلامة منها ايضا واحدة وهي عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعا له والثلاثة الاخر علامات واقعية لا وصول لنا اليها للدور
الغير المندفع الا في بعض الصور فانحصرت العلامة في اثنين من الثمانية

صحة السلب وعدمها

الباب لان الغرض من العلائم معرفة الوضع او عدم الوضع ليفهم عند الاستعمال لا انه فهذا القسم لا يكون علامة بالمعنى المطلوب في هذا الباب
واما القسم الرابع فلا يكشف عن شيء من الحقيقة والمجاز لا كلية ولا بالنسبة اما عدم الكشف عن الحقيقة فلجواز سلب بعض مجازات اللفظ
عن بعض اخر كما يصح سلبه عن المعنى الحقيقي ايضا فسلب المعنى المجازي اعم من كون المسلوب عنه معنى حقيقيا او مجازيا واما عدم الكشف عن المجازية فظهر
من ذلك ايضا وظهر ان القسمين الاخيرين ليس بعلامة بخلاف الاولين لكن الذي هو باينا من هذين القسمين انما هو الاول منهما الكاشف عن
المجازية وعدم الوضع واما الاخير فليس علامة لنا وان كان تحققه في الواقع ملازما للحقيقة الصرفة كما قلنا والوجه فيه انه لا يمكن غالبا العلم
بسلب كل مجازات اللفظ عن المورد لعدم حصره غالبا مع انه مستلزم للدور الغير المندفع اذ العلم بالحقيقة موقوف على العلم بصحة سلب كل
المجازات وهو موقوف على العلم بكل المجازات بطريق الحصر المركب من النفي والاثبات وهو موقوف على العلم بحقيقة مورد الاستعمال ولا يمكن
دفعه بما يندفع به الدور في القسم الاول كما ستعرفه فبقي من تلك الاقسام الاربعة **الاول** منها وهو علامة المجاز واما الاربعة في
جانب عدم صحة السلب فواحد منها ايضا علامة لنا وموجود في الخارج ويمكن به الوصول الى الحقيقة وهو عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعا له واما الثلاثة الاخر فكلها علامات واقعية ولا يمكن الوصول اليها للدور الغير
المندفع فعدم صحة سلب كل المجازات كاشف عن الحقيقة الصرفة وعدم صحة سلب كل الحقائق كاشف عن المجازية الصرفة وعدم صحة سلب المجاز
في الجملة كاشف عن المجازية ايضا فظهر ان العلامة اثنان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة الكاشف عن الحقيقة في الجملة وصحة سلب كل الحقائق
الكاشف عن المجازية الصرفة والدليل على كونهما علامة اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء القطعي التام والدليل العقلي لانه لو لم يكن عدم
صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة وكان المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه
فمجرد هذا الفرض بعد تحققه لا يحتاج الى الدليل وهكذا في جانب صحة السلب فان قلت كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة مستلزم للدور
المصرح لان معرفة كون هذا المعنى حقيقيا موقوف على معرفة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي وهو لا يعرف الا بعد معرفة ان هذا المعنى حقيقة و
وكون صحة السلب علامة المجاز مستلزم للدور المضمر لان معرفة كون المعنى مجازا موقوف على معرفة صحة سلب كل الحقائق عن المعنى المفروض وهي موقوفة
على معرفة كل المعاني الحقيقية بطريق المستلزم لخروج المفروض عنها وهي موقوفة على معرفة مجازية المعنى المفروض فيلزم الدور المصرح في جانب عدم
صحة السلب والمضمر في جانب صحة السلب لا المضمر فيهما كما توهم بعض بزعم جعل العلامة للحقيقة عدم صحة سلب كل الحقائق لما قلنا انه لا يمكن ان يصير
علامة ولا المصرح فيهما كما جوزه هذا المتوهم بجعله سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة المجاز لما قلنا انه ليس علامة بل العلامة هو الجزئي في جانب عدم
صحة السلب والكلي في جانب صحة السلب فيكون الدور في الاول مصرحا وفي الثاني مضمرا ومع ذلك [illegible] في المقامين والحاصل ان الدور
لازم في كل العنوان ان جعلنا العلامة من الطرفين الكليات فالدور مضمر في المقامين او الجزئيات فمصرح فيهما لكن لما كان العلامة في عدم صحة السلب
جزئية وفي صحة السلب كلية صار الدور مصرحا في الاول ومضمرا في الاخير قلنا ان عدم صحة السلب عند العالم علامة الحقيقة للجاهل وكذا صحة السلب عند
العالم علامة المجاز للجاهل كما مر في التبادر واما التحقيق لواحد الذي يرجع اليهما فمما مر فيه من الاجمال والتفصيل واختلاف الجهة فان قلت
الدور لا يندفع باختلاف التحقيق بعدد لان معرفة كون المعنى مجازا لا يحصل بمجرد تحقق السلب من العالم اذ السلب الصادر عنه يحتمل كل الاقسام
الاربعة الماضية وليس كلها علامة للجاهل الا واحد منها وهو سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال فلا بد ان يعلم الجاهل ان السلب الصادر من العالم
انما هو هذا القسم من السلب وهو لا يكون الا بمعرفة كل الحقائق حتى يعلم بصحة السلب المذكور فتوقف العلم بالمجازية على معرفة صحة سلب كل الحقائق
عند العالم وهو موقوف على معرفة كل الحقائق ليعلم ان السلب الصادر من العالم هو سلب كل الحقائق وهو موقوف على معرفة كون مورد الاستعمال
مجازا قلنا معرفة الجاهل بان السلب الصادر من العالم هذا هو القسم الذي هو علامة يحصل بمجرد صدور سلب اللفظ عن المعنى مجردا عن القرينة
فلو قال العالم ان الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة حكمنا بالمجازية الصرفة لانه لو كان اللفظ حقيقة فيه ولو بنحو الاشتراك لما صح اطلاق السلب
عنه بلا قرينة الظاهر في السلب على الاطلاق ولو كان غرضه نفي بعض معاني المشترك عن بعض لاقام القرينة فيقول ان الذهب ليس بعين جارية او
باكية وهكذا لا انه ليس بعين بقول مطلق فانه اغراء بالجهل فبالتجرد عن القرينة نعلم ان غرضه سلب كل الحقائق التي هي المفهومة من هذا اللفظ
عند اهل اللسان بلا قرينة عن مورد الاستعمال وان لم نعلم الحقائق تفصيلا ولا اجمالا الا انما قيل في رد هذا الجواب بان المفهوم عرفا بلا قرينة انما هو
الحقائق فالدور باق بحاله وان ذلك المجرد نفي في العادة فاسد بل غرض المجيب هو ما ذكرنا وبهذا النحو يجاب في جانب عدم صحة السلب ثم ان ههنا
اجوبة اخر عن الدور منها ان مورد صحة السلب ليس هو الشك في الموضوع له بل هو مورد الشك في المراد بعد معرفة الحقيقة والمجاز وان شك في مورد
الاستعمال انه الحقيقة او المجاز فبصحة السلب عن مورد الاستعمال يفهم مجازيته واما في جانب عدم صحة السلب فالدور باق بحاله لوجوده في المعاني المجازية كعدم
صحة سلب [illegible] مع انه مجاز فيه وفيه اما في جانب صحة السلب فلانه خروج عن محل النزاع الذي هو تمييز الحقيقة من المجاز ثانيا ان مورد الثاني

والدليل على كونهما علامتين اتفاق العلماء وعمل اللسان والاستقراء التام ولزوم خلاف الغرض لولا ذلك ولا دور في هذين القسمين مصرحا ومضمرا لاعتبار تعدد الشخص ولو بالاعتبار كما مر في التبادر فقول القائل ان الذهب ليس بعين بتبادر منه سلب كل المعاني ويصير علامة ويكون المستعمل فيه لفظ العين في هذا الكلام هو القدر المشترك مجازا لتجرده عن القرينة المعينة لاحدى الحقائق وقد يجاب عن الدور باجوبة ضعيفة ثم عدم صحة السلب لا يكشف عن الحقيقة بنحو التطابق بل يكشف عن حد الامور اما مطابقة مع الموضوع له حقيقة او اتحاد معه مصداقا او كونه فردا له شايع

لا يحتاج الى قاعدة صحة السلب للزوم حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة على المعنى الحقيقي حينما شك في المراد ثم واما في جانب عدم صحة السلب ولان ثم عند مورد اوجد فيه عدم صحة السلب كان مجازا واما الانسان فهو حقيقة في زيد بالمقياس من تلك الجهة لا صحيح واما من جهة الخصوصية فسلبه صحيح وهو مجاز وثانيا ان مجرد ذلك لا يصير سببا لبقاء الدور بحاله لان غاية ذلك اعتبار صحة السلب عن الحقيقة لا لزوم الدور رقم ومنها ان المراد صحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه فما احتمل فرد بيته له بان نعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فيه شك في كون ذلك مصداقا ما علم كونه موضوعا له الا اخبر بصحة السلب وعدمها وفيه ان الشك في المصداق على قسمين ما يرجع الى الشك في المفهوم او لكما لو شككنا في كون لفظ حدثنا لاجل اجمال معنى الحدث واما الاكثر كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبيل الاول فحاله حال الشك في نفس المفهوم من جهة لزوم الدور لفرض ان اجمال المصداق ناش عن اجمال المفهوم وان كان من قبيل الثاني ففيه ان معرفة المصاديق الخارجية للموضوعات الشرعية ليس وضعها بباب العلائم فهو خروج عن محل الكلام مع ان تميز المصاديق الخارجية انما هو بالامارات الخارجية لا بصحة السلب وعدمها ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة اليه اي الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون المسلوب عنه مجازا مطلقا وان كان متعددا فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا وكذا الحال في جانب عدم صحة السلب فان المراد ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكونه ما لا يصح السلب عنه موضوعا له بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى اخر حقيقي يصح سلبه عن المبحوث عنه وفيه ان الدور عن الجانبين لا يندفع بمجرد احتمال الجزئية في الطرفين اذ قولك بان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة تام مع علمك بالحقيقة بالمعنى الذي يصح سلبه عن المبحوث عنه والا فان كان الاول فلازمه اثبات المجازية في الجملة ولا ينفي ذلك الوضع عن هذا المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم اثبات ان هذا المعنى موضوع له اللفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك وان كان الثاني فاما نريد بالقوة اي لو استعمل فيه لكان مجازا ان كان حقيقة في المعنى الاخر المفروض سلبه عن المبحوث عنه فلا فائدة فيه او نريد مع عدم العلم بالحقيقة في المعنى المسلوب اثبات المجازية في المسلوب عنه بالنسبة بالفعل فهو دور واما قولك عدم صحة السلب علامة للحقيقة فنقول فيه ان علمنا بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب لم نعلم به اذ اثبات الحقيقة الفرضية فلا فائدة فيه او الفعلية فهو دور لتوقف الاثبات على العلم بالحقيقة وبالعكس فالحق في الجواب من حيث الجزئية في جانب عدم صحة السلب او الكلية في جانب صحة السلب ان الدور مندفع بتعدد الشخص حقيقة او حكما فان قلت ان ما ذكرت انما هو كما في قول القائل الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة على ارادة سلب كل الحقائق يدفعه انه مستلزم لاستعمال المشترك في جميع معانيه ولكونه خلاف الظاهر في ارادة الجميع عند عدم القرينة كما عليه السافعي بعد النفي فقط وكلتا المقدمتين ممنوعتان فلا بد من الحكم باجمال هذا الكلام والحكم بانه اراد سلب احد من المعاني عن مورد الاستعمال وهو غير معلوم مطلقا قلنا ان استعمال لفظ العين كل المعاني الحقيقية في المثال المذكور عند ارادة نفي كل الحقائق غير لازم لان المستعمل فيه انما هو القدر المشترك بين الحقائق مجازا اعني مسمى العين فنفي هذا المعنى المجازي يلازم سلب كل حقائقه كما هو مفهوم العرف في مثل تلك الامثلة والقرينة على هذا المجاز هو التجرد عن قرينة معينة لاحدى الحقائق دون الغالب ارادة نفي الجميع فلا القلة قرينة غالبة على ذلك لا يصير نحو هذا المجاز ولا فرق في هذا النحو من القرينة الصارفة فظهر ان صحة سلب كل المعاني الحقيقية علامة للمجازية الصرفة وان تلك لفلا منجازية في المشتركات وغيرها واما عدم صحة السلب فقد عرفت حال الجزئية منه وانها علامة للحقيقة وان الدور فيه في الكلام مندفع بما مر واما الكلية منه اعني عدم صحة سلب كل الحقائق فهي ايضا علامة الحقيقة الخاصة فيما علم اتحاد حقيقة اللفظ واما فيما علم الاشتراك اجمالا او اشتبه الامر فلا يندفع الدور ح بعد حال الثلاثة من الثمانية عدم صحة سلب المعنى الحقيقي بقسميه من الكلي والجزئي وصحة سلب كل الحقائق وقد عرفت ان قسمين من صحة السلب ليسا بعلامة وهما الجزئيان منهما فبقي من الثمانية ثلاثة وهي صحة سلب كل المجازات عن المورد وعدم صحة سلب المعنى المجازي في الجملة او كلية فكلها غير علامة لنا في الثاني للزوم الدور فيهما عند جعلها علامة كما عرفتها والوجه كما من تلك الثمانية لا تنفك عن القرينة اذ الفرض نفي المعنى المجازي ومعها يحتاج الى معرفة حال المجازات والمجاز المسلوب فتسبيا لما بينه الذي تامل فان قلت عدم صحة السلب اعم من المطلوب حتى في الجزئية فلا يصح علامة ورد بالنقض ان قول ان الذهب ليس بعين اذا اريد سلب العين عن الذهب بمعنى انه مع القرينة يصح سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب ثابتا انها ليست بعين جارية ولا يصح سلب المعنى منها بلا قرينة فظهر عدم صحة سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بلا قرينة منضما ان يقال بعد صحة ان يقال ان الذهب ليس بعين بعد ارادة معنى الجارية منها فصحة السلب بلا قرينة موجودة مع عدم القرينة الحقيقية في الواقع اما مطلقا ان كان مجازا فرد ومن تلك الجهة ولعل مراده ما ثبت انه لا يصح ان يقال ان الذهب ليس بعين انه لا يصح في ذلك لاجل فقد القرينة لا لاجل انه اسم له فعدم صحة السلب بمسالة المنة ... لعدم صحة استعماله بلا قرينة في معنى من المعاني ... الحقيقة ... المجاز فلو اراد سلب اللفظ المشترك من ... ج

وجه ان قاعدة الحمل على المعنى الحقيقي كلية ثم مع عدم ... السلب ... في مورد ... اسوا ... ... من الحقيقة ... ام من المجاز ... نعم ... واصل ... الجواب ... سنه سلكه ...

في الكلام

بعدت هذه العلامة في زمان او لسان تحتاج لتعدد الى ضميمة الى ضميمة كاطرد في التبادر وهي لا تجري في مثل المبهمات ولا مثل هيئة اضرب ممكن اختلاف المادة

والصيغة فلا علامة بينهما اشتبهتي شككنا في كون العلامة مفترنة بقرينة مضرة بكونها علامة عملنا بالاغلب مع فقده

وان حصل التعارض بينها وبين العلامة السابقة فحال الاجتهاد بين المختلفين واضحة في المقاصين نقدم هذا العلامة لقوة الاستقراء في جانبها

معانيه لا احتاج الى قرينة ايضا ففي الواقع يصح سلبه عنه لكن عدم الصحة نشأ من فقد القرينة عند السلب هذا المعنى المجازي بل لا بد من ضم قرينة في السلب اما القرينة الغالبة وهي ارادة المعنى الاشتراكي كما مر او قرينة اخرى وقد ينشأ عدم صحة السلب بلا قرينة علامة للحقيقة في المشترك ويحتمل الاشتراك لعدم دلالة العام على الخاص نعم يصح ذلك فيما اذا علم بالاتحاد فلنا ولكن الظاهر غالبا ان نفي الصحة مسبب عن الوضع واثبات التسمية لا عن التجرد عن القرينة فيصح فيما اذا تحد الحقيقة والمشتركات والمشتبهات من تلك الجهة والحاصل انا اذا سمعنا من اهل اللسان ان الذهب ليس بعين فان علمنا باتحاد معنى اللفظ حكمنا بالمجازية الصرفة في المعنى المسلوب عنه بضم قصد التجرد عن القرينة كما مر وان علمنا بالاشتراك فكذلك لضم القرينة المذكورة اعني غلبة ارادة نفي التسمية في مثل تلك الموارد فيحمل على عموم الاشتراك ويثبت المطلوب وان دار الامر بين الاشتراك والاتحاد فكذلك لعدم وجه في الواقع على احد الضميمتين المذكورتين اما تجرد القرينة سبقا او وجود القرينة الغالبة ولذا سمعنا من اهل اللسان انه لا يصح ان يقال ان الذهب ليس بعين فان علمنا بالاتحاد حكمنا بالحقيقة الصرفة للتجرد عن القرينة وان علمنا بالاشتراك فكذلك نحكم بالحقيقة لغلبة ارادة عدم صحة التسمية في امثال هذا الكلام لا عدم الصحة لاجل التجرد عن القرينة وان كان لغلبة معنى مجازيا وان دار الامر بينهما فان الامرين موجود ما ايضا هذا اذا اعتبرنا القرينة الغالبة التي ذكرناها من غلبة ارادة اثبات التسمية في عدم الصحة السلب ونفيها في صحة السلب واما اذا لم نعتبر الا التجرد عن القرينة فيما علم باتحاد الحقيقة فالامر كما مر وفيما علم بالاشتراك فلا علامة في البين في شيء من العلامتين وفيما دار الامر بين الامرين ففي جانب عدم صحة السلب لا علامة ايضا لاحتمال عدم صحة السلب لاجل الامرين المتقدمين من انتفاء القرينة او وجود الوضع فيحتمل كون الذي لا يصح السلب عنه بلا قرينة مجازا او حقيقة واما في جانب صحة السلب فبعد سماع ذلك الكلام من اهل اللسان لا بد من الحكم باتحاد الحقيقة ونفي احتمال الاشتراك اذ المفروض ان استعمال المشترك لا يجوز في اكثر من معنى والمفروض ايضا عدم اعتبار العرف القرينة الغالبة الباعثة للحمل على عموم الاشتراك فبعد حكمه بالسلب في مقام البيان لا بد من الحكم باتحاد حقيقة اللفظ فيلحق بما مر في صورة الاتحاد نعم ان لم نعلم اعتبار تلك القرينة وعدمها عندهم فلا بد من الاجمال ايضا فان قلت ان عدم صحة السلب كيف يصير علامة مع وجوده فيما لا يحصل منه العلم بالحقيقة اذ لا يصح سلب احد المتساويين عن الآخر كالانسان عن الناطق وسلب العرض الخاص كالضاحك عن العام كالماشي عن الانسان ولا يصح سلب الكلي عن الفرد قلنا الاشكال نقول وانه لا يحصل من عدم صحة السلب احد الامرين اما التطابق مع الموضوع له حقيقة واتحاده معه في الصدق واما كونه فردا له والحاصل انه داخل في الموضوع له باحد الوجوه وليس مجازا صرفا واما تميز ان عدم صحة السلب هو بطريق التطابق والتصادق فلا بد وان يكون بضم امر خارجي من نحو صحة السلب عن الفرد الآخر وصحة سلب الصفة او سائر القرائن وهكذا كيفية وضع اللفظ على ما لا يصح السلب عنه كونه بوضع فيعلم ان عدم صحة السلب لاجل الفردية ثم ان هذه العلامة كسابقتها تختص باللغات والعرف في زمان حصلت فيه والتعدي يحتاج الى الضميمة ثم ان صحة السلب وعدمها لا يجريان في مثل الالفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يتوقف على صدق الدلالة والتعيين ونحو ذلك الاستعمال العرفي نعم يمكن ان يقال انه لا يصح في هذا المقام من وجه ولكنه على النحو الخارج عن صحة السلب ونحو ذلك هيئة اضرب نعم يصح في مثل الماضي كان يقول لمن ضرب زيدا ولم يضرب فيصح ان يقال ما ضرب زيدا وكذا المضارع كما لو قال لمن يضرب زيد عمرا او يقول لا انه لا يضرب اذا علمنا بعدم صدق الضرب منه بعد ذلك نعم لا يصح التمسك بصحة السلب وعدمها في المواد بالنسبة الى الهيئات لامكان اختلافهما فلا يصح الاستدلال على عموم ما الاستفهامية لطلب الفهم للنفس والغير بعدم صحة سلبها عن الاستفهام للغير لامكان تغايرهما في المعنى ثم انا اذا علمنا بان صحة السلب وعدمها مجرد عن القرائن فلا ريب في كونهما علامة اجتهادا بالنقل ما تركناه متحد الحقيقة مثلا وكذا اذا علمنا بوجود قرينة ارادة اثبات التسمية او نفيها كما قلنا في المشترك في مثل الذهب ليس بعين اذا حملنا على عموم الاشتراك وارادة نفي التسمية واما القرينة ارادة اثبات التسمية فكما قلنا في مثل قول القائل لا يصح ان يقال ان الذهب ليس بعين حيث حملنا من باب الغلبة على ارادة اثبات التسمية ومثل هاتين القرينتين الناشئتين عن الغلبة غير مضرتين كما مر وكذا اذا دار الامر بين امرين كلاهما بالعلامة دليلان اجتهاديان على الوضع او عدمه بتصور ان احدهما ما علمنا بوجود القرينة وشككنا في انها قرينة التسمية او قرينة اخرى مضرة وثانيهما ما لو شككنا في وجود القرينة وعدمها وعلى فرض الوجود شككنا في انها اي نحو من القرينة والحق في هاتين الصورتين انه ان كان عدم صحة السلب غالبا حكمنا بالحقيقة مطلقا وان كان صحة السلب غالبة فنحكم بالمجاز به مطلقا وان شككنا في الغلبة فالوقف والرجوع الى سائر القواعد كما مر في التبادر ثم انه اذا حصل التعارض بين احكام هاتين العلامتين مع التبادر وعدمه فقد مر حال الاجتهاد بين المختلفين من المتعارضين وبقي الكلام في المتقاضيين كما لو وقع تعارض عدم صحة السلب غالبا مع عدم التبادر غالبا او العكس اي صحة السلب الغالبة مع التبادر والحق انا لم نجد لذلك موردا على فرض الوجود والحكم بتقديم احدهما على الآخر يحكم لاستناد كل منهما في العلامية الى الاستقراء فلا مرجح في البين الا ان يقال ان الاستقراء الموجود في جانب صحة السلب وعدمها لم نجد له مورد التخلف بخلاف التبادر لغالبيتها

اصل في الاطراد وعدمه الاطراد كون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد بحيث جاز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي اريد استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وعدم الاطراد بضده واختلفوا في كونهما علامة على اقوال ثالثها ان الاطراد ليس علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والحق وجود الاطراد في كل المجازات كالحقائق بناء على المختار من اشتراط وحدة الصنف في العلائق كما هو لازم من يقول بنقل الاحاد ايضا فلا يكون شيء منهما علامة اما الاطراد فلانه وان اعتبر فلعدم وجوده واما عدمه فلعدم وجوده واما استدلالنا بهما في بعض الموارد فلكشفهما عن التبادر الغالبي وعدمه لا للاعتماد عليهما انفسهما ... الا ...

احيانا من الحقيقة كالمجاز الراجح وكذا عدم التبادر الغالبي للحقيقة المرجوحة وهذا التخلف ما غير موجود في جانب التبادر وان تخلفا من التبادر وعدم التبادر منفردا معارضهما عليهما لقوة استقرائه فلا تحكم اصلا **ضابطة** في الاطراد وعدمه والمراد بالاطراد ان يكون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جاز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي اريد استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وبعدم الاطراد ما اذا رأينا استعمال لفظ في مورد لاجل معنى موجود فيه من دون مدخلية خصوص المورد ومع ذلك لا يصح استعماله عند اهل اللسان في كل مورد وجد فيه هذا المعنى واختلفوا في كون كل منهما علامة على اقوال ثالثها التفصيل بين الاطراد فليس علامة للحقيقة وعدم الاطراد فعلامة المجاز ويظهر الفائدة في موارد كثيرة منها الاستدلال على حقيقة الجمع المحلى والمضاف في العموم باطراد صحة الاستثناء في كل مورد من الاخبار والانشاء والماضي واخويه والحكم التكليفي والوضعي والاستدلال على مجازية المفرد المحلى والمضاف فيه بعدم كلية جامعه بعدم اطراد الاستثناء فيصح في بعض الموارد الاستثناء منهما كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وقوله اجمع امور بدعة الا ... الامر ولا يصح في بعض الموارد الاخر كجاءني الرجل الا زيدا ونحو ذلك وهكذا يجري هذان العلامتان في كثير من الموارد اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان بعضا حكم بعدم اطراد شيء من الاطراد وعدم الاطراد لتخلف كل منهما عن مورده فالاطراد ليس علامة للحقيقة لوجوده في بعض المجازات كما انه استعمل الاسد في الرجل الشجاع لاجل مشابهته في الشجاعة وكل موضع تحقق فيه المعنى المذكور صح استعمال الاسد فيه مجازا واما عدم الاطراد فلوجوده في الحقائق كالقارورة المستعملة في الزجاجة لاجل انه مما يستقر فيه الشيء لا لخصوصية الزجاجة ومع ذلك لا يصح استعمالها في غيرها مما ... مع انها حقيقة فيها او كالفاضل والسخي يطلقان على الباري تعالى شانه علوا كبيرا مع وجود المعنى فيه مع حقيقتهما فعدم الاطراد ليس علامة المجاز ويمكن الجواب عن جانب عدم الاطراد اما عن القارورة فاولا بانا اما لا نسلم وضعها لمطلق ما يستقر فيه الشيء بل يحتمل الوضع لخصوص الزجاجة واما لانه عدم صحة استعمالها على فرض الوضع لان الوضع علة تامة لجواز الاستعمال فلا يتخلف عنه وثانيا بعد تسليم الوضع لمطلق ما يستقر فيه الشيء وتسليم عدم جواز الاستعمال في غير الزجاجة بانه يمكن النقل بعد الوضع الى خصوص الزجاجة فليس عدم الصحة في غير الزجاجة الا لاجل النقل وهذا لا ينافي الاطراد واما عن الفاضل والسخي فلانا لا نسلم وضعهما للمعنى الكلي وكونه ... فلعله مما لا يشمل الباري تعالى وضعا وثانيا يمنع عدم صحة الاستعمال وثالثا بان عدم الصحة لاجل ان اسمائه تعالى توقيفية الا ان توقف الجواب على ... كل لفظ يطلق عليه تعالى الا بعد الاذن من الوصول من الشارع وذلك مخالف لطريقة المسلمين الا ان يكون المراد انه يجوز الاستعمال ما لم يرد من الشارع منع فهو موقوف على عدم المنع لا على الوصول ثم **نقول** ان عدم الاستعمال انما لاجل المنع من الشارع ... سلمنا فظهر ان الحقيقة لا تنفك عن الاطراد ومن هنا ظهر نظر المفصل حيث ادعى عدم تخلف الاطراد عن موارد الحقيقة وان لا حقيقة من غير مطرد فيجعل عدم الاطراد كاشفا عن المجازية واما الاطراد فلما كان موجودا في المجاز ايضا كما عرفت قال ان الاطراد ليس علامة ولكن الحق وجود الاطراد في كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز وذلك لاجل انا نقول باشتراط الاتحاد الصنفي في العلائق ولا نقتصر بنقل الاحاد ولا يكفي بمجرد النوع ايضا كالمشهور وعلى هذا لا يكون مجاز الا يكون مطردا فانه اذا صحب لخصوصية الصنف مدخلية في المستعمل فيه ... جواز الاستعمال بجامع افراد ذلك الصنف وهكذا يلزم الاطراد في المجاز على القول بنقل الاحاد ثم لا يكون شيء من الامارتين امارة اما الاطراد فلاعتباره واما عدمه فلعدم وجوده نعم ان قلنا بمذهب المشهور من كفاية النوع وان عدم الجواز في بعض الموارد لاجل وجود مانع صح عدم الاطراد ويكون موجودا ويصير عدم الاطراد علامة لكن هذا المذهب فاسد ولئن سلمنا فحكم يلزم منه الاعلامية عندنا عدم الاطراد للمجاز واما الاطراد فلا يكون علامة الحقيقة لان نوع العلاقة انما هو من مقتضيات ... وجود المانع فلا يطرد ... منكشف عن المجازية واما وجود المانع فانما فليس بلازم فيمكن كون المجاز مطردا ايضا كما سلف فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة وان كان عدمه علامة فلو قلنا بالعلامية من الطرفين ظهر ان الحق عدم العلامية من الطرفين واما استدلالنا بالاطراد وعدمه في باب عموم الجمع المحلى والمضاف وعدم عموم المفرد المحلى والمضاف مع عدم قولنا بالعلامية فلان تمسكنا ... بالاطراد الاستثناء وعدمه لا للاعتماد بنفس الاطراد وعدمه في ما ... الاطراد يكشف عن التبادر الغالبي وعدمه عن عدمه بعنوان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر الغالبي وهكذا في العكس

ضابطة اختلفوا في دلالة الاستعمال على الوضع وعدمها على اقوال فعن ابن جني ان الاصل في الاستعمال المجاز وعن المرتضى الحقيقة وعن المشهور المستعمل فيه ان كان واحدا فالحقيقة والا فالوقف وقد نسب الى المشهور الوقف مطلقا حتى في المتحد **وفيه اولا** ان القول منحصر في الثلاثة المتقدمة ولا رابع وثانيا انه على فرض وجوده ليس قولا للمشهور اذ المشهور على التفصيل المتقدم ... في المعنى ... **اقول** استدلال المرتضى ... مقابل المشهور في ... الوجوه ... بانه ليس استعمال اللفظ في الشيء ... الا كاستعماله في شيء واحد فيه ... ان الاستعمال في الواحد ... ظهوره في الحقيقة عند ... المشهور ... لم يكن ... **والثاني** انهم في مقام دفع ... المشهور ... لا اصالة الاستعمال في الحقيقة ... الاستعمال ...

اصل في اصالة الاستعمال من الاستعمال المجازكما عن ابن جني ام الحقيقة مطلقا كما عن المرتضى ام الحقيقة مع وحدة المستعمل فيه والوقف مع تعدده كما عن المشهور وجوه ودليله
الوقف مطلقا الى الشريف مسهوو الحق في المتحد الحقيقة للاتفاق ولا يضر مخالفة ابن جني ولا اطباق اهل العرف عليه وللاستقراء وان شككنا في وحدة المستعمل فيه وتعدده فنفينا
الزائد بالاصل واستدلال ابن جني بان اكثر اللغة مجازات لا يعرف محله اذ اراد اكثر الاستعمالات وان اراد اكثر المفاهيم فهو مسلم في غير متحد المعنى واما في المتعدد فبين المعنيين اما ان
لا يكون مناسبة ولا جامع قريب فحكمه الحقيقة فيهما خلافا لابن جني وفاقا للمشهور وقد مر بطلان دليل ابن جني واحتمال المعنى ثالث لو كان منفي بالاصل المقدم هنا على اصالة عدم النقل
الاشتراك لبناء العرف فتعين الاشتراك لمناسبة ومن الجامع في ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز القريب فالجمهور على المجاز والمرتضى على الاشتراك اللفظي والمشهور
ان احدهما حقيقة والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي ح والاشتراك اللفظي انا علمنا بعدم ملاحظة المتكلم المناسبة في شيء من المعنيين والحقيقة والمجاز ان علمنا بالملاحظة في احدهما دون الاخر وان علمنا بالملاحظة فيهما احتمل كونهما مجازين بلا حقيقة وبنفيه المتقدرة ح
والمجاز نحملوا لكلام الاول على صورة الاتحاد للمستعمل فيه مع الشك في المجازية والحقيقة او الشك في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز وتميزهما وحملوا الثاني
على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشك في الحقيقة والمجاز وهذا ايضا يكشف عما قلنا وعلى اي حال فلا بد من رسم مقامين الاول في متحد المعنى والحق خلافا
فيها لابن جني والحق الحقيقة كما عليه من شواو ذلك لاتفاق العلماء ولا يضر به مخالفة ابن جني ولا اطباق اهل العرف عليه وللاستقراء الحاكم بغلبة
المجاز بلا حقيقة على فرض وقوعه ولانه اذا كان ذلك هو المتبادر عند اهل اللسان اذا تجرد عن القرينة اذ لو كان غيره ظاهرا او لم يكن المستعمل فيه
لزم في جانب تبادر الغير تحقق المعلول وهو الظهور بدون تحقق العلة وهي اما العلم بالوضع والمفروض انتفاؤه واما الاستعمال فيه وكان ولما
القرينة وكان ولزم في جانب عدم ظهور المستعمل فيه تحقق العلة وهي الاستعمال بدون المعلول وهو الظهور ففي تلك الصورة يلزم محذور واو ان
كلاهما ظاهر لزم المحذور الاول وان لم يكن شيء منهما ظاهرا لزم المحذور الثاني فتعين ظهور المستعمل فيه لا غير وغير نص وايضا لو كان هذا اللفظ
المستعمل فيه مجازا لكان اللازم ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عند الاستعمال والمفروض عدم الاطلاع على الوضع لمعنى اخر وبنظير
فظهر ان المستعمل فيه المتحد حقيقة اذا علمنا بعدم الاستعمال في معنى اخر نفيناه بالاصل والحاصل فقامه بعد العلم بصورة الاستعمال في معنى اخر و
يجري فيه حكمه واستدل ابن جني بان اكثر اللغة مجازات فما نحن فيه يكون مجازا بالاستقراء وفيه انه ان اراد اكثر الاستعمالات مجاز فهو ممنوع
وبعد التسليم نقول ان شككنا من جهة المفهوم الاستعمال فكيف يلحق بالغالب من الاستعمال وان اراد اكثر المفاهيم مجازات فانكنا ادعينا الاكثرية
في مجازية المفاهيم حتى فيما اتحد المستعمل فيه فالاستقراء ممنوع وان كان ادعاؤه في خصوص المتعدد فالاستقراء مسلم لكن الالحاق غلط لاختلاف الصنف
اما المقام الثاني ففي متعدد المعنى فنقول ان المستعملين اما ان لا يكون بينهما مناسبة ولا جامع قريب حكم بالحقيقة فيهما خلافا لابن جني
ووفاقا للمشهور وقد مر دليل ابن جني ورده هذا اذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث واما اذا شككنا فيه ولحمل مجازية كل من المستعملين بالنسبة اليه
نفيناه بالاصل والحاصل بصورة العلم بالعدم فان قلت كما ان الاصل عدم الاستعمال الكثر الاصل عدم الاشتراك منضما الى غلبة عدم الاشتراك
وانكان الاصل ذلك لكن بناء العرف على الاشتراك بعد عدم العثور بعد الفحص على استعمال اخر واما ان يكون بينهما المناسبة دون الجامع القريب
فابن جني على المجازية والسيد على الاشتراك والمشهور على ان احدهما حقيقة في الواقع والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي لعدم الجامع القريب
واما ابن جني فيرد قوله بما مر ويبقى النزاع بين السيد والمشهور ويمكن للسيد الحكم بالاشتراك لاجل غلبة كون الاستعمال الحقيقة مع اصول سته
نافية للمجاز وهي اصالة عدم القرينة الصارفة والمعينة اللتين لا بد من وجودهما في المجاز واصالة عدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة
عدم ملاحظة المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر الذي هو الموضوع له وليس للمشهور الا اصول خمسة وغلبة واحدة وهي غلبة عدم الاشتراك اما
الاصول فهي اصالة عدم وجود القرينة المعينة في كل من المعنيين وعدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم الوضع الزائد فيتعارض
الغلبتان والاصول ويبقى للسيد اصل واحد لا معارض له وفيه اولا ان الاصل المعتبر في جانب السيد ليس الا اثنين لان الاحتياج الى قرينتين
في المجاز ممنوع بل يكفي قرينة واحدة ذو وجهين غالبا بخلاف المعينة في المشترك فان كل معنى يحتاج الى قرينة معينة غالبا لعدم اغنائها عن الاخرى كجعل
خاديه وعين باكيه فلا حلوشح في المجاز الا واحد ولا يحتاج الا الى الالتفات واحد فاصالة عدم القرينة وعدم الالتفات اليها تجعلها وهما اصلان
ويبقى اصالة عدم ملاحظة المناسبة وهي غير معتبرة عندنا لعدم اعتبار اهل العقول بمثل هذا الاصل وكذا اصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر فلا يبقى
الا اصل الوضع غلبته ومع التعارض مع الغلبة الاخرى والاصول الخمسة يكون الاخير مقدما لسلامة اصول ثلثة للمشهور عن المعارض وثانيا انا سلمنا
اعتبار اصالة عدم ملاحظة المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر لكن غاية ذلك انه صار هنا اصول اربعة معتبرة ويبقى في طرف المشهور اصل
واحد سالما عن المعارض وثالثا انا سلمنا الاصول الستة في جانب السيد وانه لا اصل للمشهور الا واحدا وهو مع اصالة عدم الوضع لكن مقدمة
على كل اصول السيد لان هذا الاصل مزيل وتلك الاصول توابع والمزيل مقدم على المزال وان تمسكنا فالحق مع المشهور بوجهين احدهما اصالة عدم
تعدد الوضع والاخر غلبة عدم الاشتراك واما غلبة ان الاستعمال التي ادعيناها للسيد فليس محله لان الغرض اثبات المفهوم من جهة الحقيقة
والمجاز وفي تلك الجهة لا معارض للاستقراء الذي ادعيناها من ان غلبة المفاهيم المجازات في خصوص متعدد المعنى فالاستقراء ان غلبة الاستعمال
في الحقيقة لا دخل لها فيما نحن فيه فصح حقيقة المشهور للوجهين المذكورين هذا والتحقيق التفصيل فيما نحن فيه بان يقال ان علمنا بان المتكلم
لم يلاحظ المناسبة في شيء من المعنيين حكمنا بالاشتراك اللفظي لاطباق اهل اللسان عليه وللاستقراء فيما لا يحتاج الى ملاحظة المناسبة فان غلبته
بل كله حقيقة ولان من شرط المجاز ملاحظة المناسبة فمن عدم الشرط علمنا بعدم المشروط وان علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في احد المعنيين وملاحظتها
في المعنى الاخر فيما علمنا بعدم ملاحظة المناسبة نحكم بالحقيقة لما مر من الوجوه وفيما علمنا بالملاحظة حكمنا بالمجازية للاستقراء فيما لوحظ
فيه المناسبة فان غالب امثال ذلك مجازات ولاطباق اهل اللسان عليه ولاصالة عدم الوضع وان علمنا بان المتكلم لاحظ المناسبة في كل من المعنيين
بالنسبة الى الاخر فنقول ان كون المعنيين مجازا صرفا بلا حقيقة نادر والمجاز بلا حقيقة بقي احتمالان احدهما الاشتراك كالعين في الجارية والباصرة

والاشتراك اللفظي باستعمال كل من المعنيين في الآخر لمناسبة فيكون كل واحد حقيقة بنفسه مجازا بالنسبة الى الآخر وكون احدهما حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة فيه من باب الاتفاق
الاتفاقية والآخر مجازا صرفا وبقية الطلة معين الاوسط بين صور ثلاث نظهر مع حكمها بالتامل فاما بينهما الجامع الفرق بين المناسبة بالنسبة الى الاشتراك دائما على المجاز فيهما لو التمّ على
الاشتراك المعنوي لا بصور الحقيقة والمجاز ج

اذا استعملت في كل منهما بملاحظة الآخر ومناسبته فيهما حتى تكون مجازات مع كونها موضوعة لكل من المعنيين **وثانيتهما** كون احد المعنيين
حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الآخر الذي هو مجاز صرف من باب الاتفاق وعدم الاحتياج فيكون لاحد المعنيين حقيقة
صرفة والآخر مجازا صرفا ولكن ندرة كون ملاحظة المناسبة لا لاجل المجازية بل من باب المقارنة الاتفاقية ينفي الاحتمال الثاني فيبقى الاشتراك
فان قلت ان الاشتراك ايضا نادر قلنا نعم ولكن ندرة الاشتراك اقل من ندرة ذلك الاخير فالغلبة في الاخير اقوى فيعمل بها ويطرح غلبة عدم
الاشتراك لو وقوع الاشتراك كثيرا بخلاف ذلك في تلك الصور الثلثة كلها اجتهادا **وان الحق** في الاولى الحقيقة وفي الثانية الحقيقة والمجاز
وفي الثالثة الحقيقة فيهما ايضا كان ملاحظة المناسبة في المعنيين لاجل استعمال المشترك فيهما مجازا كل بملاحظة الوضع للمعنى الآخر فهو
اخرى **الاولى** ما اذا شككنا في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين فيحتمل الاشتراك والمجازية فيهما وكون احدهما حقيقة والآخر مجازا
لكن الحق الرجوع الى القاعدة والحكم بالاشتراك لان كلا من الاشتراك والمجاز بلا حقيقة منفيا الى اصالة عدم تعدد الوضع فاحدهما
في الواقع حقيقة والآخر مجاز **الثانية** اذا علمنا بعدم الملاحظة في احد المعنيين وشككنا في الآخر والحكم فيها عدم ملاحظة
الحقيقة لوجوه مضت وفيما شك فيه المجازية نظرا الى القاعدة المذكورة في الشك فيهما معا ولما عكس تلك الصورة فبعكس ذلك اذا ظهر
ذلك **فنقول** ان كان المشهور من الحكم بالحقيقة والمجاز الحكم بذلك على الاطلاق فقد عرفت انه لا يتم كليته وكان الحكم بالحقيقة من السيد
مطلقا وان كان غرضهم ما ذكرناه من التفصيل بين الصور الستة فلا نزاع فظهر الحال في تعيين من قسا اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة وفيما لو
فقد الجامع والمناسبة **ومعا** او وجد المناسبة بين المعنيين دون الجامع كان دائما استعمال اللفظ في المعنيين مع وجود الجامع في البين فالسيد
على الاشتراك وابن جني على المجازية فيهما بلا حقيقة والمشهور على الاشتراك المعنوي واما الحقيقة والمجاز فلا يحتمل لانتفاء المناسبة بالفرض والحق
التفصيل بان اللفظ اذا اطلق على خصوصيتين بينهما جامع فاما ان يعلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك في الخصوصيتين واما ان يعلم باستعماله
في القدر المشترك ويشك في استعماله في الخصوصية من الخارج عند الاطلاق على الفرد واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويشك في القدر المشترك
واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويقطع بعدمه في الخصوصيتين الى القدر المشترك واما يشك في استعماله في كل من القدر المشترك والخصوصيتين
بان يعلم ان اللفظ اطلق واريد منه الفرد ولكن لا يعلم ان الخصوصية اريد من حاق اللفظ او من الخارج وهذا الاخير ينقسم الى قسمين لانه مع هذا
الشك في موارد الاطلاق على الفرد اما ان يقطع بعدم استعمال اللفظ في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد اصلا الا من جهة خصوصيته ولا من
الخارج واما ان يشك في وجود تعدد الاستعمال المجرد عن الفرد فهنا سبعة اقسام **والاول** منها ينقسم الى سبعة لانه اما يغلب الاستعمال في القدر
المشترك واما في الخصوصية واما متساويان واما يشك في غلبة احدهما على الآخر واما يعلم بوجود غالب ويشك فيه فلا يعلم ان الغالب اي
الاستعمالين واما يعلم بعدم اغلبية الاستعمال في الكلي ويشك في اغلبية الاستعمال في الفرد وتساويه معه واما بعكس ذلك وفي **القسم الثاني**
ايضا يمكن تلك الاقسام السبعة فانه اما يغلب الاستعمال في الكلي على الاطلاق في الفرد او العكس او التساوي او يعلم بالغلبة ويشك في الغالب
او يشك في الغلبة والتساوي الى آخر السبعة المتقدمة في القسم الاول فيصير اربعة عشر قسما اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان في القسم الاول من السبعة الاولية
يحكم بالاشتراك المعنوي الا فيما اذا غلب الاستعمال في الخصوصيتين على الاستعمال في الكلي وعلم بالاشتراك اللفظي اما الحكم بالاشتراك المعنوي
في غير تلك الصور فلاصالة عدم الاشتراك واما الاشتراك اللفظي في تلك الصورة فلان الغالب فيما اذا استعمل في الخصوصيتين بان اريد كل من
الخصوصية من حاق اللفظ هو الحقيقة فيهما **واما القسم الثاني** من السبعة كان دائما استعمال لفظ الرجل مثلا مرة او مرتين في القدر
المشترك من دون ملاحظة اصلا للفرد كقولنا الرجل خير من المرأة ثم رأينا اطلاقه على عمرو وزيد ولم نعلم بان ارادة الخصوصية من اللفظ او من الخارج
حتى لا يكون اللفظ مستعملا الا في الطبيعة فيحكم بالاشتراك المعنوي لكل اقسام المتصورة اي السبعة المذكورة نظرا الى اصل عدم تعدد الوضع
واما في القسم الثالث منها الاشتراك اللفظي لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك ولا يعارض هذا الاصل بقاعدة الاشتراك اللفظ
اذ بعد الفحص يظن بعدم الاستعمال في القدر المشترك فلا عبرة باصالة عدم تعدد الوضع لان الظن في خلافها فيبقى اصالة عدم الاستعمال سليمة عن
المعارض فالحق في تلك الصورة القطع بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك وهي الصورة الخامسة ويجري فيها دليلها **واما في القسم
الرابع** فبالاشتراك المعنوي اذ لو كان حقيقة في الخصوصيتين لزم الاشتراك اللفظي فيهما ولزوم كون الاستعمال في القدر المشترك مجازا بالاحتمال
فيبقى هذا الاحتمال ندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة والقاعدة تعدد الوضع وطريقه اصل الثلثة لانهم على الاشتراك المعنوي اما
في القسم الخامس فبالاشتراك اللفظي حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة وطريقه اما الثلثة **واما في القسم السادس** فينقسم الى كونه
بالاشتراك اللفظي لان غلبة المشترك المعنوي وحدة ما فيه مستعملا ولو مرة في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد كقول الرجل خير من المرأة و
فيهما للمانع بعدمها او شككنا فيه وحيث انا بعد الفحص حصل لنا الظن بان هذا اللفظ لم يستعمل الا فيهما فليس مشتركا معنويا واما اذا وجد.

او بعينها الجامع والمناسبة فانه يجري في المجاز فيهما او السيد على الاشتراك اللفظي ويحمل الاشتراك المعنوي ولعله مذهب المحققين والحقيقة والمجاز كما يظهر من صاحب الحق ان المتصور منافرة مناقضة ايضاً ست عشرة صورة ومنظور احكامها بتدبر قليل ولو استعمل اللفظ في معنيين احدهما فرد للآخر كالشمس لو اطلقت على الكوكب المخصوص وعلى الكوكب النهاري فالمتصور فيه خمس عشرة صورة تنفع بالتأمل فيما سبق نتائج

في أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة

الجامع والمناسبة معاً فيحمل المجازية فيهما كما عن ابن جني والحقيقة فيهما كما عن بعض او الاشتراك المعنوي كما عليه المحققون ظاهراً او الحقيقة والمجاز كما يظهر عن صاحب حيث ذكر في بحث الامر دليل القائل بالاشتراك المعنوي من انه لو لم نقل بالاشتراك المعنوي لزم الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز وكلاهما خلاف الاصل وان قلنا بالاشتراك المعنوي لم يلزم شيء من الاشتراك والمجاز ثم رد ذلك الدليل بانه على القول بالاشتراك المعنوي ايضاً يلزم المجازية في كل من الخصوصيتين كما انه على القول بالحقيقة والمجاز يلزم المجاز في كل من القدر المشترك والخصوصية الاخرى فهما سيان في لزوم المجاز على كل من القولين على ان شاخص المجاز في جانب الاشتراك المعنوي اكثر لغلبة الاستعمال في الخصوصيتين بخلاف ما لو جعلنا حقيقة في احد الخصوصيتين فانه لا شيوع في استعمال القدر المشترك فيكون الحقيقة والمجاز ارجح انتهى حاصل كلامه ويحتمل الوقف في المسألة والحق التفصيل فان اللفظ الذي اطلق على المعنيين وبينهما مناسبة وجامع اما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك والخصوصيتين معاً واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك وشك في استعماله في الخصوصيتين بان رأينا الاطلاق على الخصوصية وشككنا في ارادتها من حاق اللفظ ام من الخارج لكن علمنا باستعمال اللفظ في القدر المشترك المجرد اصلاً واما شك فيه ايضاً كما شك في موارد الاطلاق على الخصوصيات وكل من الاولين ينقسم الى ستة بين القسم السابق

والحاصل ان الاستعمالات لست عشرة اثنتا عشرة منها كما مضى في القسم السابق بعينها لكن الاحكام تختلف **فنقول** في اقسام هذا القسم الذي نحن فيه انه فيما علم بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين او في احدهما لزم المجاز بلا حقيقة بالنسبة الى القدر المشترك والاستقراء ينفيه لا نفيهما في خصوص المقام الذي يوجد فيه الغلبة الصنفية في الاشتراك المعنوي وان لم نقل بالاستقراء النوعي في قلة المجاز بلا حقيقة وفيما علم بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك يحكم بعدم الحقيقة في القدر المشترك حذراً من لزوم المجاز بلا حقيقة في الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة في الخصوصيتين معاً او في احدهما واصالة عدم الاشتراك تنفي الاحتمال الاول فتعين الحقيقة والمجاز وفيما علم بالاستعمال في القدر المشترك يحكم ايضاً بالحقيقة والمجاز لا محالة بضميمة القطع بعدم استعماله في القدر المشترك مضموماً الى عدم الاستعمال فيه وفيما شككنا فيه في الاستعمال في كل من الخصوصيتين والقدر المشترك كما لو رأينا اطلاق اللفظ على الفرد وشككنا في موارد الاطلاق في ان الخصوصية مرادة من نفس اللفظ ام من الخارج ولكن لم نجد مورداً استعمل فيه اللفظ في الطبيعة المحضة من دون ارادة الفرد اصلاً من الخارج ومن اللفظ اما بالقطع بعدم مثل هذا الاستعمال في هذا اللفظ واما مع الشك فيه فيحكم في الصورتين بالحقيقة والمجاز ايضاً لان غالب المشتركات المعنوية وجدناه مستعملة في الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنوية فيحكم بالحقيقة والمجاز بعد نفي الاشتراك بالاصل فظهر الحال في خمسة من تلك الاقسام وبقي الكلام في القسمين اللذين ينقسم كل منهما الى سبعة وانت بعد الاحاطة بما سبق تقدر على استنباط احكامها نعم في المقام صورة غير ما سبق وهو انه لو رأينا لفظاً مستعملاً في معنيين احدهما فرد للآخر كما لو اطلق الشمس على الكوكب المخصوص وعلى مطلق كوكب النهار فهو ينقسم الى اقسام ثلاثة اما نعلم ان المتكلم عند الاطلاق اللفظ على الفرد المخصوص قد اراد الخصوصية من الخارج او نعلم ارادته الخصوصية من حاق اللفظ او نشك في الامرين ففي القسم الاول يكون اللفظ موضوعاً للقدر المشترك اي الكلي اذ لولاه لزم كون استعماله في الكلي مجازاً بلا حقيقة واما **في القسم الثاني** اعني ما لو علمنا بارادة الخصوصية من اللفظ وباستعمال اللفظ في الكلي مرة وفي الفرد اخرى فهو ينقسم الى سبعة اقسام لانه اما ان نعلم ان الكلي غالب الاستعمال او الفرد غالب الاستعمال او نعلم التساوي او نعلم بوجود الغلبة في احدهما ونشك في الغالب او نعلم ان الكلي ليس بغالب ونشك في غلبة الفرد او العكس **وفي القسم الثالث** اعني ما رأينا فيه الاطلاق على الفرد وشككنا في ان الخصوصية مرادة من اللفظ او من الخارج بعد ما علمنا باستعمال اللفظ في الكلي منفرداً مجرداً من دون ارادة فرد اصلاً لا من الخارج ولا من اللفظ فهو ايضاً ينقسم الى اقسام سبعة لان الاستعمال في الكلي اما اغلب من الاطلاق على الفرد او العكس او التساوي او الشك في الغلبة والتساوي او العلم بالغلبة والشك في الغالب او نعلم بعدم الغلبة في استعمال الكلي ونشك في غلبة الاطلاق او العكس واحكام تلك الاقسام تظهر بعد التأمل فيما سبق وملاحظة تلك الاقسام وتدبر فيها فانها من مزال الاقدام **ضابطة** ومن الامارات المعينة لحمل اللفظ على الحقيقة في المقسم بوجهين **الاول** ان غالب الالفاظ القابلة للتقسيم موضوعة للمقسم **الثاني** ان بناء العرف على حمله كاستعماله على الحقيقة في المقسم ومنها عدم التزام التقييد بمعنى انا اذا وجدنا استعمال اللفظ صحيحاً في معنى مجرداً عن التقييد وغير صحيح في معنى آخر مجرداً عن التقييد حكمنا بكونه حقيقة في المعنى الذي يصح استعماله فيه مجرداً عن التقييد ومجازاً في الآخر الذي لا يصح استعماله فيه الا مع القيد كلفظ الماء فانه يصح استعماله في الماء المطلق بلا قيد وفي الماء المضاف لا يصح استعماله الا مع القيد كما لا يصح استعمال الثاني في غير المعهود الا بالقيد كما في الحرب واستعمال الجناح في غير المعهود الا مع القيد كما في جناح الذل ثم ان هذه امارة ظنية للحقيقة والمجاز لا قطعية لتخلفها في الفرد النادر المبين العدد من افراد المطلق فانه لا يصح استعمال المطلق فيه الا مع القيد مع كونه حقيقة فيه والمراد من لزوم التقييد التزام القرينة لا مطلق التقييد من الصفة والمضاف اليه بل المراد منه التزام القرينة ولو بغير التقييد كما في قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل وقوله او ثم كذا واماراتها ومنها

اصل في بيان العلائم من العلائم التقسيم وعدم التزام التقييد واختلاف الجمع وعدم الاشتقاق والمناقضة اي المنافرة والاستصحاب والاستقراء والقياس وفي جملة منها نظر **اصل في المشترك** الاشتراك كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا …

اختلاف الجمع فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما وشك في حقيقيته في الآخر فان كان جمعهما متحدا يكون اللفظ حقيقة في
فيهما وان كان مختلفا يكون ذلك امارة المجاز كما في لفظ الامر فانه يستعمل في القول ويعلم انه حقيقة فيه ويستعمل في غير القول ايضا كما يقال
فلان مختبط ولا نعلم انه حقيقة فيه ايضا ام لا لكن رأينا ان الامر بمعنى القول يجمع على اوامر وبالمعنى الآخر يجمع على امور فنحكم بكون الامر
مجازا في غير القول لان غالب الالفاظ الموضوعة للمعنى المشترك متحد الجمع فباختلاف الجمع علمنا بانتفاء احتمال الاشتراك المعنوي وبعد …
اللفظي بانه خلاف الاصل فتعين الحقيقة والمجاز والحقيقة في القول معلوم بالفرض فيكون مجازا في غير القول وهو المطلوب وفيه اولا ان هذه الوجوه
لا تتم الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك فلا يكون اختلاف الجمع امارة مستقلة بل جزء للامارة **وثانيا** النقض بالمثال المذكور فانه لا يصح
سلب الامر عن غير القول فكيف ينفي الاشتراك اللفظي بالاصل في مقابل الدليل الاجتهادي الذي هو عدم صحة السلب ومنها عدم الاشتقاق
فيما اذا استعمل لفظ في معنيين لم نعلم بكونه حقيقة فيهما فالمعنى الذي يشتق منه نحكم بحقيقيته والمعنى الذي لا يشتق منه نحكم بمجازيته كالامر
الامر بمعنى القول يشتق منه الوجوه التسعة كقولك امر يأمر وبمعنى غير القول لا يشتق منه الماضي والمضارع وغيرهما والوجه في كون ذلك
علامة ان الحقيقة صالحة للاشتقاق منها وغالب المجازات لا تصلح للاشتقاق منها فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه **اولا**
النقض بالمثال المذكور لكونه مشتركا بين القول وغيره لما مر من عدم صحة السلب **وثانيا** ان هذا الاستقراء غير ثابت ومنها المناقضة
المعارضة والمنافرة فمتى كان استعمال اللفظ في معنى موجبا للتنافر وعدمه تناقض وتعارض وكان حمل اللفظ لكونه مجازا فيه كاستعمال المفرد
المحلى في العهد الذهني ومتى لم يكن منافرة حكم بالحقيقة كاستعماله في العهد الخارجي ومرجع تلك الامارة الى التبادر وعدمه فتدبر
ومنها الاستصحاب فاذا علم بكون اللفظ حقيقة في العرف العام في معنى حكمنا بانه في اللغة حقيقة في هذا المعنى باصالة عدم النقل وعليه بناء
العرف واجماع الامامية لكن العمل بهذا الاصل اذا لم يكن الظن على خلافه والا فلا عبرة به ومنها الاستقراء سواء كان قطعيا مستفادا من
تتبع بعضها فمهما حصل القطع بان الكل كذلك … الحدس الوجداني او ظنيا فان وجدنا اغلب ما كان على زنة فاعل … الاعلى نسبة المبدأ
في الزمان الماضي حكمنا بان كل ما كان على زنة فاعل فهو كذلك وان لم يفد الا الظن لما دل على حجية الظن في الموضوع المستنبط ومنها
القياس بان نجد صحة استعمال لفظ في معنى لوجود امر فيه وعدم صحة استعماله فيه فقدان هذا الامر فبهذا الدوران نحكم بان اللفظ
موضوع لكل ما وجد فيه هذا الامر كالخمر … تسمية العصير … دائر مدار الاسكار وعدم التسمية دائر مدار عدمه **فنقول** انه
موضوع للمسكر حيثما وجد **وفيه** ان العمل بهذا الدليل في باب الالفاظ غير جائز لانه ظني لا يغني … كما ان اهل الاجماع منعقد
على عدم حجية القياس في المسائل اللغوية مضافا الى انه لا يصح سلب الخمر عما يتخذ من العنب ما لم يكن مسكرا … ثبت مسكره
ضابطة الاشتراك عبارة عن كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا سواء كان الوضعان … تعيينين
ام مختلفين وقولنا بوضعين احتراز عن اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي اذ المراد من الوضع هو التخصيص النوعي الحاصل وبقولنا
فصاعدا ادخلنا اللفظ الموضوع لاكثر من معنيين فانه من المشترك واما التقسيم في الوضع فسيأتي اذا اتضح لك فههنا مقامات **المقام**
الاول فاعلم انه ذهب بعض الى امكان الاشتراك وقيل بامتناعه وقد يستدل لاثبات الامكان بان الامكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود
والعدم والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم ولا شك ان هذا امر لابد له والاصل عدمه فالاصل هو الامكان **وفيه** ان اصالة العدم
انما تجري اذا كان العدم مسبوقا في زمان وشك في الحدوث واما مع تيقنه فلا معنى لاجراء الاصل وقد يستدل لاثبات الامكان بان امكان
المشترك شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فامكان الاشتراك مخلوق له تعالى وما كان مخلوقا له تعالى فهو موجود فامكان المشترك موجود اما
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللآية الكريمة الله خالق كل شيء **وفيه** ان المراد من قوله كل شيء مخلوق نعم اما انه مخلوق له بالفعل واما
واما انه قادر على خلقه فان كان الاول فكلية الكبرى ممنوعة لان كثيرا مما يصدق عليه شيء لا يكون مخلوقا له تعالى بالفعل وان كان الثاني
فكلية الكبرى مسلمة ولكن لا تفيد نفعا لان غاية ما يثبت حينئذ ان الله تعالى قادر على خلقه امكان الاشتراك والمقصود بهذا الدليل اثبات فعلية
امكانه بالفعل والاحسن التمسك في اثبات امكانه بالاصالة العقلائية المأخوذة من بناء العقلاء فانهم متى شكوا في امكان شيء يبنون عليه
آثار الامكان حتى يدل الدليل على امتناعه فعدم الدليل على الامتناع دليل عندهم على الامكان **احتج** القائلون بامتناع عروض الاشتراك
موجب للاجمال والاجمال مخل بالتفهيم والتفهم المقصودين من الوضع وكلما اخل بالتفهيم والتفهم كان منافيا لغرض الواضع فالاشتراك
يكون منافيا للغرض وكلما كان منافيا للغرض لم يصدر من الواضع الحكيم **فان قلت** انما الاجمال المخل بالتفهيم والتفهم لو كان بلا القرينة
المعينة **قلنا اولا** انه بناء على ذلك لا حاجة الى اللفظ اذ القرينة بنفسها كافية في … **وثانيا**
ان ذكر القرينة يكون تطويلا بلا طائل وهو غير جائز **والجواب** عن ذلك اولا بانه ينتقض بما اذا كان الواضع هو الله تعالى او غيره لكن كان

الحوي امكانه لا ان وجهان الطرف لعدم امرانه ينفي بالاصل ولا لان امكان الاشتراك متى وكل شيء محفوف بعدمه بل لقاعدة الامكان وتوهم كون الاشتراك موجبا للاجمال المنافي لغرض
الواضع مدفوع بوجوه لا تخفى على المتدبر والحق وقوعه في اللغة بل في القرآن الكريم كلفظ عسعس والقرء ونحوهما مما استعمل في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك يدخل تحته في اللغة
جميعا اصالة عدم النقل مع ان اللفظ المستعمل في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا جامع قريب كثير فتعين الاشتراك اللفظي واما المجاز بلا حقيقة فبعيد على فرض امكانه
ووقوعه لندرته واختلفوا في جواز استعماله في اكثر من معنى واحد على اقوال ثالثها الجواز في غير المفرد ورابعها الجواز في غير الاثبات ثم من المجوزين من جوزه حقيقة ومنهم من جوزه
مجازا ومنهم من جعله في المفرد مجازا وفي غيره حقيقة ومن المانعين من منعه اجتهادا ومنهم من منعه مقاما وتحقيق ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين فان اراد امكان الجمع
في الارادة فلا حاجة الى هذا القيد لخروج ما لا يمكن فيه ذلك بالفرض والبداهة وان اراد في مثال فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية بج

في الاشتراك

واحدا او ملتفتا بوضعه الاول فلا يستقيم وثانيا بان المراد من كون الاجمال موجبا للاخلال في التفهيم ان كان التفهيم التفهيم الاجمالي
فالصغرى ممنوعة او التفصيلي فالصغرى مسلمة ولكن كلية كبرى القياس الثاني اعني كل ما كان موجبا للاخلال بالتفهيم التفهيم يكون منافيا
للغرض ممنوعة اذ لا شك ان الاخلال في التفهيم التفصيلي لا يكون منافيا للغرض الواضع بل ربما يكون على الواضع ان يضع الالفاظ المشتركة
للتفهيم الاجمالي في بعض المقامات وثالثا بان كلية الكبرى القياس الاول ممنوعة مطلقا لاندفاع الاجمال بالقرينة فلا اخلال في التفهيم وقولك
ان القرينة بنفسها كافية وكذا قولك ان ذكر القرينة تطويل بلا طائل فيه ففيه ان ذلك انما يصح في بعض الامثلة كما مثلت به واما في البعض الاخر
كرأيت الصفراء في مقابل رأيت العين الصفراء فلا يكون القرينة بنفسها كافية وانه انما يصح اذا كانت القرينة لفظية واما اذا كانت عقلية فلا يكون
تطويلا مع انه انما يسلم اذا لم يكن القرينة اللفظية مفيدة لمعنى اخر واما اذا كانت مفيدة له كما في الاية الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا
يلزم كون التطويل بلا فائدة **واما المقام الثاني والثالث** ففي ان الاشتراك بعد فرض امكانه هل هو واقع في اللغة او لا وعلى
فرض وقوعه في اللغة واقع في القرآن الكريم ام لا ولما كان اثبات الاخير مستلزما لاثبات الاول فلنقتصر عليه فنقول لا شك في استعمال
كثير من الالفاظ في الكتاب العزيز في معنيين او اكثر كلفظ عسعس المستعمل في الاقبال والادبار ولفظ القرء المستعمل في الطهر والحيض وهكذا فاستعمال
تلك الالفاظ في تلك المعاني اما بطريق الحقيقة والمجاز فهو يتوقف على وجود المناسبة بين المعنيين او بطريق الاشتراك المعنوي فكذلك يتوقف على القدر المشترك
فتعين ان يكون من باب الاشتراك اللفظي وهو المطلوب واذا ثبت وقوع المشترك في القرآن قلنا تلك الالفاظ اما ان يكون في اللغة موضوعة لتلك المعاني
على سبيل الاشتراك فهو المطلوب والا فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لمعنى غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعا لمعنيين غير هذين المعنيين واما
ان يكون موضوعا لاحد هذين المعنيين **والاول** مدفوع باصالة عدم النقل **والثاني** وان كان مثبتا للمدعي لكنه ايضا مدفوع باصالة
عدم النقل فتعين **الثالث** فعليه نقول ان وضع اللفظ في القرآن للمعنى الذي لا يكون في اللغة موضوعا له اما ان يكون بطريق التعين فهو
فرع المناسبة بينهما وهو مفقود واما ان يكون بطريق التعيين وعليه نقول ان الواضع له اما ان يكون هو واضع اللغة فهو المطلوب واهل
الاصطلاح فهو فاسد اذ من المستبعد ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى عند اهل الاصطلاح واستعمله الشارع في ذلك مضافا الى انه يلزم على هذا تفاوت
احد المعنيين بالنسبة الى الناس بان يفهمه بعض دون بعض والملازم منه كبطلان اللازم غني عن البيان لاستواء الناس في فهم القرآن كما هو مسلم
على انه يمكن لنا اثبات وقوع المشترك في اللغة بان كثيرا من الالفاظ استعملت في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك فتعين الاشتراك
اللفظي **واما المقام الرابع** ففي ان استعمال المشترك في اكثر من معنى جائز ام لا وفيه مراحل الاولى في تحرير محل النزاع **فاعلم** ان صاحب المعالم قال ان النزاع
انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين وكلامه هذا يحتمل لامرين **الاول** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الامتثال **والثاني** ان يكون
الجمع بينهما ممكنا في الارادة وهو على الاحتمالين قد اشكل عليه الخوانساري اما على الاول فلانه يكون عدم جواز الاستعمال في المعنيين فيما لا يمكن الجمع
بينهما في الامتثال مستندا الى عدم امكان الامتثال ولزوم التكليف بما لا يطاق لا الى عدم جواز استعمال المشترك في ازيد من معنى فلا مانع حينئذ من
دخول هذا القسم ايضا في محل النزاع من حيث جواز استعمال المشترك وعدمه بان يتنازع في ان هذا الاستعمال غلط ام صحيح وان كان منهيا عنه لاجل
التكليف بما لا يطاق كما ان قول الامر لعبده طر الى السماء استعمال صحيح لغة وقبيح من اجل كونه تكليفا بما لا يطاق فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية
التي هي محل نزاعنا في مباحث الالفاظ واما على الثاني فلان ما لا يمكن فيه الجمع بين المعنيين في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد
بناء على اشتراك اللفظ بينهما خارج عن محل الفرض بالبداهة فلا يحتاج الى الاحتراز عنه بقيد زائد لان المفروض هو الاستعمال في المعنيين وما لا
يمكن فيه ذلك خارج عن محل الفرض والسؤال لا يتوهم دخوله في محل النزاع ثم ان استعمال المشترك في ازيد من معنى يتصور على وجوه خمسة
الاول ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى واحد في احد الاطلاقات منفردا فهذا اتفاقي الجواز مع انه خارج عن الوضع هو الاستعمال **الثاني**
ان يستعمل في المعاني استعمالا واحدا بطريق العموم المجموعي بان يستعمل في المجموع من حيث المجموع وهذا ليس بصحيح اتفاقا لانه لم يوضع للهيئة المركبة من
المجموع حتى يكون حقيقة ولا مناسبة بينهما حتى يكون مجازا والاستعمال الصحيح منحصر في القسمين فان قلت علاقة المجاز موجودة وهو استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل قلنا ان تلك العلاقة مشروطة بكون التركيب خارجيا لا اعتباريا مع كون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء والشرطان
في المقام مفقودان **الثالث** ان يستعمل فيهما بطريق العموم المنطقي بان يستعمل في امر عام يكون قدرا مشتركا بين المعنيين والمعاني وهذا جائز لكنه
مجاز اتفاقا لعدم وضع اللفظ المشترك ويسمى بعموم الاشتراك والعلاقة المصححة هي علاقة الكلي والجزئي **الرابع** ان يستعمل بطريق العموم
الاستغراقي لكن على سبيل التخيير بان يستعمل في استعمال واحد على كل واحد من افراد معانيه تخييرا بان يكون كل واحد مرادا على سبيل التخيير
ولا يجوز هذا الاستعمال اتفاقا لانه ليس حقيقة لعدم وضعه لكل واحد من معانيه على سبيل التخيير ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة ويسمى
هذا النحو بالاستعمال البدلي وهو خارج عن مصطلح الاصوليين في معنى البدل **الخامس** ان يستعمل بهذا النحو ايضا لكن لا على سبيل التخيير

بل يكون

ثم استعمال المشترك في انه يعني ان كان في الاطلاقات المتعددة لوفي اطلاق واحد بطريق العموم بمعونة المنطق او الاستغراق عن علته سبب حيث هو خارج عن النزاع اذ الاستغراق على ان يكون كل معنى مراداً على انفراد على ان كل كلام آخر على الاخبار والمعنى

كما عليه سلطان العلماء ومعه لاصل الاعتبار لان اعتبار المعنى بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان ودعوى ليس كما توهم اوهو موضوع بالوضع الشخصي للمعنى الا بشرط

وبالنوع للمقيد بالوحدة اولا بد من الوقف كما هو مقتضى اصالة التوقيفية وجوه اما مثل الجمع فمن كونه موضوعاً لما كان متفقاً في اللفظ والمعنى او لمطلق المتعدد المتفق لفظاً فيكون مثل

نعمانين حقيقة وان لم يأول بالمسمى او لا بشرط الاتفاق لفظاً ولا معنى كالقمرين فيكون القمرين حقيقة باعتبار العلامة ومجازاً باعتبار المادة احتمالات ثلاثة

المرحلة الثانية

في بيان كيفية اوضاع المفردات فنقول يحتمل ان يكون اللفظ المفرد موضوعاً للمعنى مع الوحدة بحيث يكون الوحدة جزء الموضوع له كما هو ظاهر صاحب المعالم وان يكون موضوعاً للمعنى المقيد بالوحدة بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً ولا يبعد ان يكون مراد صاحب هذا القسم وان يكون موضوعاً للمعنى الا بشرط كما عليه سلطان العلماء وان يكون موضوعاً بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان وبعده وليس كما توهم وان يكون موضوعاً بالوضع الشخصي للمعنى الا بشرط وبالوضع النوعي للمعنى المقيد بالوحدة بطريق دخول التقييد وخروج القيد ويحتمل التوقف فيه لكن لا شك ان اصالة التوقيفية ومقتضى الاصل الاعتبار هو كون اللفظ موضوعاً للمعنى الا بشرط لان غيره من الاحتمالات مدع للالتفات الى امر زائد والاصل عدمه الا ان هذا الاصل غير معتبر لعدم حصول الوصف بعد كون بناء العقلاء على اعتباره في امثال المقام هذا مقتضى الاصل الاولي واما الاصل الثانوي فهو يقتضي كونه موضوعاً للمعنى المقيد بالوحدة بطريق خروج القيد بوجهين

الاول

الاستقراء في احوال الواضعين للاعلام فانا وجدناهم لا يرضون ان يستعمل اللفظ في المسمى منضماً الى غيره فنحكم بان واضع اللغة ايضاً كذلك لان الظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان هذا الدليل انما يثبت مدخلية الوحدة في الجملة وان لم يظهر منه انه بطريق الجزء ام القيد او ابد اعم من المدعى قلنا ان القدر المتيقن بيننا وبين الخصم دخول التقييد واما دخول القيد فمحل الشك فلو يدعيه الاثبات ثم

الثاني

ان المتبادر من اللفظ هو المعنى منفرداً وهو دليل الحقيقة واحتمال كونه اطلاقياً مدفوع بالاصالة الوضعية وتوهم ان القرينة وهي كثرة الاستعمال في المعنى المنفرد موجودة فلا يجري الاصالة كون التبادر وضعياً لان مرجعها الى اصالة عدم القرينة مدفوع بان القرينة وان كانت موجودة لكن لا التفات اليها مشكوك فيندفع الالتفات باصالة العدم فيكون التبادر وضعياً بالاصل فان قلت هذا التبادر معارض بعدم صحة السلب لو استعمل المشترك في اكثر من معنى لم يصح ان يقال انه لم يستعمل في معانيه وعدم صحة السلب اقوى من التبادر فيحمل التبادر على الاطلاقي بقرينة عدم صحة السلب الكاشف عنه قلنا نقدم عدم صحة السلب على التبادر ليس مطلقاً بل فيما كان التبادر وصحة السلب اجتهاديا والا فلا بل غاية ما في الباب التساقط فيبقى دليلنا الاول وهو الاستقراء سليماً عن المعارض وعن نظر

المرحلة الثالثة

في بيان كيفية اوضاع التثنية والجمع وارادة النفي فنقول يحتمل كون التثنية والجمع موضوعين بازاء ما كان متفقاً في اللفظ والمعنى معاً ويحتمل ان يكونا موضوعين لمطلق المتعدد المتفق في اللفظ فقط بالاول وقيل بالثاني فيكون مثل زيدين حقيقة وان لم يأول بالمسمى و بعدم اشتراط الاتفاق لفظاً ولا معنى كالقمرين فمثل الرجلان حقيقة على المذهب الاخير وحقيقة على الاخيرين ومجاز على الاول والقمران مجاز على الاولين وحقيقة على الاخير والحق الاخير لان المتبادر من العلامة مطلق التثنية والجمع لا اشعار له باتفاق اللفظ ولا المعنى وقيل بالاول تمسكاً بالتبادر ايضاً لان المتبادر من الرجلين انما هو فردان من ماهية واحدة فان قلت ان ذلك انما هو من جهة كون الوضع فيه متحداً قلنا نفرض الكلام فيما تعدد وضعه كالمسلمين فان المسلم وضع علماً ووضع وصفاً ومع ذلك المتبادر من المسلمين الفردان من الماهية الواحدة اي الشخصان من المسلم المقابل للكافر لا الشخصان من المسمى بالمسلم وفيه ان هذا التبادر مع تعدد الوضع ناش عن كثرة استعمال المسلم في المعنى الوصفي وقلة استعماله في المعنى العلمي فهذا التبادر ناش عن القرينة ولو فرض الخصم الكلام فيما لم يكن الاستعمال في احد الوضعين غالباً وكان المتبادر مع ذلك هو الفردان من ماهية واحدة قلنا ان التبادر مسلم لكن ناش عن القرينة لما مر من ان العلامة حقيقة في الماهية المتعددة بالوحدة فينصرف الى الفردين من ماهية واحدة فالقمران حقيقة باعتبار العلامة ومجاز باعتبار المادة وقس على ذلك الجمع لما ادى النفي فقيل بوضعها لكل الافراد من جنس واحد وقيل بوضعه لنفي كل ما يحمله اللفظ والحق هو الثاني اذ المتبادر من لا عين عندك هو نفي كل ما يريد المتكلم من اللفظ فرداً كان او متعدداً لان يكون حرف النفي حقيقة في نفي كل ما يراد وعلى المشهور حيث جعلوا صحة السلب علامة المجاز واشترطوا فيه من تراكيب كون صحة السلب مجرداً عن القرينة والا فصحة سلب كل المعاني اشكال وهو ان سلب المعنى من اللفظ اما ان يكون مع القرينة او مجرداً عنها وعلى التقديرين لا يتجه ان يكون علامة للمجاز اما على الاول فلكونه مع القرينة واما على الثاني فلان السلب لا يكون عن كل المعاني الا ان يعرف النفي على نفي ما يراد لا نفي كل المعاني من كونها حقيقة فيه والمفروض ان صحة سلب كل المعاني علامة المجاز ويمكن الجواب عن هذا بان المراد من السلب هو صحة السلب المعرفة التي تكون راجعة الى نفي التسمية وقولنا هذا ليس بانسان مرجعه ان هذا لا يسمى وان سمي ليس بانسان من جهة سلب الاسم عنه يلزم ان لا يكون ذلك المعنى من معانيه وهو مقتضى الاشارة الى ذلك

المرحلة الرابعة

في ثمرات المسئلة وفيها امور منها هذا الاستعمال على القول بالجواز اصلاً والمشتمل على القول بعدم الجواز ومنها انه لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في معنيين كالخبر على القول بالجواز ومقبول من تلك الجهة على القول بعدم الجواز مردود من تلك الجهة وتفصيله ان هذا الخبر الواحد المفروض عن المعصوم اما منقول باللفظ او منقول بالمعنى او مشكوك الحال فان كان الاول فيكون الخبر مقبولاً وحجة عند من يقول بجواز

وامّا ارادة النفي فهي كونها لنفي كل الافراد من جهة واحدة او لنفي ما يراد من اللفظ او كل ما يحتمله اللفظ او جواز الاوسط او وسط التباعد ثم ثمرة النزاع في اصل المسئلة تظهر في صحة
هذا الاستعمال في خطابات الشرع لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في اكثر من معنى سواء كان منقولا باللفظ او المعنى او مشكوك الحال في الاية الكريمة من تلك الحكم فمن ثم
الاصل على قول السلطان رحمه الله انه هو الجواز لوجود المقتضي وفقد المانع وكذا على الاقوال الاخر لانا اكتفينا بنوع العلاقة لا بنقل الاحاد والتعدد ان مدار الاستقراء ثم انهم
ذكروا في المقام ادلة لترجيح اقوال المسئلة ولا استبعد الجواز المطلق حقيقة لعدم الاستنكار العرفي لكنه استعمال مرجوح لا يصار اليه الا بقرينة

في الاشتراك

استعمال لفظ المشترك في اكثر من معنى اجتهادا او مردودا ومحكوما بالغلط عند من لا يجوزه اجتهادا واما من لا يجوزه لغة فلا يعمل به ايضا
اذا كان مذهبه حجية مطلق الظن في الموضوع المستنبط لان هذا الخبر مفيد للظن بحجية الاستعمال فيعمل به مع المانع لغة حتى المجوّز لجهلها
وان كان الثاني فيكون الخبر مقبولا عند المجوّز اجتهادا الا ان يكون مذهبه عدم جواز العمل بالخبر المنقول بالمعنى ومردودا عند المانع اجتهادا اذا
شرط في العمل بخبر المنقول بالمعنى كون الناقل عارفا باللغة لان هذا الناقل على مذهبه ليس عارفا باللغة واما المانع لغة فيعمل به اذا كان الناقل
من اهل الخبرة وكان يحتمل عنده طريق القطع والا فهو فرض حجية الظن في الموضوع المستنبط لان استعمال اهل الخبرة دليل الجواز وان لم يكن الناقل
من اهل الخبرة فلا يكون دليلا على الجواز وان كان الثالث يجوز اجتهادا العمل به والمانع اجتهادا يطرحه الا اذا جوّز العمل بالمنقول بالمعنى وان كان
غلطا اذا افاد الوصف واما المانع لغة فيعمل بحكمه لكن كون ذلك حجة له على الجواز في المسئلة اللغوية مبني على المقدمات السابقة ومنها
تجويز الاستدلال بالاية الكريمة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن على تحريم كل من الام والبنت
بمجرد عقد الاخرى واذا دخلنا القيد الاخير وهو قوله من نسائكم الى كل من الجملتين فجوز استعمال المشترك وهو من في المعنيين لانها على الاول
بيانية وعلى الثاني ابتدائية وان لم يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى فيصح هذا الاستدلال وفي ذلك الثمرة نظر اما اولا فلان ارجاع
استعمال المشترك في المعنيين لكن لا يكون القيد الاخير على مذهبنا راجعا الى ما عدا الاخير فلا يمكن الاستدلال بالاية الكريمة على عدم الحرمة
بمجرد بجواز استعمال المشترك في ازيد من معنى ثم وثانيا ان الاستعمال في المعنيين على فرض الجواز فرع القرينة الدالة على ارادة المعنيين وهي هنا
مفقودة الا ان نقول بكون المشترك عند عدم القرينة ظاهرا في ارادة كل المعاني وهو كما ترى **المرحلة الخامسة** في تاسيس الاصل
فنقول انه على القول بكون المفرد موضوعا للمعنى لا بشرط او بشرط الاطلاق فالاصل جواز الاستعمال في اكثر من معنى لوجود المقتضي وفقد
المانع وامّا على الاقوال الاخر فان قلنا في المجازات بكفاية نقل علاقة الكل والجزء في جواز استعمال اللفظ الموضوع لاحدهما في الاخر وان كان
مركبا اعتباريا فالاصل الجواز ايضا وان قلنا باشتراط نقل الاحاد وبعد ذا الامر مرهون موارد الاستقراء فالاصل عدم الجواز لعدم بلوغ تلك
لا احاد ولا صنفا **اذا تمهدت** تلك المقدمات **فاعلم** انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال **ثالثها** الجواز في التثنية والجمع دون المفرد **ورابعها**
الجواز في النفي دون الاثبات ثم المجوزون منهم من جوزه حقيقة مطلقا ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جوزه في المفرد مجازا وفي التثنية و
الجمع حقيقة والمانعون منهم من منع لغة فقط ونحن نمنع حقيقة اجتهادا او مجازا فقاهة اما المنع حقيقة اجتهادا فلما مر من وضع المفرد
للمعنى المقيد بالوحدة فلو استعمل في المتعدد حقيقة لزم التناقض **فان قلت** يلزم التناقض لو اراد المعنيين مع قيد الوحدة بارادة واحدة
واما لو اراد كلا منهما بارادة مستقلة على حدة فلا تناقض **قلنا** ان الارادتين متناقضتان لا يمكن اجتماعهما لان ارادة هذا وحده منافية
لارادة الاخر ولو بارادة اخرى لان الفاعل المختار لا يصدر عنه ارادتان متناقضتان **وقد يذكر** في دفع التناقض ان اللفظ انما وضع
للمعنى بشرط ان لا يراد معه غيره من حيث تلك الوضع فلو اريد المعنى بوضع اخر من اللفظ لم يخالف الشرط وح لا يكون الاستعمال الا في المعنيين
الوضعين المتناقضين **وفيه اولا** انا قد اثبتنا ان المفرد موضوع لارادة المعنى منه مقيدا بقيد الوحدة المطلقة اي بشرط ان لا يراد معه غيره مطلقا
ولو بوضع اخر **وثانيا** ان قيد الحيثية ولقيناه فاسد لولا ما ذكره الى وضع المعنى لا بشرط ايضا لا يرخص معه في ارادة غير الموضوع
له من تلك الوضع لان ذلك كحكم المعنى لا بشرط الذي وضع له اللفظ وان جاز ارادة معنى اخر فاما لها ولعدا الحيثية لغوا
واما المنع مجازا فقاهة فلانا نقتصر في المجازات على المتيقن من موارد الاستقراء ولا نكتفي بنوع العلاقة ولم يثبت من الاستقراء جواز الاستعمال
في المجاز بعلاقة الكل والجزء في المركبات الاعتبارية غاية الثابت جوازه في المركبات الحقيقية **واستدل** المانع اجتهادا مطلقا بعين ما ذكرنا
من لزوم التناقض وفيه انه انما يدل على عدم الجواز حقيقة اجتهادا ولا يدل على عدم الجواز مجازا اجتهادا فدليله اخص من مدعاه ولعلّ
غرضه نفي الحقيقة فقط اجتهادا فاطلق المنع ولم يقيده بالحقيقة **واستدل** المفصّل بين المفرد وغيره على عدم الجواز في المفرد بنحو ما سبق و
الترديد الوارد على المانع مطلقا اجتهادا عليه ايضا وعلى الجواز في التثنية والجمع بانهما في قوة تكرير المفرد فيجوز الاستعمال في المتعدد واراد بذلك
انه ان اراد جواز ذلك حقيقة مطلقا حتى بالنسبة الى الوضع المفرد الموجود في ضمن التثنية والجمع فهو ممنوع لما مر من المنع الجواز في المفرد على الاطلاق حتى
مجازا وان اراد به الجواز حقيقة بالنسبة الى وضع المثنى والمجموع والجواز مجازا بالنسبة الى المفرد الموجود في ضمنه فهو ايضا ممنوع لما مر من المنع في المفرد
كما ذكرنا **واستدل** المفصل بين الاثبات والنفي على عدم الجواز في الاثبات بما مر من التناقض ويرد عليه الترديد الوارد على المستدلين
السابقين وعلى الجواز في النفي بان النفي على العموم والنكرة فيجوز الاستعمال في المتعدد ويرد ما الترديد الوارد على المفصل السابق لكنه
حقيقة كان بالنسبة الى وضع المفرد والمنفي وهذا المفصل بالنسبة الى وضع المثبت والمنفي لو المراد بالجواز في المنفي ان كان الجواز حقيقة حتى بالنسبة الى خصوص
النفي اي المنفي فهو ممنوع لما مر من المنع حقيقة الى اخر ما مر في الترديد السابق ثم ان تجويز الاستعمال في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة استدل

اصل في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على الجواز مجازا او حقيقة ومجازا بالاعتبار وتحقيقه يتوقف على تقديم مقدمة والكلام في طرق الاستعمال وتحرير محل الخلاف في وضع المفرد وثمرة النزاع وتاسيس الاصل كما مر في المشترك ثم الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له او سواء ادى الانتقال الى الغير ام لا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء جاز ارادة الموضوع له معه ام لا هذا عند مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له معه والمجاز عند الاصولي اعم مطلقا من المجاز عند اهل البيان والكناية من مصطلحاتهم والمنقول في تعريفها وجوه اللفظ المستعمل فيما وضع له للانتقال الى غيره فتكون من اقسام الحقيقة واللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي كما هو محل النزاع هنا فتكون مجازا اصوليا او اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له فتكون اخص مطلقا من المجاز الاصولي

على الجزء الاول من مدعاه بانتفاء المانع عنه لضعف ما تمسك به الخصم واورد عليه اولا بان انتفاء المانع اعم من وجود المقتضي وهو شرط ايضا لوجود المعلول وثانيا بان دفع المانع الخاص لا يستلزم نفي المانع العام الا ان يجاب عن الاول بان المقتضي عند المستدل موجود وهو علاقة المجازية المطلقة والاصل عنده هو الجواز الاكتفاء بنوع العلاقة وعدم التصريح بالمقتضي لاشتهاره وضعه وعن الثاني بان المانع باعتقاده منحصر فيما تمسك به الخصم لكن يرد عليه ان الجواز عند كفاية نوع العلاقة بل لا بد من الاستقراء ولم يثبت في المركبات الاعتبارية فالمقتضي غير موجود وان المانع ايضا موجود وهو استنكار العرف الاستعمال في المعنيين **ثم ان المستدل** هو صاحب المعالم ذكر سؤالا وجوابا بالتعدد بيانا ان هذا الاستعمال مجاز وان العلاقة هي الجزء والكل لكونه مستلزما لالغاء قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له وحاصل جوابه ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشرطها اصلا وفيه ان هذا ايضا مشروط بكون التركيب حقيقيا حسيا فلا يجوز هذا المجوز فيما نحن فيه لكون التركيب اعتباريا مع ان الفرد الثابت من تلك العلاقة ما اذا كان اللفظ الموضوع للكل مستعملا في الجزء فقط لا فيه مع الانضمام الى معنى اخر كما نحن فيه **وعلى الجزء الثاني** من مدعاه بان التثنية والجمع بمنزلة تكرير المفرد فكما يجوز ارادة التعدد من المفرد فكذا فيما هو بمنزلتهما وفيهما ان التثنية فرع جواز ارادة المتعدد من المفرد وهو ممنوع وانما قلنا بان ذلك متفرع عليه لان الالف والنون لارادة المتعدد من المفرد وقرينة عليهما واذا انتفى عدم جواز ارادة المتعدد من المفرد لا حقيقة ومجازا فلا يجوز في المثنى ايضا والحاصل انا قد علمنا ان الالف والنون وضعا للدلالة على الاثنين فان كان المراد من مدخولهما المعنيين الواحد فيهما تكون شاهدة الى فردين منهما وان كان المراد منه المعنيين فيهما دالة على الفردين من المعنيين موقوفة على جواز ارادة المعنيين من مدخولهما والمفروض منعه **واستدل** من جوز الاستعمال في المعنيين حقيقة لكن مع القرينة كما هو مذهب السلطان بان اللفظ موضوع للمعنى الاعم الشامل فيكون المقتضي موجودا والمانع مفقودا فيجوز وفيه انا قد ثبتنا ان الموضوع له المعنى مقيد بالوحدة **واستدل** من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا مع عدم الاحتياج الى القرينة لكون اللفظ ظاهرا في ارادة الجميع عند فقد القرينة كما هو مذهب الشافعي فيكون من قبيل العموم وان اختلف حقيقة افراده بالاية ان الله وملائكته يصلون على النبي والاية الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس لان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن الشجر امر مخالف لذلك قطعا **وفيه اولا** منع كونهما مشتركا بالجواز الحقيقية والمجازية **وثانيا** ان اللفظ متعدد بقرينة العطف فيكون خارجا عن محل الكلام **وثالثا** انه يجوز ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك بطريق عموم الاشتراك فيخرج عن محل النزاع **ورابعا** بان اللفظ مقرون بالقرينة فيخارج عن محل الدعوى **ضابطة** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على حذو الاختلاف في المشترك وتحقيق الكلام فيه يحتاج ايضا الى معرفة طرق الاستعمال وتعيين محل النزاع ووضع الالفاظ المفردة وثمرة النزاع وتاسيس الاصل لكن الكلام في تلك المقامات هنا هو ما مر في المشترك السابق بعينه بحرف والمختار المختار والاقوال هنا كما مر هنالك الا ان المفصل لا اخر لا ثالث هنا والمجوزون منهم من جوز مجازا كما عليه الاكثر ومنهم من قال بالحقيقة والمجاز بالاعتبار بل الكلام هنا في مقامات اخر لا بد من بيانها **فنقول** اما المقام الاول فاعلم ان الحقيقة عند الاصوليين هو اللفظ المستعمل في ما وضع له سواء لم يكن لاجل الانتقال الى اللوازم كان او لا والمجاز عبارة عندهم عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء كان مع جواز ارادة الموضوع له ام لا وعند اهل البيان الحقيقة هو الحقيقة عند الاصوليين والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع امتناع ارادة الموضوع له فالمعرفة لها عند الاصوليين اعم مطلقا منه عند البيانيين **واما المقام الثاني** فاعلم ان الكناية من مصطلحات اهل البيان والمنقول من تعريفها ثلاثة **الاول** انها اللفظ المستعمل فيما وضع له لاجل الانتقال الى غيره فيكون من اقسام الحقيقة **الثاني** انها اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي فيكون من المجاز الاصولي **الثالث** انها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له وهي على التعريف الاخير اخص من المجاز الاصولي **واما المقام الثالث** فاعلم ان المانع ان اراد من منع استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز السلب الكلي بمعنى عدم جواز اجتماعهما في شيء من المجاز الاصولي والبياني فلازمه نفي الكناية راسا والقول بكونها داخلة في قسم الحقيقة والقول بها بالمعنيين الاخيرين ايضا لكن عليه ان يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتيهما بان يقول ان الكناية ما يكون لعلاقة التلازم والمجاز انما يكون لعلاقة غيره ولا يمكن له الفرق بينهما باعتبار الحكم اعني جواز ارادة الموضوع له وعدمه والمجوز بان اراد بالجواز الايجاب الجزئي بمعنى جواز الاجتماع مع المجاز والمعنى الاخص وهو واحد من المجاز الاصولي الذي هو كناية عند البياني فهو وان كان صحيحا ولكن عنوان البحث في كتب العلماء عام يشمل المجاز والمعنى الاعم بقرينة استدلالهم على عدم الجواز بمعاندة الحقيقة مع المجاز وان اراد الايجاب الكلي ففيه اولا انه مما فيه وثانيا انه لا يصح الفرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم اي جواز ارادة الموضوع له وعدمه فلم يمكن الفرق بينهما اذ انا نخصص الكناية بعلاقة

الاصولي لزم المنع من استعمال اللفظ في الحقيقة الاصولية وبيانه في الكناية واما الان فنقول انه قسم لو يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتيهما لا حكمهما كما هو الظاهر من كلامهم في هذا المقام ولا استبعد في تجويز حقيقة ومجازا بالاعتبار في الاصولي المشترك ومن هنا يظهر جواز استعمال اللفظ في المجاز بعد مراعاة المناطات بح

فصل في مادة الامر وانه حقيقة في طلب المستعلي عالياً كان او لا للتبادر وصحة عدم صحة السلب فتبادر المستعلي تعالى اطلاقي كما ان تبادر القول الطلاقي لعدم صحة السلب
عن الطلب بالاشارة او الكتابة او في الرفع كما في الاية مختص ومنها بالطلب لا ايجابي للتبادر وعدم التبادر والعلو لا بنفسه قرينة على الايجاب كما هو ظاهر

في مادة الامر

التلازم وجعل المجاز نماعدا لكن هذا الفرق خلاف المشهور الفرق بحسب الحكم ولان اراد المانع من المجاز البياني وان اراد المجوز المجاز الاصولي الذي هو كناية صار النزاع لفظيا والحاصل ان عنوانا نهم مشوش وليس محل النزاع مشخصا ونحن لا نحتاج الى تعيين العنوان **ونقول** ان الحق عدم جواز اجتماع الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم مطلقا اما بالنسبة الى المعنى الحقيقي حقيقة فلكون الوحدة قيدا فيكون الحقيقة مع المعنى ممنوعة بالمنع الاجتهادي واما مجازا فلعدم كفاية نوع العلاقة وعدم ثبوت الرخصة في مثل ذلك بل الثابت الرخصة في المجازات الوحدانية لا غير واما ما يتوهم من سند الكلي على ما نقله صاحب... من كون المانع هو اتفاق المجوز في قسم من المجاز الاصولي فلنا هذا الاتفاق ثم لوجود من يقول بان الكناية من اقسام الحقيقة او يقول بخروجها عنها لكن يفرق بينها وبين المجاز ذاتا وان اختلفوا في الفرق بينهما بحسب الحكم على انه لا دليل على حجية اتفاقهم اذ غاية ما يثبت هو حجية قول نقلة متون اللغة لا غير **واستدل** المانع المطلق بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند له فلا يمكن الجمع بينهما **وفيه** انه ان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة منفردا فمسلم ولكنه لا يثبت مدعاه لجواز عدم كونها معاندة لارادتهما معا وان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا مجتمعا ومنفردا فهو اول الدعوى ومصادرة على المطلوب اذ لا دليل عليه **فان قلت** الدليل على ذلك اتفاق اهل البيان على كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن الحقيقة واتفاقهم حجة **قلنا** اولا ان كلام البيانيين في غاية الاجمال وليس نصا في معاندة القرينة لارادة الحقيقة حين تضمنه مع المجاز سلمنا ان المتبادر من كلامهم هو كون القرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا حتى عند تضمنه مع المجاز لكن نقول ان كلامهم مخالف للاجماع القاطع الواقع على جواز الكلام الوضع على الشخص الذي هو مركب من معناه الحقيقي والمجازي فكيف يمكن لهم انكار ذلك سلمنا ان المتبادر من كلامهم كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة ارادة اصلية مستقلة لا تبعية ضمنية لكن نقول ان اتفاقهم مع كمال السند لم يسلمنا الاتفاق لكن حجيته ممنوع والسند ما ظهر بطلان دليل المانع وان كان مدعاها **وقد يستدل** على المنع حقيقة بالمعاندة من وجهين **الاول** من جهة القرينة المعاندة للحقيقة **الثاني** من جهة اعتبار الوحدة في المعنى الحقيقي كما مر وفي احد الوجهين ما مر بتمامه وعلى الجواز مجازا بعدم المانع مع وجود العلاقة وتسليم ان وجود العلاقة ثم اما بالنسبة الى الحقيقة فلما مر من عدم كفاية نوع العلاقة واما بالنسبة الى المجاز فلان العلاقة المصححة باي نحو كان انما تكون مصححة لو كان المجاز من المجازات الوحدانية لعدم ثبوت الرخصة فيما عداها فيجب التوقف فيه على ان المعاندة بين المجاز والحقيقة عند اهل البيان وذات الحقيقة سواء كان مع الوحدة ام لا وذاتها موجودة في المجاز فالمعاندة باقية في الاستعمال المجازي ثم **الفصل الاول** في الاوامر

ضابطة تحرير القول في الامر يقع في مقامين الاول في مفهوم الامر ومادته والثاني في صيغة الامر وهيئته **اما المقام الاول** ففيه مطالب **الاول** في ان الامر في ان الامر هل هو عبارة عن مطلق الطلب الالزامي ولو كان الطالب غير عال ولا مستعل او انه الطلب من العالي سواء كان مستعليا حتى يكون امرا بطريق الايجاب ام لا حتى يكون بطريق الندب او انه الطلب من المستعلي عاليا كان ام لا او انه الطلب من العالي المستعلي الحق الثاني لكن **الاول** خلاف الاتفاق وخلاف المتبادر من لفظ الامر وما يشتق منه فان المتبادر منه كون الامر عاليا او مستعليا وهو علامة المجازية العقد مع صحة سلب الامر عن طلب الداني الغير المستعلي **واما الثاني** فينقضه صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من الخاضع والملتمس ورواية بريرة حيث قال لها الرسول صلى الله عليه وآله ارجعي الى زوجك فقالت تأمرني يا رسول الله قال لا بل انا شافع فلو كان مجرد الطلب الصادر من العالي امرا لما قال لا والخبر لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان الطلب الندبي حاصل **واما الثالث** فهو الحق والمتعين لبطلان الرابع بان المتبادر من الامر وان كان الامر هو طلب العالي المستعلي لكن التبادر اطلاقي يكشف عنه عدم صحة سلب الامر عن طلب الداني المستعلي فانه لا يصح سلبه عنه لغة وان كان ذلك قبيحا عقلا باعتبار كون العلو من الشروط العقلية لصحة الامر فظهر انه حقيقة في طلب المستعلي سواء كان عاليا ايضا ام لا لكن لفظ الامر مشكك بالنسبة الى الفرد الاخير فان الظاهر منه عند الاطلاق هو الفرد الاول **المطلب الثاني** في ان الامر هل هو حقيقة في الطلب القولي خاصة او فيه وفي الطلب الفعلي ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما والاظهر الاخير وان كان المتبادر عند الاطلاق هو الاول خاصة لكنه اطلاقي لعدم صحة سلبه عن طلب الاخرس بالاشارة او بالكتابة على انه لو كان منحصرا في القول لزم عدم كونه تعالى امرا على مذهب الاشاعرة لقولهم بالكلام النفسي له تعالى لا اللفظي والحال انهم يقولون انه تعالى امر وكذا يشهد للاخير الطلب الثابت في الرؤيا كما في قوله تعالى حكاية عن اسمعيل على نبينا وآله السلام يا ابت افعل ما تؤمر لعدم صحة السلب لو ادرك العقل حسن شيء ومحبوبيته فان ادرك مع ذلك صدور طلب الشارع بالنسبة اليه فهو امر حقيقة لانه موضوع لمطلق الطلب وان ادرك مجرد المحبوبية دون المطلوبية فلا يصدق عليه الامر وان وجب اتباعه ايضا لان ما استقل العقل بحجيته وجوب الفعل والترك اكثر من هذا الامر والنهي مما كاشفا عن المحبوبية والمبغوضية فاذا ادركهما العقل وجب الفعل او الترك **واما المطلب الثالث** فمنها ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الايجابي والندبي او مشترك بينهما اقوال ويحتمل الاشتراك اللفظي لكنه لا قائل به والاقوى الاول لوجوه الاول تبادر الايجاب من قول المولى لعبده امرتك بكذا فلو ترك العبد لذمه العقلاء والذم لا ينفك عن فهم الوجوب الثاني قوله تعالى

ولصحة السلب عن الطلب الندبي وتخيير بينه وبين صحة السؤال وعليل الخصم خال عن الدلالة ولو سلم لم يكن فوقها مرتبهم استعمالهم في مثل الشارع لعمل مجاز لشاد وخصوص الطلب
والفقد الجامع القريب بين الطلب بينهما والأصل عدم الاشتراك اللفظي وللاشتقاق واختلاف الجمع في الأخير مثل بطل نحو من بالترك حقيقة للتبادر وكان نهاني عن الترك حقيقة

فصل في هيئة الأمر صيغة افعل وما في معناها كالمزيد والغائب وأسماء الأفعال لا مثل الجمل الخبرية الواقعة المأولة إلى الإنشاء حقيقة في الوجوب على الأصح أي في الطلب
مع عدم الرضا بالترك غالبا كان الطالب مستعليا أم لا لنا

قرينة لانا نقول الوجوب صيغة صفة للفعل والإيجاب صفة الآمر فهو بمعنى الإلزام وكلاهما غير الإيجاب لوجوب العلو مع قرينة مطلوبه
لا الإيجاب فإن العلو والإيجاب يجتمعان في الطلب المستعلي ويتحقق الأول فقط في طلب العالي الغير المستعلي مدبا والإيجاب والثاني فقط في المستعلي
الداني فكيف يعتبر أحدهما قرينة للآخر والحاصل أن المقصود إثبات كون الأمر حقيقة في الإيجاب وإن صدر من غير العالي لا في الوجوب **الثاني**
صحة سلب الأمر عن الطلب الندبي **الثالث** خبر بريرة كما مر لا يقال الكلام في مادة الأمر والمستفاد من الخبر أن صيغة ارجعي لا تفيد الوجوب لانا نقول
محل الاستشهاد كلمة أمرني فإنه لو كان الأمر حقيقة في الطلب الندبي لما سلبه عن قوله ارجعي **الرابع** خبر السواك كما مر للقائلين بالاشتراك المعنوي
أن فعل المندوب طاعة والطاعة كلها فعل المأمور به وفيه أنه إن أريد بالمأمور به معناه الحقيقي منعنا كلية الكبرى لأنها مصادرة محضة وإن أريد
الأعم من معناه الحقيقي والمجازي فهو مسلم ولا يثمر وأن صحة تقسيم المأمور به إلى الواجب والندب يكشف عن الاشتراك المعنوي لأن الأصل في الاستعمال
مورد القسمة الحقيقة مع كون الغالب في التقسيم المعنى الحقيقي وفيه أن مجرى الأصل المذكور إنما هو إذا كان الشك في المراد لا في الوضع وأن التقاسيم
التمسك بالغلبة مسلم لو كان المعنى الحقيقي معلوما وهو هنا مجهول ولو تم هذا الدليل لم يكن فرق من لا سبيل الاجتهاد به على الحقائق **ثم إن**
لفظ الأمر قد يستعمل في غير الطلب كالشأن والصفة والفعل والحق أنها مجازات وأن الحقيقة منحصرة في الطلب لأن الاشتراك المعنوي بين الطلب وهذه
المعاني فرع الجامع وهو مفقود واللفظي مخالف لأصالة عدم تعدد الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز فإن الحقيقة في الطلب محققة وفي غيره مشكوك
فالمجاز خير من الاشتراك لتبادر الطلب منه وصحة سلبه عن غيره ولوقوع الاشتقاق عن الأمر الذي بمعنى الطلب دون الباقي وهذا مبني على
الاشتقاق من علائم الحقيقة وعدمه من علائم المجاز ولاختلاف الجمع فإن جمع الأمر بمعنى الطلب الأوامر وجمعه لسائر المعاني الأمور
وهو أيضا من العلائم وفيه تأمل واضح **وأما المطلب الرابع** فهو أن الأمر حقيقة في مطلق الطلب الإلزامي فعلا كان أم تركا فنحو يكون
نحو اترك أيضا أمرا وحقيقة في طلب الفعل لا غير كما عليه المشهور فنقول على الأول يكون النسبة بين الأمر والنهي أعم من وجه لصدقهما على
اترك الزنا وافتراقهما في نحو اضرب ولا تضرب فتم والحق في المسألة التفصيل فما كان متعلقه مذكورا كقوله أمرني بالترك أو انت مأمور بالترك
فهو حقيقة في مطلق الطلب للتبادر وقطعه في المقامات مع أنه لو كان مجازا بطريق التجريد عن جزء المعنى لكان مشاء لكل السنة في الوجود
في المجازات بين اقتضاء الوضع والقرينة وههنا ليس كذلك عرفا وما كان متعلقه غير مذكور فلفظه طلب الفعل للعرف والأصل في التبادر
أن يكون وضعيا وهذا التفصيل بعينه يجري في لفظ النهي بالنظر إلى شموله بنحو قولنا نهاني عن الضرب ونهاني عن الترك ولا تترك ونحوها
فالمقام الغني فتأمل جيدا **وأما المقام الثاني** ففي المعنى أن صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب ولا ريب في شمول هذا
الكلام لجميع الأوامر مجردا ومزيدا من الأمر الحاضر والغائب وأسماء الأفعال التي بمعنى الأمر كرويد لكن الكلام في الأوامر المزيدة مطلقا
والمجرد الغائب داخلة في افعل وفي قوله وما في معناها قال الفاضل التبريزي أن الشامل للأوامر كلها هو افعل وما في معناها إشارة
إلى أسماء الأفعال لا مستمسكا بأن صيغة افعل صارت حقيقة ثانوية في مطلق الطلب كصيرورة فعل بفتح الفاء للمبني للفاعل وبالضم للمبني للمفعول
والأظهر أن صيغة افعل لا يشمل إلا الأمر المجرد الحاضر وما سواه داخل في قوله وما في معناها إذ لا دليل على النقل ظاهر هذا الكلام شامل للجمل الخبرية
المأولة بالإنشاء كقوله المؤمنون عند شروطهم ونحوه والأظهر عدم الشمول بل الأظهر قول حقيقة في الوجوب لأن طلب الأخبار المأولة بالإنشاء
ليست حقيقة في الإنشاء اتفاقا إلا أن يحمل الحقيقة في كلامه على الأعم ومن الحقيقة والمجاز الكلمة فيه إذ لا ما لقرينة ثانيا **وأما اخراج الكلام**
إلى الجمل الخبرية المأولة بالإنشاء فلا بد من بيان الداعي فيها إلى التأويل ومن بيان أولها إلى مطلق الطلب أو إلى خصوص الوجوب **أما الأول**
فنقول إن الداعي على التأويل في الإنشاء أن قولك إذا وعد وفى مثلا يحتمل معاني الأول أن المؤمن إذا وعد يجب عليه الوفاء فيكون إنشاء الثاني
أن المؤمن هو الذي إذا وعد وفى فالذي لا يفي ليس مؤمنا الثالث أن المؤمن إذا وعد وفى بما وعده ولا يخلف أبدا وعلى الأخيرين يكون خبر الكذب
خلاف الإجماع لأن من لم يف بوعده لا يخرج عن الإيمان إجماعا والثالث يستلزم الكذب لأن المؤمن قد لا يفي بوعده فتعين الأول فهذا
هو الداعي إلى التأويل **وأما الثاني** فمذهب المحقق الخوانساري الحمل على الطلب الوجوبي وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة وهي أنه
مهما قامت القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي وتعدد المجاز فإما أن يكون أحدها أقرب إلى الحقيقة اعتبارا بمعنى كونه قريبا إليها عقلا
كأن يكون أحد المجازات مشاركا لها في الجنس بخلاف الثاني أو كان مشاركا لها في الفصل القريب دون الآخر في البعيد أو يكون ذلك بينهما عرفا
أي بحسب فهم العرف كما مثلنا كان أو يكون أحد المجازات أغلب من غيره والاعتبار أم يكون بعضها أقرب بحسب وبعضها أقرب عندها أو لا يكون
منها أقرب إليها لا عرفا ولا اعتبارا فعلى الأخير الكلام في إجمال اللفظ إلى أن يجيء قرينة معينة لأحد المجازات وكذا في الأولين إذ لا دليل على
اعتبار القرب الاعتباري في تعيين اللفظ مجملا فلو علمنا بعدم إرادة المتكلم من لفظ الإنشاء معناه الحقيقي ودار الأمر بين حمله على خصوص الغرض ومطلق
الجهود كان اللفظ مجملا [illegible] وإن كان يجوز لكونه [illegible] أقرب إلى الإنشاء من الغرض [illegible] الثالثة يحمل على الأقرب فلو قال [illegible]

للتبادر فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقاً من مدلول المادة واحتج الاكثرون ايضاً على الوجوب بذم العبد اذا لم يفعل بعد قول المولى افعل من غير قرينة والعلو لا يصير قرينة اذ النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه وبالآية الشريفة ما منعك ألّا تسجد اذ امرتك فالمراد بالامر قوله اسجدوا لآدم والاستفهام انكاري بحكم العقل والاصل عدم القرينة مع ان الخطاب حالية ومقالية ليس مبناها العرف ثبت ح

في صيغة افعل



ودار الامر بين الحمل على الرجل الشجاع وبين الحمل على الاسد كان الاول اقرب عرفاً فيحمل عليه وفي الثالث كل كما في الحمل الاخبارية المؤولة بالانشاء بالدليل المذكور فهذا دار الامر بين الحمل على الطلب الوجوبي والندبي لكن الاول اقرب عرفاً كما لا يخفى واقرب اعتباراً ايضاً لان الجملة الخبرية تدل على الوقوع والثبوت والوجوب اقرب الى الثبوت والوقوع من الندب وفي الرابع يحكم الاقربية عرفاً لما عرفت من شدة اعتبار القرب اعتباراً والشاهد مثل قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي للامر في المعنى الحقيقي لا بد من الطلب الالزامي او الاطلاق والنفسية والمحبوبية قرينة تعليقه على القيام الى الصلوة اخرجه عن النفسية الماخوذة من المعنى الحقيقي وبعد ذلك يمكن الحمل على الوجوب الغيري ويحتمل الحمل على الطلب الندبي الغيري لكن الاقرب عرفاً هو الوجوب الشرطي واعتبار الوجوب الغيري اقرب في كون الوجوب الغيري اقرب اعتباراً نظر واضح وكذا في كون الوجوب الشرطي اقرب عرفاً لكنه هنا قد تقرر في المثال لظهور فساد مذهب المحقق الخوانساري ره تم ان في كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب او الندب والمشترك بينهما معنى او هو طلب الراجح او غيره تلك اقوال ترتقي الى سبعة عشر والقول بالوجوب محتمل وجوهاً احدها ان يكون موضوعة للوجوب مطلقاً سواء كان الطالب عالياً او سافلاً مستعلياً كان ام لا وعلى هذا فالمراد بالوجوب هو الايجاب والايجاب ايضاً معناً احدهما الطلب الالزامي الناشئ من الاستعلاء والآخر الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان لجهة العلو والاستعلاء ام لا والمراد منه في هذا الاحتمال هو المعنى الآخر وعليه فيكون بين المادة والصيغة عموم وخصوص مطلق لاعتبار الاستعلاء في المادة دون الصيغة **وثانيها** ان يكون موضوعاً للايجاب اي الطلب الالزامي على وجه الاستعلاء وان لم يكن الطالب عالياً **وثالثها** كالثاني بشرط كون الطالب عالياً ايضاً **ورابعها** ان يكون موضوعاً للطلب العالي مع عدم الرضا بالترك وان لم يكن مستعلياً وعلى هذا ايضاً يبطل المراد من الوجوب الايجاب سواء كان من جهة الاستعلاء ام لا كالاحتمال الاول الا ان العلو معتبر في الرابع دون الاول والاظهر هو الاحتمال الاول لان المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان الطالب عالياً ام سافلاً مستعلياً ام لم يكن شيء منهما حتى ان المتبادر من كلام السائل هو الطلب مع عدم الرضا بالترك ولكن كلام السائل الخاضع فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقاً من المادة لصدق الاول على طلب غير المستعلي بخلاف المادة **ارشد** الاكثرون على الوجوب بوجوه **الوجه الاول** ان السيد لو قال لعبده افعل ولم يفعل لذمه العقلاء ويكون معاقباً عنده من غير ذم احد الحق بانه لم نعاقبه على ترك مطلوب ولولا فهمهم الوجوب لما صح ذلك الذم فان قلت لعله يفهم من القرينة كالعطش نحو اسقني ما ونحو ذلك قلنا فلنفرض انتفاء تلك القرينة فان قلت ان الوجوب استفيد بقرينة العلو قلنا انه لو لا يكون قرينة على ذلك لان النسبة بينه وبين الوجوب اعم من وجه **الثاني** قوله تعالى مخاطباً لابليس اللعين ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر هو قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وجه الدلالة ان كلمة الاستفهام لا بد من صرفها عن معناها الحقيقي لانه غير معقول عن الحكيم على الاطلاق العالم بالعواقب فاقرب المجازات هو الانكار والانكار دال على ذم ابليس لا ذم الا بترك الواجب فيكون حجة مفيد للوجوب **واورد المحقق** البهبهاني على ذلك بان الآية الشريفة من الخطاب الشفاهي اذ المخاطب بها او الملائكة وانبا النبي والخطابات الشفاهية كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين لاحتمال القرينة حين الخطاب ولم يصل الينا كما اتفق كثيراً في موارد يكشف عنها الاجماع على ارادة خلاف ظاهر الخطاب ونحوه لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول الاصل انما يدفع القرينة اللفظية لا الحالية اذ نقطع بوجودها لا حين الخطاب بما نشك في ان تلك الحالة كانت ساكتة او دالة اضاربة او معينة او مؤكدة او مفهمة فيكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل لا يقال سلمنا القطع بوجود الحالة لكن الالتفات اليها مشكوك والاصل عدمه فاذا لم يلتفت اليها المتكلم لم يكن قرينة لانا نقول ان التفاتنا زائد على الالتفات الى الوضع حين الخطاب اما مقطوع او مظنون وانما الشك في الملتفت اليه فلا يجري الاصل فيه لا يقال الاجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود القرينة الحالية والا لا نسد باب الاستنباط الاحكام من الخطابات اللفظية كتاباً او سنة لانا نقول مقتضى القاعدة ما ذكرنا من اجمال الخطابات الشفاهية مطلقاً لكن خرج منها صورة ان استنبط الاحكام الشرعية واما مثل ما نحن فيه فلا اجماع فيه فان قلت ان ما ذكرته من اجمال الخطابات انما يستقيم لو شرطنا في استفادة معاني الالفاظ العلم بعدم القرينة كما ذهب اليه المحقق الخوانساري ره واتباعه واما اذا اكتفينا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب اليه من ذكر فلا اجمال قلنا الحق اشتراط العلم بعدم القرينة واما اجتهاداً واما اجتهاداً وكلاهما مفقود هنا اما الاجتهادي فظاهر واما الفقاهتي فلعدم جريان الاصل كما ذكرنا فان قلت سلمنا عدم جريان الاصل لكنا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة قلنا ان اريد بظهور اللفظ ظهور معاني الالفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين فتم اذ ظهورها في معانيها ليس معلوماً لنا في ورودها بقصد التجوز او كونها حين الصدور مقرونة بما نفرانك الدالة على خلاف ظواهرها والظهور مع الشك في القرينة ثم وقد عرفت ان الاصل فيه لا يعتبر فلم يثبت ظهور حتى يستصحب وان ريد بالظهور الظهور النوعي اعني ظهور نوع الالفاظ في وجود التشخص ثم كظهور ما قررنا ان الخطابات الشفاهية كلها مجملة فاذن يكون الآية الشريفة مجملة ويمكن الجواب عن اصل الايراد بان طريقة اهل العرف على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات

في ان دلالة الآية على الوجوب

وتوهم كون الامر في مقام توهم الحظر لا يفيد الوجوب الا بالقرينة فلا يتم الاستدلال ثم مع امكان ان يقال ان الامر لم يتعلق بنفس محظور وجعل كلمة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير
والفهم بنفسه التبادر ولا ملازمة بين المادة والصيغة في الحقيقة والمجاز وحمل الاستفهام على التقرير يحتاج الى قرينة الا ان الاعتبار يساعده كون الانكاري اقرب عرفا وحمل قوله قلنا على النقل بالمعنى
بعيد جدا لان الظاهر بل لحكم العقل واحتمال الاختلاف في سماع عن الملائكة مدفوع بالاصل وبان كلامنا انما هو في خطاب البشر الملك ثم يجيء

فانهم ينقلون التواريخ والقصص من الطوامير والاساطير القديمة اعتمادا على ظواهرها وذلك كاشف عن عدم اعتنائهم باحتمال وجود القرينة
الحالية ونحوه ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان مورد عقيب تعين الحظر او توهمها بما يرفع الحظر فقط كما ان النهي الواقع عقيب الامر لا يرفع الا
الوجوب في امر اسجدوا اما لو اقع عقيب الحظر اذ السجود لغير الله تعالى كان حراما وقبيحا بالذات ولا اقل وروده بعد الحظر فلا يستفاد منه الا رفعه لكن
لما كان رفع الحظر اعم من الوجوب والندب والاباحة وكان المقصود هنا الوجوب بالاتفاق علمنا ان اللفظ كان مقترنا بقرينة تفيد الوجوب
وتلك القرينة رافعة للقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ان كانت الصيغة موضوعة للوجوب كالقرينة الموضوعة لرفع صرف الشهرة عن الحقيقة
في المجاز المشهور واضعة للجامع تعيينها احد المعنيين الحقيقيين ان كانت مشتركة لفظا بين الوجوب وبين الندب ومعينة ان كانت الصيغة مشتركة
معنوية ومع الاحتمالات للقرينة المقطوعة سقط الدلالة ولقائل الجواب من ذلك بمنع ورود الامر عقيب الحظر اما اولا فلان الاجماع على حرمة
السجود لغير الله تعالى على الملائكة ثم واما ثانيا فلمنا ولكن كون الامر الواقع عقيب الحظر لمحض رفعه انما هو اذا تعلق الامر بنفس المحظور وههنا
المحظور هو السجود لله تعالى وادم على نبينا وعليه السلام انما هو جهة السجود كالكعبة لا انه المسجود له حقيقة فان قلت ترك ابليس السجود كاشف عن
كون ادم هو المسجود له حقيقة لا غير قلنا استكباره انما كان لاجل جعله جهة السجود دونه عليه اللعنة ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان كلمة
الاستفهام على الانكار مجاز وموضع تعذر الحقيقة وهي ممكنة هنا لان الاستفهام اعم من ان يكون لاجل نفسه او لاجل غيره وهو حقيقة فيهما
والمتيقن هو الاول فيحمل على الثاني ودليل كونه حقيقة فيهما مع عدم صحة السلب عن المستفهم لاجل غيره وكذا كلما كان مصدر باب الاستفعال
حقيقة في طلب الفعل لو لاجل غيره كما في قولك استكتبته وما استكتبت لغيره فلا يصح السلب كذا في قولك استفهمت زيدا لعمرو وهكذا فبعد امكان
الحمل على الحقيقة وهو طلب الفهم للغير هنا الاية الشريفة عليه فيسقط الدلالة لاحتمال كون الامر للندب ويكون مقصوده تعالى اقرار ابليس على
ان سبب ترك السجود انما كان هو الاستكبار ليعاقب عليه وان لم يكن السجدة واجبة وصيرورته غاية ما ثبت من ذلك كون مادة الاستفهام حقيقة
في الاعم من طلب الفهم للغير واما كلمة ما الواقعة في الاية فهي موضوعة لطلب الفهم للنفس التبادر ولا تلازم بين مادة الاستفهام وصيغته من حيث
الوضع ولا يمكن اجراء عدم صحة السلب في الحروف حتى يعلم كونها حقيقة في الاعم من الطلب لفهم الغير فان قلت اذا ثبت كون المادة للاعم ثبت
في الصيغة ايضا لقول النحويين واتفاقهم على ان كلمة ما للاستفهام من دون تقييده بفرد خاص منه قلنا ان هذا الاطلاق في كلامهم
منصرف الى الفرد الشايع لمادة الاستفهام وهو الطلب لفهم النفس لا علم فلا عموم في كلامهم سلمنا كون وضعها للاعم كمادتها لكن لا دليل على نحو
تقديم كل حقيقة على المجاز فان الاستفهام الانكاري وان كان مجازا لكنه ارجح من الحمل على الطلب لفهم الغير لرجحانه بالنسبة الى المقام [illegible]
في الاية الشريفة بمنع كون الاستفهام الانكاري اقرب المجازات بل الاقرب هو الاستفهام التقريري لكونه مشاركا مع المعنى الحقيقي في حصول الاستفهام
وان خالفه في المفصل باعتبار لاجل غيره لا لاجل نفسه بخلاف الانكاري فيه [illegible] ما تم الدلالة لاحتمال كون الغرض من السؤال
هو الاقرار على الاستكبار الذي هو سبب ترك السجدة فيعاقب عليه ان كان السجود مستحبا او مقترنا لا الانكار في غيره والتقريري باعتبار
متعلقه الاول ويمكن الايراد على الاية بما ان [illegible] منها ان المادة للوجوب وكلامنا انما هو في الصيغة وتعلق المراد به لا هو في قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا الا ابليس ولا يصح كون قوله موضوعا لحكاية شخص اللفظ المنقول حتى يكون قوله تعالى فلما [illegible] الخطاب
لنبهم الكلام وهو وهم كيف وقد اختلفوا في ذلك في بحث الحذف بالمعنى فقيل بان القول موضوع لحكاية شخص اللفظ وقيل لمطلق الحكاية و [illegible] المحكي هو
الاشارة بان بينهما احدهما [illegible] فبعد ان قال لذا او للمقام او اللفظ الاخر او الحمل كون القول موضوعا للاعم ممكن قال الله
انهم الملائكة بالوحي او الالهام فحكى ذلك المعنى بقوله [illegible] يعبر عن ذلك الامر بكلمة اسجدوا فلم يتحقق الامر باسجدوا حتى تتم الدلالة
انه في موضوع لحكاية شخص اللفظ المنقول كما في المتن فمع الاشتباه يحمل على نقل شخص اللفظ يحمل الاية على [illegible] لعلمنا ان الوضع للاعم لكن كلامنا
في لفظ اسجدوا الواقع في الاية وان كان المحكي الوحي او اللفظ الاخر فقول الله اسجدوا الواقع في الحكاية للبشر [illegible] الوحي [illegible] من القرينة
عن الخطابات فان كان المراد الوجوب في ما هو البشر الخاطب به الوجوب [illegible] للمعنى [illegible] هو الوجوب فلم يثبت [illegible]
لزم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلاف ظاهره بلا قرينة وهو قبيح للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وايضا يحتمل ان لا [illegible] اذا نزلت منفصلا
عن قوله تعالى اسجدوا ان يثبت كون اسجدوا بنفسه مفيدا للوجوب ويمكن الايراد بوجه اخر وهو ان لنا ان نمنع دلالة كون الامر على الملائكة للوجوب
لا في عرف البشر الذي هو المقصود لا يقال الاصل اتحاد العرفين لانا نقول لو سلمنا الاصل لكان هو الاصل عند تعدد الوضع فلا يعرف له الوضع
لتلك الفترة في الملائكة [illegible] هو الله تعالى فلا يعمل بالاصل المذكور هنا لا اصالة عدم الحادث ولا وجه له لان تصدر من الله تعالى خطاب
بالنسبة الى البشر بحسب وضعه تعالى الالفاظ للملائكة ويكون ذلك [illegible] في وضع اخر [illegible] ما لم يثبت الخاص للملائكة فيكون
النسبة الى الحادث وان كان الوضع للملائكة [illegible] في الوضع قطعيا [illegible] في الموضوع له [illegible] الحادث فلا يجيء

وبالاية الشريفة فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تهديد مخالف الامر دليل الوجوب في الصيغة المجردة بصدق عليها الامر عرفا وارادة الوجوب من
قوله فليحذر استفيدت من السياق فلا دور ولا يعقل كون الامر بالحذر في خصوص المقام ندبا للدلالة على ان مخالفته كل امر محتملة للعذاب الاخروي بل المعرفة من مادة الحذر يفهم الوجوب بل وتعم
ندبا من كامر به الارشاد وتوهم ان ايجاب الحذر لعله لدفع الضرر المحتمل لاشتراك الامرين الوجوب والندب بعد تعارضا لكن البراءة عند التعارض وكون التعدي يجرى في الحلال
حمين وجعل المخالفة من باب حمل المندوب على الواجب او عكسه خلاف المتبادر وقولهم عن امره يقرينة الوقوع بعد المستقبل متبادر منه العموم السلبي ولا يتصور كون الاية قرينة على ارادة لو
من الاوامر السابقة وتعميم الامرين ووضع اللاحقة بالاجماع المركب كما في اوامر غير الله ورسوله من اوامر السابقين في الامر بت اولى من التاكيد فالامر ليس للوجوب يندفع بمنع ثبوت القاعدة
بل لو ثبت لم تكافؤ ما سبق نت بح

في دلالة الصيغة على الندب

الاصل ايضا وان كان المراد من الاصل استصحاب الوضع السابق فهو في لسان البشر غير معلوم حتى يستصحب وفيه انا نختار الشق الاول من الترديد وهو
ان المراد من الاصل هو اصالة عدم تعدد الوضع ونقول الواضع للالفاظ هو الله تعالى للملائكة والبشر وقولك ان النسخ في الحادث قلنا ان قلنا
بكون الامر الحادث بالنسبة الى البشر وضعا اخر لزم خلاف اصلين احدهما تبدل الاخبار وثانيهما الوضع وليسا موجودين بوجود واحد وان قلنا
بكونه اخبارا لم يلزم الاخلاف الا خلاف اصل واحد مع ان هذا الايراد انما يرد اذا كان المراد عن الامر في قوله تعالى اذ امرتك هو الامر الصادر منه تعالى
حين تكليف الملائكة بالسجود في زمان الخطاب بالملائكة في عالم الامر وغيره في الايراد الخامس ان الكلام انما هو بالنسبة الى صيغة اسجدوا
الواقعة في الحكاية في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فنقول لا ريب في ان المراد باسجدوا الواقع في الحكاية خطابا للبشر هو الوجوب فان كان
ظاهرا فيه فهو المطلوب والا لزم الخطاب بما لا يفهم المراد منه لظهوره في الخلاف **ومن جملة الادلة** المشهورة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد بالفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الاليم العذاب الاخروي فانه تعالى هدد مخالف
الامر باصابة العذاب فيكون مخالف الامر عاصيا والعصيان فرع الوجوب فان قلت معرفة كون صيغة افعل وما بمعناها للوجوب موقوفة على معرفة
كون الاية مفيدة للوجوب وهي موقوفة على معرفة كون فليحذر للوجوب فيلزم الاستدلال الدوري قلنا اولا نمنع توقف معرفة كون صيغة فليحذر
للوجوب على معرفة كون صيغة افعل وما في معناها للوجوب فان كون فليحذر للوجوب مستفاد من سياق الاية الشريفة لان المقام مقام التخويف والتهديد
مضافا الى انه لا يعقل كون الحذر والامر به مندوبا لان المقتضي له ان كان موجودا وجب والا فلا يحسن الحذر فالامر به كاشف عن وجوبه وتحقق وجود
المقتضي له لا يقال ان المقتضي للحذر ان كان مقطوع الوجود او مظنون الوجود وجب الحذر والامر به وان كان مقطوع العدم كان الامر به قبيحا
وان كان مظنون العدم او مشكوك الطرفين فلا شك في حسن الامر الاستحبابي كما ورد الامر بالحذر في فعل بعض المكروهات وترك المستحبات كالنهي عن الغسل
بالماء المشمس لانه يورث البرص الذي هو الفتنة وكما ورد ان من لم يفرق شعر راسه فرق الله راسه بمنشار من النار مع انه مستحب فيحتمل كون الامر بالحذر
ندبيا لا وجوبيا لانا نقول انه تعالى هدد مخالف الامر باصابة العذاب الدنيوي او الاخروي فكل امر يكون مخالفته محتملة للعذاب الاخروي اذ الترديد
انما هو بالنسبة الى كل من الاوامر فيجب كون كل فرد للوجوب والا لما احتمل العذاب الاخروي عند المخالفة لان فعل المكروه وترك المستحب لا عذاب
اخروي فيهما والاخبار الواردة احراما وواجبا والروايات ضعيفة او على شدة الكراهة وتاكد الاستحباب محمولتان فتتم الدلالة ويندفع الدور فان قلت
سلمنا ذلك وان فليحذر للوجوب لكن نقول اذا كان صيغة افعل وما في معناها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا او معنى بمجرد الصيغة بلا قرينة
يحتمل كونه للوجوب حتى يعاقب على تركه وكونه للندب حتى لا يكون عقابا فمع احتمال الامرين وجب الامتثال دفعا للضرر المحتمل فنقول ان الحذر
فيحتمل مع كون الصيغة مشتركة لفظا او معنى فلا يثبت من وجوب الحذر بمحض الامر كونه للوجوب قلنا اذا كانت مشتركة لفظية او معنوية وصدر
بلا قرينة دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيعمل باصل البراءة لا بالاحتياط كما سنقرر في بحث اصالة البراءة فلا معنى لوجوب الحذر عن المستحب الظاهري
كالمستحب الواقعي فوجوب الحذر لا يمكن الا بكون الامر للوجوب لا غير ونقول ثانيا في دفع الدور انا لا نم توقف استفادة الوجوب من الاية الشريفة
على كون فليحذر للوجوب بل يحمله على الارشاد حذرا من لزوم تعدد العقاب على امر واحد احدهما الترك للمامور به والاخر لمخالفة الامر بالحذر
وذلك خلاف الاجماع فلا يمكن حمل فليحذر على الوجوب فلا بد من حمله على الارشاد ومع ذلك نفهم الوجوب لان عادة اهل العرف جارية على الارشاد
في المقامات التي يكون المقتضي فيها موجودا فيفهمون من الارشاد اللزوم ويوجبونه على انفسهم وان لم يقصد من اللفظ الا الارشاد مضافا
الى انا نفهم وجوب الحذر من مادة فليحذر مع قطع النظر عن كون الصيغة للوجوب او الندب او الارشاد لان الحذر لا يتحقق ولا يليق الا عند تحقق مقتضيه
وفيما نحن فيه ان كان المقتضي موجودا وجب الحذر والا لم يحسن مترتبا فان قلت لا يثبت الاية الشريفة الا كون مادة الامر للوجوب لمكان قوله
عن امره وهو خلاف المقصود قلنا الاشتراك في مادة الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة للعرف وفي ان كل طلب صدر منهما بالصيغة المجردة وجب
الحذر للاية الكريمة فثبت المطلوب فان قلت ان يخالفون متعد بنفسه لقوله مخالفة متعد به بعن في الاية الشريفة لا يصح الا بتضمين الاعراض
فالمعنى يخالفون معرضين عن امره ولا ريب في ذلك الحرام وانما الكلام في الامر بالندب فالامر بالحذر عن ذلك لا يدل على كون الامر للوجوب قلنا ان العرف
شاهد على صحة معنى الاية حتى مع عدم التضمين اذ من الافعال المتعدية بنفسها ما يصح تعديته بنفسه ويصح تعديته بحروف الجر ايضا بلا تضمين
كقوله شكرته وشكرت له فان قلت ان مخالفة الامر كما يحصل بترك المامور به كذا يحصل بحمل الواجب على الندب وبالعكس فيحتمل المراد من
الاية الشريفة هذا المعنى وهو لا ينافي كون الامر للندب فان الامر لشيء مخالفته بهذا المعنى حرام ايضا قلنا المتبادر هو المعنى الاول فان قلت
قوله تعالى عن امره مطلق وهو يتحقق بتحقق فرد واحد فيجب الحذر من مخالفة امر واحد فيكون هو واجبا لا كل الاوامر لانا نقول لفظ امره
مضاف مفيد للعموم لاطراد الاستثناء كما يقال يعجبني ضرب الا ضربه الفلاني ومن العموم يثبت المطلوب لا نا نقول ان المصدر المضاف لا يحتمل كلا من الجنس
والعموم والعهد الذهني والخارجي لكنه يحسب موضع لا يفيد الا الاول لان المضاف المعرى عن اللام والتنوين يفيد الماهية من حيث هي كما هو المعهود

وفي الآية الشريفة اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ذمهم على المخالفة للكفار مكلفون بالفروع والاستدلال على عدمه بالسفه [illegible] لا نطباق [illegible]
على مطلق الاطاعة خلاف الظاهر كاحتمال الذم كونه للتكذيب مع امكان الذم من جهتين وتوهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للركوع مدفوع اولا بثبوتها وثانيا بالحمل على المعنى الشرعي او قربه الى [illegible]
تعذر الحقيقة او لظاهر الانوال مدخول [illegible]

م اول اوامر

بعد اضافتها الى شيء اخر نقول الاصل بقاؤها على الوضع الاول **والقول** بانه بعد اضافتها الى شيء قد يتحقق قطعا ولكن الشك
في مخالفة الاول وموافقته مدفوع بانا نتمسك باستصحاب الوضع السابق حتى يثبت ان الشك في الحادث ولا تبادر من المضاف كالمبنيا الا ما صالح
هو الجنس لا الاستغراق ولانه لا يطرد منه صحة الاستثناء فيجوز ان يقول رايت الكلاب بدلا لا اكله الفلاني وضربه الاضربه الفلاني فكذلك [illegible]
دليل على عدم العموم الا ان يقال ان عدم افادة العموم في المثال ونحوها لاجل القرينة وهي ان عدم امكان الرؤية لكل الافراد على المراد
ليس هو العموم فعدم الاطراد لاجل عارض لا ينفي افادة العموم بالذات ثم سلمنا افادة المصدر المضاف العموم فنقول ان المراد في الاية لكان
العموم المجموعي فالمعنى انه يجب الحذر عن مخالفة كل الاوامر بمجموعها وهذا لا يستلزم الوجوب في كل امر ليحتمل كون الامر حقيقة في الندب لكن
ترك جميع الافراد يكشف عن التهاون وعدم الاعتناء بالشرع فلذا حرم ترك الجميع وان كان الاستغراق فيها وكون الحذر عن كل فرد من افراد
الاوامر ولكن ذلك لا يستلزم كون الامر من حيث هو للوجوب لاحتمال ان يكون من جهة ارجوني في البين لا يتحقق العلم بالامتثال
بالا بعد الاتيان بالجميع فلذا اوجب الجميع مقدمة **قلنا اما الجواب** عن منع العموم فبان المصدر المضاف وان لم يكن موضوعا للعموم لكن في الاية
من جهة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم وسريان الطبيعة الى كل فرد واما ثانيا ايرادها بعد تسليم العموم فبان المراد في الاية ليس العموم الاستغراقي
او المجموعي حتى يلزم ما تقول بل العموم البدلي ومعه يتم المطلوب فان قلت الاية الشريفة تثبت ارادة الوجوب من الاوامر لا وضع الامر للوجوب
بضميمة اصالة عدم القرينة يتم المطلوب لانا نقول ان هذا الاصل يجري بالنسبة الى الاوامر السابقة لا اللاحقة لاحتمال كون نفس الاية قرينة
فان الاصل يدفع القرائن التي هي غير الاية الشريفة واما الاية فلا يدفع بالاصل ويحتمل كونها قرينة لارادة الوجوب من اوامر سواء كان حيث الامر
هو موضوعا للوجوب او الندب او مشتركا لفظيا او معنويا قلنا ان المستفاد من الاية وجوب الحذر عن مطلق مخالفة الامر سواء كان الاوامر
السابقة او اللاحقة فنقول غاية ما في الباب صلاحية الاية لكونها قرينة للاوامر اللاحقة واما السابقة فلا تدفع القرينة في الاوامر السابقة
للاصل ويثبت كونها للوجوب في الاوامر اللاحقة ثم يتم الوضع للوجوب بالاجماع المركب فان قلت الاية الشريفة انما تثبت كون الاوامر فيها او لامر سواء
للوجوب والمفهوم اعم من ذلك قلنا لا نفصل في المسالة فان قلت لو كان الامر موضوعا للوجوب لكان الاية تاكيدا ولو لم يكن موضوعا للخصوص
الوجوب لزم التاسيس وهو اولى من التاكيد لان الاية تقتضي كون الامر ليس لخصوص الوجوب قلنا نمنع اولوية التاسيس ولو على الاطلاق [illegible]
من الامور الاعتبارية ولا دليل على اعتبارها مع انه لا يقاوم الادلة المتقدمة **ومن جملة ادلة** الوجوب قوله تعالى **واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون** فان المستفاد من السياق ان الذم لاجل مخالفة الامر ولا ذم الا مع الوجوب فان قلت هذا انما يتم لو كان الكفار مكلفين بالفروع و
هذا فاسد لانه تكليف بالايطاق لانهم حين كفرهم لا يقدرون على الاتيان بالعبادة الصحيحة بالايمان مع انه تكليف سفهي لا يصدر عن الحكيم
اذ هو يعلم بعدم اتيان الكفار بالفروع فلا ينفع امرهم بالفروع فيكون سفهاء لم يار كعوا اطيعوا وامنوا وغير ذلك من التكاليف [illegible]
فيكون ذم الكفار لاجل تركهم الايمان الواجب عقلا وان لم يرد امر فذلك لا يدل على كون الامر للوجوب لان القرينة العقلية موجودة
قلنا الكفار مكلفون بالفروع حال الكفر لا بشرط الكفر فلا يلزم التكليف بالايطاق فالكفر طرف للتكليف لا المكلف به وانهم لو لم يكونوا
مكلفين بالفروع لكونهم فاقدين للشرط لزم ارتفاع التكليف ولا المكلف اذا كنا مكلفا اعتبر تحصيل جميع الشرائط التي من جملتها العلم به لزم
تحصيل الحاصل من الامر وان كان مكلفا قبل تحققها لزم التكليف بالايطاق فما هو جوابكم فهو جوابنا **واما الجواب** عن لزوم السفه
فبان نقضهم بالتكليف بالايمان الذي يعلم الحكيم بعدم صدوره عنهم اتم وهذا التكاليف بيان الى سارح وموضح وانكم لو كان مثل
التكليف سفها لم يوجد التكليف اصلا لانه مع شرائطه موجود ومع عدمه بها مفقود فان قلت يحتمل ان يكون المراد من الركوع الاطاعة الا
بمعنا المخصوص فعلى هذا يكون الحاكم بالذم العقل القاطع فلا دلالة في الاية الشريفة قلنا حمل اركعوا بلا قرينة على معنا المجازي اللغوي
لا وجه له ثم هذا الاحتمال الصدد وفان قلت لعل ذم الكفار ترك الركوع ليس لاجل تركه من حيث هو ليكون الامر للوجوب بل لاجل
تكذيبهم كما يشعر به قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين متوجهة الذم انما كان لامر للتكذيب فيسقط الدلالة قلنا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر
لا يلتفت اليه ونقطع هو الاول مع انا نقول ان المكذبين تمام الذين لا يركعون ذا امروا به هم فيكون الاول لهم يتحقق الذم
بجهتين لان الكفار معاقبون بالفروع كالاصول وان كان لتانيه فلا معنى لذم التارك للركوع الا من جهة الترك ولا يثبتون فقولا
لاجل التكذيب عنهم اذ لا تدوروا زر وزر اخرى فان قلت نمنع وجود الحقيقة الشرعية للفظ الركوع فاللفظ لا يحمل على المعنى الشرعي ولا على
المعنى الحقيقي اللغوي عن مطلق الانحناء ولا نعتبر معقول نقطعا فلا بد من حمله على معنى اطيعوا او اعترفوا او امنوا والاريب وحينئذ فلا ثابت
بالعقل والشرع تاكيده لانه معترف بالقرينة البعض لا دلالة على المطلوب قلنا اولا ان الحقيقة الشرعية ثابتة ومسلما ان المجاز [illegible]
من المجازات هو المعنى الشرعي الا انه انما صار اليه من المعنى اللغوي ثم بكثرة الحقيقة كاستعمال من المجاز الاخر وبعد كان العدم [illegible]
[illegible]

تبصرة في المجاز المشهور ممّا صاحب نجم بعد اختياره المختار جعل الامر في الندب في عرف الائمة من المجازات الراجحة المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة لكثرة استعماله فيه في عرفهم فاستشكل في اثبات الوجوب بمجرد ورود امرهم ع

شارح

النقل بالنسبة الى المجاز المرجوح او المساوي للمجاز الآخر ودون المجاز الآخر فلا بد ان يكون هذا المجاز اظهر ليصير النقل بالنسبة اليه محققا دون الآخر فاذا كان اقرب فلا بد من حمل اللفظ عليه مع ان ذلك المجاز كما هو اقرب عرفا اقرب اعتبارا ايضا **احتج** القائلون بكون الامر للندب بوجوه

الاول قوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم **وجه** الاستدلال انه علق الاتيان بالمشية والمعنى انه اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ان شئتم وهذا معنى الندب **والجواب** عن الوجه **الاول** ان كون ما بمعنى ان وكون استطعتم بمعنى شئتم ممّا ذكر لا ما خلاف الظاهر فان قلت ان ما موصولة قلنا اللازم والمستفاد من الكلام ح هو التعليق على الارادة في الفعل المأتي به لا في نفس الاتيان بمعنى انا اذا امرتكم بشيء فعليكم الاتيان باي قدر شئتم على سبيل التخيير في الفعل وذلك لا ينافي كون مطلق الاتيان واجبا والفعل المأتي معلق بالمشية **الثاني** ان الحديث يدل على كون المادة للندب لا الصيغة لقوله اذا امرتكم الا ان يتمسك بالاجماع المركب بان يقال كل من قال بكون المادة للندب فقط قال بكون الصيغة له كذلك وكل من قال بكون الصيغة للوجوب قال بكون المادة له ويتمسك بالاولوية اذ الخلاف وعدم الظهور في الصيغة اكثر من المادة فاذا ثبت للندب قوله بكون الصيغة له او يثبت بان لفظ الامر بمعنى الصيغة حقيقة ولكن في الاول من الوجوه اولا ان الاجماع غير مسلم اذ هو لعلم بعدم الخلاف والكشف فيما نحن فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف وذلك لا يستلزم كون المسئلة اتفاقية **وثانيا** ان الاتفاق لو كان فانما هو من اهل الاصول وعلى فرض وجود غير مسلم الحجية لانه ليس كاشفا قطعيا واما توهم حصول الظن منه فقطعا وهو حجة في الموضوع اللغوي فهو ممنوع بعد حصول الظن بعد ملاحظة ادلة الوجوب في المادة والصيغة وذهاب الاكثر اليه **وفي الثاني** منهما اولا منع حجية الاولوية وعنه اشكال **وثانيا** عدم اعتبارهما لانها اولوية اعتبارية وهي غير حجة وان افادت الظن لعدم وجود دليل على اخراج مثلها من عموم حرمة العمل بالظن **والثالث** ان ما من ادات الاهمال بعنوانه لا يفيد العموم فلو قال المولى لعبده اكرم زيدا اذا جاءك لا يفهم منه ان كل ما جاءك فاكرمه والنكرة في الاثبات لا تفيد العموم فهو في هذا المقام لعل الامر واحد بعد ذلك يصدر عن النبي مع تصريحه بالندب على الاستحباب ولا ينافي الرواية المذكورة ويدل على ان المكلف في ذلك الامر الواحد لا يجب في الفعل المأتي به وان كان الاتيان هو معلق على مشية وارادته ويمكن الجواب عن ذلك بان لفظة اذا من ادات الاهمال لا يفيد العموم الا في صورة يفهم العلية من السياق اي عليته وجود الشرط لترتب الجزاء كقوله اذا شهد عندك احد انه فان المراد منه كما هو المفهوم ان الشهادة سبب للحكم وهو يقتضي العموم وما نحن فيه انما هو من هذا القبيل فان المفهوم من الرواية عموم ذلك وكون كل امر مقتضيا للاتيان بقدر المشية **والرابع والخامس والسادس** ان الرواية يحتمل ان يكون قرينة لارادة الندب لا على كون الاوامر حقيقة في الندب فان الرواية لا تدل على ان الاوامر الآتية انهم يخيرون في اتيانها وعدمه وذلك لا ينافي كون وضعها للوجوب **ولا يمكن الجواب** عن ذلك بما اجبنا به من ابتداء فليجعل لان الذم والتهديد ونحوه كان موجودا على ترك الاوامر السابقة واللاحقة كما هو المفهوم منها كما اشرنا وههنا ليس كذلك على ان الرواية انما تدل على اوامر النبي دون غيره ولا يمكن اثبات الاجماع المركب في الارادة على ان التأسيس خير من التاكيد فهذه الرواية لنا لا علينا **والحق** ان تلك الرواية لم يرد في ذلك بل مورد ها انما هو فيما اذا امر بشيء مركب من اجزاء ثم تعذر بعضها على اتيان جميعها كالمقطوع بعض يده بالنسبة الى الوضوء وامثاله فتلك الرواية مما ورد في ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله فاختلف الاصحاب في امثال ذلك المقام فقال بعضهم بان الاستصحاب يقتضي الاتيان بالميسور كما في وضوء المقطوع يده ولكن يقتضي اصالة البراءة السقوط ويمكن رد الاستصحاب بان المكلف به وهي المقدمة انما هو الوضوء بجميع الاعضاء او غسل تمام الجزء وتلك الاجزاء غسلها ووضوئها من باب المقدمة واذا انتفى ذو المقدمة انتفى لزوم الاتيان بالمقدمة فالامر الاول لا يجب بعد ذهاب ذي المقدمة وان قلنا بان الامر بالكل امر باجزائه وهو تابع للاول **وتفصيل الكلام** ان الواجب الذي كان مقدورا ثم تعذر اما نفسي كالوضوء على القول بوجوبه نفسا واما غيري كالمذكور على القول بكونه واجبا غيريا وشرطا للصلوة وكل منهما اما ان يكون الشك الحاصل فيه بعد التعذر شكا في وجوب تلك المأمور به واشتغال الذمة بان يشك في ان غسل الاجزاء الصحيحة الثانية هل هو واجب بعد عدم امكان غسل الجميع الذي كان اولا مامورا به ام لا واما ان يكون الشك في لزوم غسل ذلك القدر الباقي من اليد المقطوع بعد القطع بان الاجزاء الصحيحة يلزم غسلها **ففي القسم الاول** اعني ما كان الواجب نفسيا وكان الشك فيه في لزوم غسل الباقي من المقطوع بعد القطع بلزوم غسل ما سوى المقطوع من الاجزاء فيحكم بالوجوب لاصالة الاشتغال واستصحابه لانه بعد ترك ذلك الجزء الباقي من المقطوع مع غسل سائر الاجزاء يحصل القطع بالامتثال ولا معه يحصل الشك الذي لعله المعتبر في تحصيل ما بقي من الجزء المقطوع **واما القسمان** الاخران فلا يجال فيهما من الحكم باصالة الاشتغال اي الاشتغال المشروط وهذا هو الظهور من حيث الاصل واما من جهة الدليل الوارد فالحق ان الاخبار المذكورة كلها دالة على لزوم الاتيان بالقدر الباقي في جميع الاقسام الاربعة خصوصا قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله سواء ورد الامر بالواجب بسبيل الاطلاق كما في قوله اغسل او توضأ او التصريح بحكم كقوله اكرم العلماء فيشمل الاخبار المذكورة الافراد كما يشمل الاجزاء في العمومات

وبه منع الكثرة الى حد يصير به من المجاز المشهور الذى هو ثالث الدرجات الخمس المتصورة فى استعمال اللفظ فى معناه المجازى الى ان يصل الى حد النقل بل الكثرة انما هى فى خصوص الاوامر الشرعية بل كثرتها ايضا حصلت من استعمال مجموع الائمة فلا تثبت مراده فتدبر

الاستقراء فلا يحتاج الى الاجوبة المذكورة لانها اصل الى تكاليف عديدة لا يرتبط احدها بالآخر كما هو المفهوم منها عرفا وكل من صم فى شهر رمضان وامثاله بل يمكن فيها التمسك بالاستصحاب فيما يمكن لو كان الكل او لا مقدورا ثم زال القدرة على البعض وان لم يحتج الى ذلك الاستصحاب لوجود المقتضى والاطلاق بعد اذا كان المركب مركبا خارجيا كما مثلنا واما اذا كان المركب مركبا اعتباريا اصطلاحيا وان كان فى الخارج شيئا واحدا فهل هو مثل ذلك ويشمله الاجوبة المذكورة ام لا ينصرف الذهن فيه الى ذلك ما لو نذر ان يصوم فيما مخصوصا ثم زال القدرة عن بعضه بخصوصه فهل يجب عليه بقيته ام لا وكما امر بصوم يوم الخميس فمنع انتفاء الخميس هل يجب عليه صوم غيره ام لا بناء النزاع من ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان لهم فى ذلك قولين لان قوله امر بفرض جديد وقيل انه تابع للاداء وللآخر وجوه منها ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ومنها استصحاب الامر السابق ومنها ان الامر بالخاص نفسه مطلوب بمعنى انه ينحل الى امرين الامر بالعام والامر بايقاعه فى ضمن الفرد الخاص فاذا انتفى الامتثال باحدهما فلا بد من الامتثال بالآخر ومنها الاستقراء اذ بعد التتبع وجدنا اكثر الاوامر مما امر بقضائها بعد انتفاء الامتثال بها فى ضمن الخاص فالظن يلحق الشئ المشكوك بالغالب ومنها ان الامر بالخاص فى مثل صم يوم الخميس انما تعلق بالطبيعة من حيث هى وذكر الفرد الخاص انما هو لاجل الافضلية او ان الاتيان بالطبيعة لم يكن ممكنا الا فى ضمن الفرد وذكر الفرد لا لاجل خصوصيته مطلوبة ومنها الاجوبة الثلثة المذكورة **والوجوه** المذكورة باجمعها باطلة **اما الاول** فبان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام المتحقق فى ضمن الخاص وان بقى العام الا فى ضمن ذلك الخاص المامور به هو العام فى ضمن الخاص لا مطلق العام فما هو مامور به بعد انتفاء الخاص وما هو ليس بمامور به باق وبقاء ما عداه غير نافع **واما الثانى** فبان اجراء الاستصحاب انما هو لاجل الشك ان المطلوب متعدد او متحد فان كان من قبيل الاول فلا معنى للاستصحاب قطعا للعلم بالانتفاء وان كان من الثانى فيثبت مطلوب يحتاج الى الاستصحاب للعلم بالبقاء الا ان الشك فى انصراف الاطلاق فيحتاج الى الاستصحاب واذا لم يكن احد الامرين متعينا عندنا بل يحتمل الامران فيحتمل بقاء الامر الاول فاذا كان فى الاول متيقنا والان مشكوكا ومحتملا للبقاء فلا بد من الحكم بالبقاء للاستصحاب ونحن نقول ان اجراء الاستصحاب انما هو فى محل الشك ونحن قاطعون فى مثل ذلك بانتفاء ما يعتد ببقاء الموضوع لانتفاء الامر السابق قطعا اعنى الامر بالخاص وبالعام الذى هو فى ضمنه لما ذكرنا واما احتمال تعدد المطلوب فسيبطل انتم **واما الثالث** فبان المتبادر من امثال تلك الخطابات هو اتحاد المطلوب لا تعدده فاذا انتفى الخاص الذى هو المطلوب مع خصوصيته انتفى الامر فلا تتبعه فى القضاء الامر الاول لانتفائه **واما الرابع** فيمنع وجود الاستقراء اولا اذ لم يثبت فى العبادات الا فى بعضها كالصلوة والصوم ولا يحصل من ذلك الظن بالكلية وثانيا بانا لو سلمنا وجود الاستقراء فانما نسلمه فى الجملة فى صورة الترك عمدا واما سهوا فلا يثبت من ذلك مطلق تبعية القضاء للاداء كما هو المطلوب **واما الخامس** فبان ذلك مقطوع الفساد لانا قاطعون بالاثم فى التاخير ولو كان ذكر الخاص من باب ذكر الافضل لا الفرد لم يكن فى التاخير اثم فى مثل هذا المقام لا يحتمل الا احد الامرين تعدد المطلوب واتحاده لكن على سبيل الاثم فى التاخير وقد علمت بطلان الاحتمال الاول فتعين الآخر واما الاجوبة فلعدم دلالتها على الحكم **واما قوله** اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم اما اولا فلان الظاهر من الشئ بقرينة لفظ منه هو الاشياء الظاهرة ذوات الاجزاء لا المركبات العقلية واما ثانيا فلانه قال فاتوا منه ما استطعتم ومعناه الا يمكن الاتيان من الخاص بشئ منه لانه انما لا يمكن من حيث الفصل ومن حيث الجنس الموجود فى ضمن غيره فليس بمطلوب لما اثبتنا من اتحاد المطلوب بالتبادر فما هو المطلوب لا يمكن الاتيان منه بشئ وما هو موجود فليس بمطلوب اما قوله الميسور لا يسقط بالمعسور فلا نسلم صدق ذلك على ما نحن فيه لان الميسور لا يسقط بالمعسور فيما نحن فيه لا يتحقق الا بالمطلوب فليس بميسور لا كلا ولا بعضا لانتفائه راسا وما هو الموجود من العام ليس من المطلوب فى شئ لما ذكرنا من اتحاد المطلوب واما قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله ففيه من وجهين الاول ان الظاهر من لفظ الكل هو الظاهر والثانى ان الكل فيما نحن فيه لا بد له بجميع اجزائه بمعنى انه لا يمكن الاتيان بشئ مطلقا او كله منتف فكيف لا يترك **والثانى** من الوجهين اللذين استدل بهما الخصم على كون الامر للندب ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فلو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه **والجواب** من وجهين الاول ان النقل المذكور غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته بل الحق فى الفرق ان السؤال طلب المستعلى والامر طلب المستعلى دنى امرا **والثانى** انا سلمنا عدم الفرق الا من حيث الرتبة ولكن لا ريب فى ان السؤال يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فكذلك الامر اذ لو لم يدل على ذلك لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واذا ثبت دلالتهما على عدم الرضا بالترك فهو عين الحكم اذ ذلك معنى الايجاب فانه عبارة عن الطلب الحتمى الالزامى فعدم الترك الى نظر القائل وان لم يلزم الاطاعة على المامور لان بعض الموارد من جهة دليل خارجى من الشرع او العقل كما اذا كان القائل هو الله او النبى ان الغرض اثبات ان الصيغة اصل على الايجاب المذكور الذى هو من جهة المتكلم لا الدلالة على الوجوب اعنى لزوم الاتيان على المامور فان ذلك

مع انا استعمالها في الندب ايضا كثير بانه ليس من استعمال العام والمطلق في الخاص واستعمال الفاظ العبادة في المعاني الشرعية فلم لا يتوقف فيها او في اصل المجاز و نوعه

تأمل

محل النزاع
في دلالة الصيغة

من قبيل خارج لا من حاق اللفظ فظهر من ذلك وتبين الفرق بين الايجاب والوجوب وان المراد من الوجوب في قولهم صيغة افعل للوجوب لغة هو الايجاب مجازا كما هو الظاهر وعلى ذلك ينزل ما قاله صاحب المعالم في الجواب عن ذلك بقوله واجيب عن ذلك بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسئول القبول انتهى وهو كلام جيد الا ان المراد من الوجوب في قوله لذلك هو اللزوم على المسئول لا الايجاب فعلى ذلك فقوله انما يثبت من الشرع فيه كلام اذ لا ينحصر ثبوت ذلك بالشرع بل قد يثبت بالعقل الا ان يكون من الاشاعرة ثم قال صاحب المعالم بعد ذلك الكلام وفيه نظر ونحن نقول ان كان مراده على النظر اشار اليه من عدم صحة الحصر فكلامه متين وان اراد ما ذكرناه من عدم وجود الفرق بين الايجاب والوجوب وان الكلام في اثبات الوجوب لغة لا شرعا فهو فاسد لما ذكرناه من وجود الفرق بين الامرين واما الكلام الاخير فقد تم ما عرفت من ان الصيغة لا تدل الا على الطلب الحتمي مع عدم الرضا بالترك مع الامر الذي هو الايجاب لا على اللزوم الذي يترتب عليه الذم بل هو من دليل خارج قد اشرنا الى ما ذكرنا من كون مرادهم من الوجوب في العنوان الايجاب فليتأمل واستدل القائلون بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب اعني مطلق الطلب بانه قد استعمل تارة في الوجوب كاقيموا الصلاة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كان حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر لزم المجاز او الاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك المعنوي موافق للاصل فلا بد ان يكون مشتركا معنويا دفعا للمحذورين

اقول والجواب ان هذا الاستدلال مبني على كون الاشتراك المعنوي اولى من الامرين مطلقا عند دوران الامر بينهما وهو ممنوع لان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في القدر المشترك وفي الخصوصيتين وعلمنا بغلبته اللفظ في الخصوصيتين نادرة في القدر المشترك وقد مر في بحث العلائم الاشارة الى ان الحق هو الحكم بالحقيقة والمجاز اذا كان مناسبة بين المعنيين كما فيما نحن فيه والغالب في امثال تلك الالفاظ الحقيقة والمجاز ايضا فلا يشتبهم قول المستدل فيما نحن فيه بان الاصل هو الوضع للقدر المشترك ان اراد من الاصل الغالب وان اراد من الاصل اصالة عدم قرينة المجاز اللازمة على تقدير الحقيقة والمجاز ففيه ان القرينة لازمة عند ارادة الفرد سواء كان حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا فانها في الثاني على الاول يكون القرينة صارفة وعلى الاخير مفهمة وتوهم لزوم قرينتين في المجاز الصارفة والمعينة بخلاف الاشتراك المعنوي فانه لا يحتاج الا الى القرينة المفهمة مدفوع بما مر من انه يكفي قرينة واحدة ذو جهتين في المجاز غالبا وان اراد من الاصل اصالة عدم الالتفات الى المناسبة ففيه ان هذا الاصل غير معتبر عند العقلاء وان اراد من الاصل اصالة الحقيقة في الاستعمال ففيه ان الشك في الوضع له لا المستعمل فيه حتى يجري فيه اصالة الحقيقة في الاستعمال على ان ذلك المستدل قد تكرر على ما فرعته اذ لو كان الامر حقيقة في القدر المشترك لزم مجازات في خصوصية كل من الفردين مجاز ح فان قلت يلزم مجازات على القول بالحقيقة والمجاز ايضا لان القدر المشترك مجاز ايضا قلنا وان كان الامر كذلك لكن قلة الاستعمال في المشترك فقد منه وغلبة الاستعمال في الفردين وكثرته يوجب ما ذكرنا من الحقيقة والمجاز اذ الاستعمال المجازي على القول بالقدر المشترك يصير اكثر وح فيلزم المحذور بعينه على هذا المستدل فقال ان القول بالحقيقة في القدر المشترك ملازم لكثرة المجاز استعمالا وهو خلاف الاصل بكل معانيه المتقدمة سلمنا ان الاصل ما ذكره المستدل من الاشتراك المعنوي لكن الاصل يطرح في مقابل ما تقدم من الادلة على الوجوب المعتضد بنقل الاكثر

احتج السيد على اشتراك الامر لفظا بين الوجوب والندب لغة بان استعمال اللفظ في شيئين والاشتباه ليس لا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة والامر قد استعمل في اللغة في المعنيين فيهما حقيقة وهذا مبني على مذهبه من تقديم الاشتراك اللفظي على الحقيقة والمجاز ما لم يقم على خلافه دليل فيكون الاصل في الاستعمال الحقيقة حتى فيما اذا كان الشك منه في الموضوع وفيه ان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في المعنيين لوجود المناسبة بينهما وشككنا في ملاحظة المتكلم المناسبة عند الاستعمال فقول السيد ح ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ففيه ان المجاز في مثل ما نحن فيه اغلب والاصل ايضا عدم الوضع وظهور الاستعمال في الحقيقة حتى فيما نحن فيه اول الكلام بل خلافه بين وان اراد بعض ذلك غلبته بالتبادر وما قدمنا من ان بناء العرف على الاشتراك في متعدد الاستعمال فمدفوع بان اهل العرف في اغلب الاوقات يفهمون ان المتكلم لاحظ المناسبة وعدمها فبناء العرف منه غير معلوم لنا فاذا لم نعلم بناء العرف فيه فنحكم عند الشك بملاحظة الغلبة على المجازية في احد المعنيين في الوضع الحقيقة في الاخر سلمنا ان الاصل الحقيقة حتى عند الجهل بالموضوع له لكن نقيم الدليل على خلافه بما مر من ان المتبادر عرف العام من الامر الوجوب فتبادره علامة الحقيقة فيه وتبادر الغير علامة المجاز فيه في الندب وبضم اصالة عدم النقل يحكم بانه في اللغة ايضا كذلك حقيقة في الوجوب فقط فان قلت هذا مطلوب عليكم اذ بعد تسليم ما نقول لم نقول من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة نقول قد ثبت الاشتراك في اللغة بالاصل وبضميمة اصالة عدم النقل نحكم بانه في العرف ايضا كذلك قلنا ضميمة لسبيل الجماد وضميمتكم دليل نقلا وهو الاصل فيطرح وعلى كونه حقيقة في الشرع في الوجوب يحمل الفقهاء كل ما يرد في الكتاب والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل

خلافيه

مختلفة

ثم الحق امكان المجاز المشهور للاصحاب ووقوعه لوقوع النقل المعنوي تح

مختلفة وتمادوا واحدهم على صاحبه المراد من الشارع لم يقبل صاحبه ان هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بل كلفوا في الوجوب بمجرد الامر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم وهذا كان شأن التابعين من خالف ما اختلفوا وتناظروا ولم يخرجوا من هذا القانون وهذا يدل على ان الحجة عليهم في ذلك الحق جرت عادتهم ولنا ان اصحابنا الامامية فلا يختلفون في ذلك الذي ذكرنا وان اختلفوا في احكام تلك الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا على ظواهر تلك الالفاظ الا عملا قلنا ولم يتوقفوا على الادلة واجماع اصحابنا حجة وعنه كما لا منع اجماع الامامية وقائلنا بان حمل الصحابة امر الشارع على الوجوب انما هو لكون الصيغة في اللغة للوجوب خاصة اتفاقا كالعرف لا لاجل النقل اي حصول الحقيقة الخاصة في الوجوب شرعا بعد كونه في اللغة مشتركا وذلك مقتضى اصالة عدم تعدد الوضع في اللغة واصالة عدم ارتفاع الوضع من الندب بعد فرض حصوله في اللغة وباصالة عدم اختصاص وضع اللفظ في الوجوب بعد وجود الوضع لهما في اللغة فان قلت لا يجري اصالة عدم تعدد الوضع اذ قد اثبت السيد ذلك اولا وبعد ثبوت تعدد الوضع اولا يرتفع الاصلان الاخران بضم الاجماع المدعى على الخصوصية في الشرع قلنا لم يكن دليله على اثبات تعدد الوضع في اللغة الا ان الاصل اي الظاهر في الاستعمال الحقيقة وذلك تم اولا وعلى فرض تسليمه نقول انه معارض مع تلك الاصول في قلبت اصل السيد يفيد الظن وتلك الاصول انما يعمل من باب التعبد صالة دليل اجتهادي مقدم قلنا تلك الاصول معتضدة بغلبة عدم تعدد الوضع اللغوي والظهور منها معارض الظاهر ان ويبقى الاصل سليما عن المعارض على الحق المتوضون بانه لو ثبت وضع الامر لشيء لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اللغات واما النقل والاحاد منه لا يفيد والمتواتر منه غير موجود والا لوجد المتتبعون ايضا المطلع بالاطلاع بعد الفحص ولو وجد لما اختلف فيه وغيره ان الدليل لا ينحصر في العقل الصرف حتى نحكم بعدم مدخلية العقل بل الدليل الاستقرائي موجود كما تقدم بعض الامارات العقلية الانية ولنا ارادة من العقل اعم من الصرف فيندفع المدخلية تم واما قولك ان الاحاد لا تفيد لزوم الانقضاء العلم وهو تم لان الدليل الظني كاف في اللغة واما قولك ان المتواتر لو وجد لما وقع الخلاف ففيه ان وجود التواتر لا ينافي الخلاف لعدم اطلاع المخالف عليه او لشبهة واما قولك لو كان التواتر موجودا لظفر به فهو تم لعدم اللزوم واما ادلة سائر الاقوال فجوابها ظاهر مما تقدم نذنيب قال في المعالم بعد اختياره كون الامر حقيقة في الوجوب لغة وعرفا انه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجحة الخارجية فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود امر منهم تم وتبعه في هذا الكلام المحقق السبزواري وفيه نظر يحتاج بيانه الى رسم مقامات المقام الاول في ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز استعمال اللفظ في غيرها وضع له فقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ثم الاستعمال المجازي له مراتب خمسة الاول ان يكون المتبادر من اللفظ عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي دون المجازي وان التفت الى الاستعمالات المجازية وهذا هو المجاز المرجوح الثاني ان يكون الاستعمال في المعنى المجازي بمرتبة اذا اطلق اللفظ يتبادر منه المعنى الحقيقي لكن اذا التفت الى الاستعمالات المجازية يتردد المخاطب في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي او المجازي وبعد الالتفات الى الوضع يرجح الحقيقة ويرتفع التردد اساسا ولا يتوقف اصلا وهذا هو معنى المجاز المساوي الثالث ان يبلغ الاستعمالات المجازية الى حد يتبادر من اللفظ اذا اطلق المعنى الحقيقي وبعد ملاحظة كثرة الاستعمالات المجازية يترجح في النظر ارادة المعنى المجازي ثم بعد ملاحظة الوضع وتعارضه معه يترجح المجاز ايضا ويستمر رجحانه ولا يزول وقيل بقدم الوضع وعلى المجاز يتوقف وهذا هو المجاز الراجح الرابع ان يصل الى كثرة الاستعمال الى مرتبة يتبادر من حاق اللفظ المعنيان كما في المشتركات اللفظية الخامس ان يصل الاستعمال الى مرتبة لا يتبادر من اللفظ الا المعنى المجازي وحينئذ يصير منقولا والفرق بين الاخير والثالث على قول من يقول بترجيح المجاز الراجح مشكل لكن لان اشتراك اللفظ الى المعنى المجازي وحمله عليه ان لا التفات الى كثرة الاستعمال والشهرة في الثالث بتفصيل بحيث لو لم ترجح المجاز فيه بخلاف القرائن الخارجية ولا ينافي المجازية وفي الاخير المجاز كونه الاذهان عنهما بحيث لا يتبادر الحقيقة في هذا المعنى المنقول اليه وهذا الذي ذكرنا هو الحق في الفرق بين المرتبتين لا ما قد يتوهم من ان ما كان استعمال اللفظ فيه اقل من استعماله في المعنى الحقيقي فهو مجاز مرجوح وان كان مساويا معه فمجاز مساو وان كان الاستعمال في المجاز اكثر من الحقيقة فهو مجاز راجح لان هذا الفرق مستلزم لكون استعمال العام في الخاص من المجاز الراجح ولم يتوقف فيه من توقف في المجاز واما المقام الثاني فنقول ان الحق امكان وقوع المجاز الراجح لان الاصل في الاشياء الامكان ولا امكان حتى يثبت الامتناع والامكان طريقة العقلاء فانهم اذا شكوا في امكان الشيء وامتناعه اثبتوا الامكان بهذا الاصل وهو ماخوذ من طريقة العقلاء ولعل عندهم ايضا ماخوذ من الاستقراء في غلبة الممكنات المشكوك فيها المنصوصة في الذهن ممكن لو وقع في الخارج فلحق المشكوك بالاغلب واما المقام الثالث فنقول ان الحق وقوع المجاز الراجح في الخارج لانا نقطع بوقوع المنقول التعيني في الخارج وهو اخر مراتب الخمسة ولا يمكن وصول المجاز من المرتبة الاولى الى المرتبة الخامسة بكثرة الاستعمال الا بعد المرور بالمراتب الخمسة التي منها مرتبة المجاز الراجح

والضرورة فنصت ببطلان الطفرة لكن في تقديم المجاز المشهور على الحقيقة كما عن ابي يوسف او الحقيقة كما عن ابي حنيفة او الوقف كما عن جماعة وجوه اظهرها الوقف لعدم ما يرجح اجتهاداً فتأمل تنتج

لان الضرورة قضت ببطلان الطفرة لأن الاستعمالات والمراتب انما تحصل متدرجة شيئاً فشيئاً فمتى لم يصل الى حد المجاز الراجح لم يكن التعدي الى مرتبة النقل وما قبل من ان بلغ المعنى المجازي الى مرتبة صار هو المتبادر من اللفظ فقد انعكس الامر وصار المعنى الحقيقي مجازاً والمجاز حقيقيا ولا تعارض فليس المجاز الراجح صورة اخرى مدفوع بما مر من ان بين المرتبتين مراتب وان المراتب لو وجدت انحصر مع انا رأينا القائل انه لا مثال في ابد بما يكون من باب المجاز المشهور وانكار في نفس الامر واضح فتأمل وقال لم نجد مثالا بالفعل للمجاز المشهور وان قيل انه من تتبع وجد ابد الناس من المجاز المشهور كثيرا ومثل الشهيد الثاني رحمه الله للمجاز المشهور ببعض الافراد الشايعة من المطلقات كشيوع الاكل والشرب في المتعارف دون الاكل بغير ذرق وان كان اللفظ يشمله حقيقة **وفيه** ان المطلقات في الافراد الشايعة ليست من باب المجازات بل من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة خارجية صارفة من اللفظ وهو الشيوع كما هو المتبادر رواية **المقام الرابع** فاعلم ان المحكي عن ابي حنيفة في المجاز المشهور تقديم الحقيقة لا رجحه وعن ابي يوسف تقديم المجاز الراجح وعن جماعة التوقف وتمسك المتوسط بان الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فلا بد من مجرد السماع يذهب الى الحقيقة والا فلا حقيقة ثم بملاحظة الاشتهار يصير ارادة المجاز اقوى من الحقيقة بقرينة الشهرة **وفيه** ان الغالب في استعمال اللفظ المفروض ارادة المعنى المجازي لكن بقرينة خارجية حالية او مقالية فهو مجرد الشهرة واما استعمالات هذا اللفظ بلا قرينة خارجية فالغالب فيها ارادة الحقيقة كما كان قبل ذلك الشايع وان كانت تلك الاستعمالات في نفسها قليلة وح فلو اطلق اللفظ من دون قرينة خارجية فالظن ارادة المعنى الحقيقي للغلبة الصنفية الراجحة على الغلبة النوعية او يتوقف لتعارض الغلبتين **واما المرجح** للحقيقة المرجوح فله التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمالات وباستصحاب وجوب الحمل على الحقيقة الثابتة قبل صيرورة الحقيقة مرجوحة وباستصحاب ظهور المعنى الحقيقي الذي كان قبل الالتفات الى الاستعمالات المجازية وان كانت بعد صيرورته مجازا مشهورا وباستصحاب عدم الالتفات الى الاستعمالات المجازية وباستصحاب الحكم الفرعي المستفاد من اللفظ قبل الالتفات الى الشهرة وبالغلبة التي ادعيناها والكل فاسد **اما الاول** فلان اصالة الحقيقة سواء جعلناها بمعنى القاعدة او بمعنى الاصل الاعتباري اما من باب الوصف والظهور فهو غير حاصل واما من باب التعبد فلا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا يثبت ذلك لا نا لا نم كون الحمل على الحقيقة تعبدا من لسان القوم ولا من السنة وهو واضح ولا من الاجماع اذ لا نم وجوب الحمل على الحقيقة بناء على الحقيقة لا من باب التعبد المطلقة ولا من باب السببية المقيدة منضما الى وجود القول بترجيح المجاز والقول بالوقف فيما نحن فيه **فالاول** ثانيا وقوع الاجماع من باب السببية المقيدة ولا من العقل اذ لا مدخل له في الكشف ولا من بناء العرف لانه غير معلوم وقيل انما الصغرى المحوا لكا عن عدم الاجمال تمسكا باصالة الحقيقة في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة فانهم اختلفوا في رجوع الاستثناء الى الاخير او الى الجميع بحيث لو رجع الى الاخير فقط صار مجازا وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بانه يكون حقيقة مطلقا استعمل في الاخير فقط ام في الجميع وقيل بذلك ايضا لكن بزيادة انه لو رجع الى احد العمومات السابقة عليه فهو حقيقة اولا وسطا ام اخيرا وعن المرتضى الى الوقف بين القول الاول والثاني والرجوع الى الاخير فهو متيقن على كل الاقوال عند فقد القرينة على تعيين غيره واما في غير الاخير فلازم الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول كالقول بالوقف واما على الاشتراك المعنوي بالمعنى الاخير فلا احتمال الا في الفرق ان ارادة الاخير عند عدم القرينة فهو متيقن فاذا اريد الاخير من الاستثناء فلو اريد معه غيره لكان مجازا وانكا الغير لو اريد وحده لكان حقيقة اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان منهم من قال بان في صورة الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاعم يكون اللفظ عند عدم القرينة على ارادة غير الاخير غير مجمل بالنسبة الى غير الاخير بل يحكم بعدم ارادة الغير من اللفظ لانه لو راجع الاستثناء الى غير العام الاخير لزم التخصيص في غير الاخير والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه للتوقف في غير الاخير **ورد** المحقق الخوانساري ان الحمل على الاصل ان كان من باب الوصف فهو غير حاصل هنا وان كان من باب السببية فان كان المراد ان القاعدة تقتضي ذلك فهي كلية ممنوع لعدم الدليل على كليتها وان كان المراد ان الاصل عدم تعلق التخصيص بغير الاخير **ففيه** ان الشك الحادث اذا الاستثناء قرينة على ارادة الاخراج والتجوز ولكن متعلقه غير معلوم فلا معنى لاجراء الاصل **فان قلت** يمكن في المجاز المشهور ان يقال الاصل عدم بلوغ الشهرة الى قرينة تصير صارفة عن الحقيقة ومعينة على ارادة خلاف الظاهر **قلنا** ان هذا الاصل لا يفيد الوصف فلا يعمل به في باب الالفاظ كما ان بناء العرف على العمل به حيث يثبت الوصف **واما الثاني** فلان الاستعمالات مع الاشتهار الغير الفارقة بالذات فكل استعمال حادث غير الاستعمال السابق فمنقول عند الاستعمال الاخير للفظ قبل صيرورته مجازا مشهورا واستعماله بعد صيرورته مجازا مشهورا **فان قرر** لنا ان الدليل قائم على وجوب حمل على معناه الحقيقي في كل تلك الاستعمالات على سبيل الاستغراق فيستصحب هذا الوجوب ممنوع اولا للتسمية وثانيا الاستصحاب اذ لا احتياج اليه **وان قرر** ان الدليل قائم على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي كانت قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا فنشك في الاستعمالات بعد صيرورته مجازا مشهورا والغرض ان لا يجري الاستصحاب في الاستعمالات المتاخرة عن الشهرة وما عرفت من ان كل استعمال موجود غير الاخر اذ على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي حصلت بعد الشهرة ممنوع

في المجاز المشهور

في المجاز المشهور

اولا ثم الاستصحاب ثانيا مضافا الى ان الامر قبل حصول الشهرة ايضا كان كذلك اى لازم الحمل على الحقيقة فما وجه تخصيص الاستعمال الانه المتاخر عن

الشهرة **وان اردت** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقى عند مطلق الاستعمال بشرط وجود الكلي في ضمن جميع الاستعمالات فيكون

مالة الى الاستقراء كالاحتمال الاول الا ان متعلق الوجوب في الاستقراء خصوصية كل فرد وهيهنا نفس الكلي مشروط بوجوده في ضمن كل فرد

بمعنى انه يجب الامتثال بالكلي في ضمن اى فرد حصل في الخارج **فالجواب** عنه هو الجواب السابق عن الاحتمال الاول وان اريد الاجزاء عن مطلق

الاستعمال لا بشرط وجوده في ضمن كل الاستعمالات **ففيه اولا** انه يمكن الاتيان بالكلي في ضمن فرد واحد ولا يجب الكل فقبل صيرورة اللفظ مجازا

حصل الامتثال بالتكليف اى وجوب الحمل على المعنى الحقيقي واما بعده فلو وجوب شك فلا يستصحب **فان قلت** على الاحتمال الاخير انه لم يستعمل عند هذا

المخاطب قبل صيرورته مجازا مشهورا فما حصل الامتثال منه لو حمل الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة فلو استعمل بعده لزم الحمل على المعنى الحقيقي

ولو مرة ويتم الامر في الباقي بعدم القول بالفصل **قلنا** وجوب الحمل ولو مرة قبل صيرورته مجازا مشهورا مشروط بالاستعمال الذى كان قبل

صيرورته مشهورا من هذا اللفظ **قلنا** الموضوع متعدد بعد الاستعمال فلا يجرى الاستصحاب **واما الثالث** فلعين ما مر في الثاني **واما الرابع**

فلانا نفرض الكلام فيما كان لا التفات الى الاستعمالات المجازية من حيث انه احتمال للفظ حاصلا فان قلت في صحة الوهم بعد الالتفات صار

اللفظ والشك فيه ونفسه بالاصل يتم المطلب بالاستصحاب وفيما عدا بالاجماع المركب **قلنا** هذا مقلوب عليكم اذ لنا ان نقول في صورة التكلم

بالالتفات من اللفظ يحكم بظهور المعنى المجازى لظهوره عند الالتفات كما هو المفروض وما لاجماع المركب يتم المطلب في ما عدا ما فاما ان نقول بالتساقط

او بتقديم المجاز لان ضميمة اجماع المركب صالة عدم الالتفات الى الاستعمالات وضميمة اجماعنا بقاء الظهور في المعنى المجازى وهذا ايضا

متقدم على الثاني **واما الخامس** فلانا نفرض الالتفات اولا وثانيا نقول ان الغالب هو الالتفات **واما السادس** فلان

الشك هذا الاستصحاب فلا يعبره ضلالي ان المتكلم متشاغلا بالكلام ان يلحق ما شاء وليس للسامع ان يحكم بارادة الحقيقة بمجرد التمام

الا ان يتم الكلام اذ له قبل التمام ان يلحق القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة **فان قلت** لا شئ في المفروض حتى يكون قرينة صارفة **قلنا**

الشهرة خاصة لا تنفك عن اللفظ فلا يحسن للسامع ان يحكم بالحقيقة بمجرد السماع اذ لعل الشهرة قرينة المجاز فيتوقف منضما الى ان هذا

الاستصحاب معارض باستصحاب ظهور المجاز الذى حصل بعد الالتفات الى الاستعمالات المجازية كما هو المفروض في المجاز المشهور **واما**

السابع فلان الغالب فيما قرينة فيه بل لكل هو الحقيقة وفيما كان قرينة هو المجاز وما فيه شهرة لا نعلم انه من ايهما لا اوله الثاني لاحتمال

كون الشهرة قرينة وعدمه فهو صنف خارج عن القسمين في نظرنا وان كان داخلا في الواقع في احدهما فالحكم بكونه من احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح

اللفظ بمجرده قبل الاستعمال كان مقتضيا للحمل على الحقيقة فيستصحب فهو مسلم لكنه مما اذ نحن نقول ان اللفظ بنفسه مقتض للحمل على الحقيقة حتى بعد صيرورته

كان دائما ومحتاجا الى رفع المانع كعدم الاتيان باللفظ مجردا لكن رفع المانع قد يكون بعدم ذكر القرينة وقد يكون برفع احتمال كون الموجود

قرينة على المجاز كالشهرة لان رفع نفس الشهرة غير ممكن فلا بد من اثبات عدم كونها قرينة حتى يكون مقتضيا الوضع على الحقيقة سليما

عن معارضة الشهرة مضافا الى ان الجواب المتقدم عن استصحاب وجوب الحمل على الحقيقة من التردد بل يقرب بعينه هنا فظهر ان الحق هو الوقف

توقفا فقاهيا لا اجتهاديا بمعنى انا لا نعلم ان بناء العرف على تقديم المجاز او الحقيقة المرجوحة والادلة من حيث القواعد الخارجية متعارضة

ايضا لانا لا نعلم ان بناء العرف على الوقف حتى يكون توقفا اجتهاديا بالافهام ثم ان بعض من الاواخر قال يمكن استعمال اللفظ الذى

يرجح المرجوحة صحيح واما على المذهبين الاخيرين فلا بد من نصب قرينة على ارادة الحقيقة والمتوقف لا بد له من نصب القرينة مطلقا اراد الحقيقة

او المجاز حذرا من لزوم الخطاب بما لا يظهر وارادة خلافه من غير نصب قرينة على الاول وحذرا من الخطاب بالمجمل الى الاخر ايضا الوقف به

كلامهما باطلان **واما المقام الخامس** فاعلم ان ما ذكره صاحب المعالم في خصوص استعمال الامر في الندب وصيرورته مجازا مشهورا فاسد

من وجوه الاول منع الغلبة بمرتبة تصير اللفظ مجازا في الندب نعم قال لانام ثم كما قال ابر الانام وتكلما انه كتكلما انهم على معاصريهم فادعى

ان غلبة تكلم الناس واغلب اوامرهم انما هو في الوجوب وارادة الندب في غاية القلة نعم استعمال الصيغة في الندب في الاوامر الشرعية غالب

وكثير لان في شأنها واهلهم مع عبيدهم ومع الناس كثيرا من اهل العرف ثم تم فيها امثلهم ولا ريب في ان غلبة خصوص الامر الشرعي في الندب

لا يصير اللفظ مجازا مشهورا في الندب لصيرورة اللفظ مجازا مشهورا غلبة نوع الاستعمال لا الغلبة في موضع خاص من تكلمات اهل اللسان

الثاني النقض بالعام المستعمل في الخاص حتى قيل انه ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب المعالم لا يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة

على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا في الخاص وكذا استعمال المطلق في المقيد كثير في الغاية واستعمال الالفاظ العبادة

في المعاني الشرعية كثيرة مع ان صاحب المعالم قال في بحث الحقيقة الشرعية بعد ثبوتها والحمل عليها عند فقد القرينة في الفتوى فلو كان مطلق الغلبة موجبة

لصيرورة المجاز راجحا وسببا للوقف لم لا يتوقف هو في كل الموارد فان قلنا النقض بالعموم المخصصة والمطلقات المقيدة سند الذي

قلنا ان بناء العرف على

/

المعلّق واتفاق المسلمين على كونها واجبة من جانب الشرع الا ان يجعل الاخير من باب الامر بالامر ودليل الخصم ضعيف وتظهر الثمرة في مقام التوكيل في ... الصبي ثم بلغ
بالسن مثلا او صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت **اصل في الامر الوارد عقيب الحظر** هل الامر الوارد عقيب الحظر او توهمه يفيد الوجوب او الندب او الاباحة الخاصة
او الغاية لو تبع ما قبل النهي انما علق الامر بزوال علة النهي ولا بد من الوقف وجوه ومرجع النزاع الى ان تقدم الحظر هل هو قرينة صارفة ام لا كثر عنهم في عداد قرينة الشهرة والضمير الراجع
الى بعض افراد العام والاستثناء الواقع عقيب الجمل وغيرها من الصوارف التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة مع خفاء صرفها ومحله اذا تعلق الامر بنفس المحظور والاصل فيه الوقف سواء

غلب هو نوع التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة منهما حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيها موجبا لصيرورته مجازا مشهورا او غلبة نوع التخصيص لا يوجب الحمل
المشهور **قلنا** وان كان خصوصيات التخصيص متعددة وكل خاص غير غالب الاستعمال لكن نوع التخصيص غالب فلا بد عند سماع العام من التوقف فانه
اراد المشهور ومرتبة من مراتب الخصوص وان لم نعلم بخصوصها فلا بد من الحكم بالاجمال **الثالث** ان تلك الكثرة في الاوامر حصلت من ملاحظة كل
الاوامر الواردة من كل الائمة ولم يثبت وامر كل واحد كثرة الاستعمال في الندب فلا يصير عند كل واحد منهم ثم نقول كل واحد اولية المجاز الراجح
فسئل من الصائم لا يمكن التوقف فيها ولا حملها على المعنى المجازي لان المشتغل ذلك لزمنا انه مجاز مرجوح وما الراجح وقد كان يفهم في الواقع
فلا يفهم من اللفظ عند الاطلاق يومئذ الا المعنى الحقيقي وما فهم الآن حجة لنا فلا بد من الحكم من القاء الخفاء على الثالث المخاطب ولا يبقى الا المعنى
الحقيقي كما هو واضح **ضابطة** اذا قال المولى لزيد ان فعل كذا فهل يكون الامر بالامر امرا من الامر الاول للثالث وهو تعيد له ام لا
وتظهر الفائدة فيما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل يجوز للبكر ان يتصرف فيه قبل ان يامره عمرو ام لا فعلى الاول نعم وعلى الثاني لا
وهل يصح بيع بكر قبل امر عمرو ام لا مبني على القولين وفيما لو نذر ان يعطي من اتى بمطلوب الشارع درهما فراى صبيا يصلي فان قلنا بان قولهم مروهم
بالصلوة امر منه للاطفال لان الامر بالامر امر من الشارع على الطفل ببر نذره باعطائه الدرهم وان قلنا بان الجزاء ليس امرا من الشارع بل عمل
الطفل تمريني محض لا شرعي فلم يبر نذره باعطائه الدرهم ايضا وفيما لو توضأ فبلغ قبل صدور ناقض منه ففي وجوب الوضوء عليه للصلوة ثانيا
لان ما اتى به لم يكن مطلوبا من الشارع ام يكفيه الوضوء الاول وجهان مبنيان على الخلاف وفيما لو صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت فان قلنا
بان الامر بالامر امر فيكون صلوته الاولى مشروعة فلا اعادة عليه ثانيا لان الاصل البراءة ولم يكلف الا صلوة واحدة ووجوب صلوة اخرى يحتاج
الى دليل الوجوب خلاف الاصل وان قلنا ان الامر بالامر ليس امرا فصلوته لم تكن مشروعة فعليه الصلوة ثانيا فهذه ثمرات مترتبة على النزاع من حيث هو وان امكن
وجود دليل خاص في المسئلة الفقهية على احد الطرفين ولسنا بصدد المسئلة الفقهية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو القول الاول لانه المتبادر وكون
المامور به مطلوبا من الثالث من جانب الامر الاول وكون من باب التبليغ ولعدم صحة السلب اذ لا يصح ان يقال انه ما امر بذلك بعد العلم بالواسطة
وان كان الاطلاق لفظ امر منصرفا الى الصورة عدم الواسطة ولبناء العرف على ان من المامور الثالث لو لم يامره الواسطة مع سماع الثالث امره وتركه
الامتثال لانه فلو اعتذر الثالث في ترك الامتثال بان الثاني ما امرني لم يسمع منه عند العقلاء بل هو مذموم عندهم ولاطباق العقلاء على
الامر الاول فيما لو غاب الثالث وقال لم اتمكن بالعلم قبل الامر للواسطة اذ الثالث سمع الخطاب وامتثل قبل امر الواسطة ولاتفاق الكل على
كون امر الرسول من جانب الله مع ان امره بالواجبات الكثيرة ولم يقل ان الله امركم بكذا وكذا الخاصة اتفقوا على كون اوامر الائمة من المعصومين
اوامرهم على ما اوامر النبي ولا يحتمل ذلك الا لان الامر بالامر امر الا ان يجاب عن الاخير بان الدليل الخارجي دل على ذلك في اوامر الرسول والائمة
كما يشهد عليه قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فمحل الكلام ما لا نص للامر عليه عند فقد القرينة فاوامرهم من قبيل ان يقول لزيد بلغ عني
بالامر الفلاني وهو خارج عن محل النزاع لوجود القرينة **استدلوا** للقول الثاني بان قول القائل مر عبدك ان يتجر لا يفهم منه الامر على العبد
من الاول بالتجارة ولا التعدي التصرف في مال المولى ولا التناقض في كلام الاول عليه وكون الامر بالامر امرا فرع تسلط الامر الاول على الثالث وفرع
عدم تفويض امر الامر الاول الى الامر الثاني على الاطلاق بل انما هو حيث لم يكن الامر مفوضا الى الثاني وكان تعيين المامور به من الامر الاول
فلو عين سلطان حاكما على بلد وفوض اليه امر البلد لم يكن اوامر الحاكم اهل البلد على الاشياء الخاصة من اهل البلد **ضابطة** اختلفوا في
الامر الوارد عقيب الحظر او ظنه او احتماله او توهمه هل يفيد الوجوب على اقوال الوجوب والسنة والاباحة الخاصة والاباحة العامة اعني مطلق
الجواز والتوقف والتبعية لما قبل النهي اذا علق الامر لزوال النهي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واذا حللتم فاصطادوا ولوا الكلام
في مقامات **المقام الاول** فاعلم ان النزاع المذكور الى ان الحظر السابق هل هو قرينة صارفة للامر عن معناه الحقيقي ام لا وهذا النزاع جار في كل
الصوارف وكل الالفاظ فما الوجه بتخصيص الامر من بين الالفاظ بالنزاع وتخصيص خصوص تلك الصارفة المذكورة بالجدال فان الصوارف كثيرة مختلفة
توجيهه ان نعدد خصوصيات الصوارف مما لا يمكن جمعها وضبطها والتكلم فيها وكاد ان يكون فوق طاقة البشر ولم يكن دليل العلم التعرض بعض
انواع الصوارف واصنافها التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة فهي اقسام مختلفة قسم لا خفاء في كونها صارفة وقرينة كاكثر القرائن اللفظية وقسم
يكون عكس ذلك وقسم يكون جهة خفاء فيقع النزاع فيه لتداوله وكثرة الحاجة اليه وخفائه وذلك كثير ما عنهم في صارفية الشهرة في المجاز المشهور
وفي ان الضمير الراجع الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا وفي الاستثناء الواقع عقيب الجمل وغيرها من الوجوه انما لا فظهر ان النزاع فيما نحن فيه لاجل
تلك الاسرار وتخصيص الصارف واما خصوصية الامر فلا مدخلية له في النزاع **واما المقام الثاني** فاعلم ان النزاع انما هو فيما كان
المحظور عاما وذا بحكم قول القائل لمن يحرم عليه الجهاد الكلاب فهل اشرب او توضأ فقال ان تغير الماء فلا تشرب منه ولا توضأ فاذا لم يتغير فاشرب
منه وتوضأ واما نحو قول القائل لعبده بعد منعه اياه من الخروج من المحبس الى المكتب فاخرج الى المكتب مما نحن فيه **المقام الثالث** فاعلم انه لو ...

بها انا عدم القرينة
المقتضي لحمل اللفظ على
الحقيقة او وجودها اما
اما اجراء الاصل
... ان الاصل عدم
... الحادث
وعدم الالتفات اليه
لو ان الاصل الحقيقة
... الظهور او ان
الاصل في الاستعمال
الحقيقة فلا وجه ...
... افادته الاباحة
... ان
... الى الاباحة
الخاصة للتبادر ...
... سائر الاقوال
...

لا ... ...

فصل في المرة والتكرار هل الامر يجري به المرة او التكرار او مشترك بينهما او للماهية المحضة او لا بد من الوقف اقوال الثاني المرة فمراده بها اتحاد الفرد او الواحد فمرادها الاول والفرق بينهما عموم مطلق ثم هي اما لا بشرط او بشرط لا الضد او تعدد والتكرار ايضا يكون تقييدها او بتعدده او المراد دلالة اللفظ على التكرار الاعتدى وان كان التقييد بالا العقل او الشرع ثابتا من الخارج واما ثمرة الخلاف فتظهر في ان الاتيان بافراد من الماهية دفعة على المرة التقييد لا امتثال وعلى تعدد المطلوب يكون بالاول ممتثلا و بما زاد عاصيا وعلى اللابشرط والماهية من حيث هي ممتثل بالفرد الاول بعينه وفي امتثاله بالفرد الزائد اشكال لكن الظاهر العدم بل هو غاية الزائد المبدع لا دلالة اللفظ عليه

قانون في المرة والتكرار

الحق الاصل في المسئلة يظهر ببعض الترديدات بانا ان قلنا بان عدم القرينة جزء المقتضي لسائر وجود عدم القرينة فيما نحن فيه مرجع الى الشك في عدم القرينة يرجع الى الشك في وجود المقتضي المركب من الجزئين اعني اللفظ وعدم القرينة فنحكم بان الاصل عدم وجود المقتضي فنتوقف في الحمل على المعنى الحقيقي وان قلنا ان المقتضي نفس اللفظ الموضوع والقرينة مانعة فعند الشك فيها يبقى الاصل عدم المانع فنحكم بالحقيقة فالامر فيما نحن فيه الحمل على المعنى الحقيقي ثم بعد ذلك نكون عدم القرينة جزء المقتضي او القرينة من الموانع فان قلنا بالاول فالاصل الوقف وان قلنا بالثاني فالاصل الحمل على الحقيقة لان مرجع الشك الى الشك في وجود المانع المدفع بالاصل وفيه انا ان قلنا بكون القرينة مانعة فلا شك في اجراء اصالة عدم المانع ولزوم الحمل على الحقيقة وان قلنا بكون عدمها جزء المقتضي فكذا اجراء الاصل لانه على ذلك يصير المقتضي مركبا من امرين احدهما اللفظ الموضوع والاخر عدم القرينة وهو موجود بمقتضى الاصل عدم القرينة فحد الجزئين ثابت بالوجدان والاخر بالاصل فنحكم بتحقق المقتضي بجزئيه ونحكم بالحقيقة فلا يتفرع على كون عدم القرينة جزء المقتضي او القرينة مانعة ثمرة في المسئلة هذا اذا كان الشك في حدوث القرينة واما اذا شك في كون الحادث قرينة ام لا فالاصل لا يجري بالنسبة الى وجود ذلك الحادث على المذهبين لانه متيقن الحدوث واما اجراء الاصل بالنسبة الى عدم صارفية الحوادث وهذا ايضا على المذهبين فلا فرق بين الصورتين فان قلت فعلى ما ذكرت نقول فيما نحن فيه الذي هو من قسم الاخير ان الاصل هو الحمل على الحقيقة لاصالة عدم كون ذلك الشيء اعني الوقوع بعد الخطر مانعا او قرينة قلنا هذا الاصل في اللوازم وهو فيما غير جار كما ستعرف فان قلت الاصل الحقيقة لاصالة عدم الالتفات الى القرينة قلنا ان تدعي اصالة عدم التفات المخاطب فهو تم اذ هو يعلم الوقوع بعد الخطر وان تدعي عدم التفات المتكلم فكذلك ولو سلمنا عدم التفاته فلنا انه خلاف الظاهر والاصل عند العقلاء لا يعارضه بل الظن في موضوع المستنبط حجة فان الظاهر هو الالتفات فان قلت الاصل الحقيقة لا شعار الظهور قلنا الحق اما في الحمل المشهور من قلب الاصل وجوب الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا من الجواب ذلك سابقا فظهر ان الحق من حيث الاصل الوقف واما من حيث الادلة الخارجية فالحق ان الامر الوارد عقيب الحظر يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة وانما الفهم من الاطلاق هو الانصراف الى الاباحة الخاصة اعني تساوي الطرفين لنا على ذلك التبادر فان المتبادر من قول المولى اخرج من الحبس بعد حبسه اياه عن الخروج هو الاذن في الخروج فالذي يدل عليه اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل واما الاطلاق لفظ اخرج فلانه انصرافه الى الاباحة بالمعنى الاخص واما القائل بالاشتراك فان فيما نحن فيه فهو غير معلوم يلحق عليه التسلسل واما القائل بالحمل على الوجوب فتمسك بامثلة الامر المسبوقة بالحظر مجردة عنها وان تمسك بفهم العرف فقد عرفت انه يفهم الا بالخصوصيات المستندة الى بعض الامثلة الخارجية كالادلة المتقدمة ونحوها مما يعيد ذلك اما لا نمنع من استعمال الامر بعد الحظر في الوجوب لكن مطلق الاستعمال لا يثبت المطلوب لكونه للاباحة لانه التابعة المتقدمة واما القائل بانه تابع لما قبل الحظر فتمسك بالقرب قد بعد الحقيقة فتعين المجاز فنقول ان الامر هو الاباحة كما ان تمسك بالقرب لاعتباره فهو غير معتبر بالذات منضما الى انه معارض مع الاقربية ومنطرح وان قلنا بكونه معتبرا بالذات واما القول بكونه للاباحة الخاصة فيدفعه ان المتبادر من حاق اللفظ مطلق الاذن واما الاباحة الخاصة فيفهم من الاطلاق فهذا القائل الخلط فهم الاباحة العرفي من حاق اللفظ واما المفصل والتوقف فدليلهما وجوابهما ظاهران

ضابطة هل الامر يجري به المرة او التكرار ام مشترك بينهما لفظا ام هو للماهية من حيث هي من دون اشتمالها الا بمرة او للماهية المؤدية بين الامرين بان يكون مفيدا للتردد ماخوذا في التنين وان لم يعرف بمرة فلا او الوقف اقوال الثاني ان المرة قد يطلق ويراد بها ايجاد الفرد الواحد من الماهية المامور بها وقد يطلق ويراد بها الدفعة كما لو فعل شخص فعلا دفعة واحدة وانكار الملازمة من الاداء منا فمتى انفصل فلا مرة اي دفعة فلو قال العبيد اعتق عبيدا ما فاعتقه مرة اي دفعة واحدة وانكار المعنى مانه والنسبة بين المعنيين عموم مطلق وتكررها بالمعنى الاول يقال له المرة بالمعنى الثاني ولا عكس ثم القول بافادة الامر المرة يتصور على وجوه لانه اما ان يكون لا بشرط بمعنى ان الامر يدل على ايجاد الماهية ويكون المسكوت عن جواز الاتيان بالاكثر وعدمه او يكون بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة اما بطريق التقييد اي توقف حصول الامتثال الا بعدم الاتيان مكررا بحيث يكون الاتيان بالجميع امتثالا واحدا او كان الاتيان بكل فرد منه امتثالا والاخر اي الامتثال عند الاتيان بفرد بالنسبة الى القربة الملازمة انكار خاصا بترك الزائد فيجعله مكالبة محضة ولكن الظاهر الاخير ثم ان المراد بالتكرار ليس حصول الامتثال بجز محصول معنى التكرار بل بحول اللفظ التكرار الدائم الابد وان كان لتقييد لا محالة تعقلا والشرع معا من التقييد الخارجية الثابت اعتبارها مطلبا لخارج واما ثمرة النزاع فظهورها ان الاتيان بالفرد المهملة اما ان يكون في زمان واحد او لا كان يقول العبد بعد قول المولى اعتق ايا كم او يكون جعمعاكان يصلي صلوة عديدة او يعتق واحد بعد اخر اما الدفعي من الكل فبه واما الذي يحمي فتقول الوادي بعمومه على لحصول صلوة عديدة في المرة التقييد لا يكون ممتثلا بالفرد الاول ولا بغيره وعلى التعدد الخلاف يكون بالفرد الاول ممتثلا او بما عداه عاصيا وعلى المرة اللابشرط والتقوى للماهية من حيث هي يمتثل بالفرد الاول وفي امتثاله بالفرد الثاني بعدهما

في بيان المرة الفرد الواحد فعلى المرة التقييد بنداء الامتثال كذا على تعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي او قلنا بجوازه ولكن لم يعين المأمور به فيما اشترط
لا بشرط فانه يكون الحال كتعدد المطلوب لان النهي هنا للتشريع ويظهر الفرق بين الاخيرين في النتيجة وجه آخر وكان المراد بالمرة هو الدفعة فعلى المرة التقييدية لا يكون
حقاصة التشريع المحرم للفرد الزائد على تعدد المطلوب يبنى الامر على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم انفا وكذا على المرة اللابشرطية مع انه
يبنى الامر على جواز الاجتماع وعدمه كما مر فتح

في المرة والتكرار

يظهر من صاحب الفصول حيث قال في جواب القائل بالمرة محتجا عليها بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا انه هو انما صار ممتثلا
لان المأمور به انما هو الماهية وقد حصلت بالمرة لا لاجل الامر ظاهر فيها بخصوصها اذ لو كان كذلك لما صدق الامتثال بالافراد اللاحقة على القول بالماهية
ولو ورد عليه بان حصول الامتثال بالافراد اللاحقة موقوف على تعلق الامر بها وشموله لها دخل الطارح نقول ان كان الاتيان بتلك الافراد على سبيل اللزوم
والوجوب لزم التكرار وانت تقول بالماهية وان كان الفرد الاول وجوبا وما زاد ندبا لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فهو فرع الجواز
وفرع القرينة ثانيا وعلى تقدير الاشتراك المعنوي نجيب بان يراد من الامر مطلق الطلب يحتاج الى القرينة ايضا كما هو مجاز فان قلت لعل مراد صاحب
حصول الامتثال بسبب الفرد الاول كما توهمه القائل بالمرة التقييدية فكلامه يكشف عن انه فهم من كلام القائل بالمرة التقييدية فيكون معنى كلامه انه
لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا عد ممتثلا واتيا بالمأمور به غير الفرد الاول ولا يعد غير ممتثل واسا كما هو لازم المرة التقييدية قلنا هذا خلاف
ظاهر عبارته مع ان القول بالمرة لا ينحصر بالتقييدية فان قلت لصاحب ان يقول ان المتبادر من قوله صل هو وجوب اتيان الماهية من دون تقييد
بالمرة والتكرار ولكن يستفاد منه حسن الاتيان بالماهية في ضمن كل فرد وان لم يكن مطلوبا على الاطلاق بهذا الامر لكن استفادة المعنى الاول
بالمطابقة والثاني بالالتزام وح لو اتى باي فرد كان ممتثلا بالاتيان بما هو حسن عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه ولعل نفعه الا الاتيان بما هو
محبوب المولى فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي قلنا دلالة الامر على ما ذكرت ممنوعة اذ ليس عدم دلالته على حسنه وعدم دلالة الامر
على لزوم الاتيان باكثر من مرة لانه ان الزايد لا امر فلا صحة ولا امتثالا والحاصل انه لم يكن مما علم حسنه لان العبادة توقيفية فيكون الاتيان بما لم
يرد من الشارع بقصد المطلوبية تشريعا محرما فيكون القول بالمرة بطريق تعدد المطلوب لكن هو يقول بدلالة اللفظ على عدم وجوب الاتيان
بالاكثر ونحن نقول بعدم جوازه مع نية البدعة والدليل الخارج وتظهر الثمرة في صورة قيام الدليل الخارجي على جواز الزيادة فعلى ما قلنا من كون حرمة
الزائد من باب البدعة لا معارض للدليل الوارد وعلى قول المرة التعدد المطلوبي يحصل التعارض بين ظاهر الامر الناهي عن الزائد مع الدليل الوارد
هذا اذا كان الاتيان بالافراد تدريجيا واما اذا كان دفعيا وكان المراد بالمرة المعنى الاخص اعني الاتيان بفرد واحد ففي مثل ما لو اعتق دفعة عبيده
وقال الشهيد رحمه الله في قوله اعتق على القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال مطلقا وانما العتق صحيحا على كل الاحتمالات بناء على عدم دلالة النهي
في المعاملة على الفساد وعلى القول بتعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لم يحصل الامتثال ايضا مطلقا وان قلنا بجوازه فان كان معينا للمأمور به بعينه
او المنوي بعينه لا لانه الدليل خارج او لاجل نذر عتق المعين ولم يتعين المعتق فلا يحصل الامتثال ايضا وان لم يكن التعيين لا لانه امتثال العبد
او لعدم امكان التعيين مثلا حصل الامتثال واذا احتيج الى تعيين المأمور به او المنوي من بين الافراد الملازمة بها دفعة في الصورة الاخيرة التي حصل فيها الامتثال
يستخرج بالقرعة فالخروج حق سائبة الولاء بنزعها وتظهر الفائدة في ميراث الارث فلو كان للعتق سائبة لم يرثه مولاه المعتق له اذ انتفى الامتثال العتق وان كان
العتق بنزعها فهو مولاه في الحالة المذكورة وعلى القول بالمرة اللابشرطية والطبيعة يبنى الامر على جواز اجتماع الامر والنهي ايضا بالتفصيل المذكور
في صورة تعدد المطلوب ثم ما استفيد من اللفظ دونهما فان النهي فيهما انما هو للبدعة عند الاتيان بالزائد لعدم الدليل على لزومه وجوازه والامتثال انما
انما يمكن بالامتثال في ضمن فرد واحد حاصل في غير ضمن المجمع بان يأتي بفرد واحد منفردا فلو اتى بفرد زائد على الواحد دفعة لكان اتيانا بالزائد
بقصد الامتثال وقد ظهر انه تشريع محرم واما الفرق بين اللابشرط والطبيعة فغير منصوص من تلك الحيثية الا ان يفرق بينهما بانه يحصل الامتثال
في الافراد الزائدة على القول بالطبيعة على الوجه الذي مر من ان اللفظ يدل على شيئين لزوم الاتيان بالماهية وحسنها فيحصل الامتثال والصحة
في الزائد ايضا على القول بالماهية بخلاف القول بالمرة اللابشرط عند الامتثال وان كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالماهية فتدبر ويمكن ان يفرق
بينهما في النية فعن القائل بالمرة اللابشرط عند الامتثال ينوي الاتيان بالمأمور به المتصف بالمرة فينوي في الثاني الصلوة مرة انها المأمور به عنده
هو الصلوة مرة واما القائل بالماهية فينوي الاتيان بالمأمور به من دون تقييد بالمرة هذا كله اذا قلنا بان المراد من المرة هو الفرد الواحد واما اذا كان
المراد منها الدفعة بالمعنى الاعم الشامل للمرة بعينها فنقول اذا كان المراد من المرة معناها الاعم اي الدفعة فعلى القول بالمرة التقييدية يقول ان
اللفظ دل على اتيان الماهية دفعة واحدة والدفعة الواحدة وان كانت حاصلة عند الاتيان بفرد واحد لا ازيد وعند الاتيان بالجميع دفعة واحدة
ولكن القدر المتيقن من حصول الامتثال انما هو القسم الاول من الدفعة واما الثاني فلما لم يكن دليل على جواز الاتيان باكثر من واحد كان حصول
الامتثال عند الاتيان بالاكثر عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بقصد الامتثال بالزائد حراما للبدعة للاصل ان ما لم يحصل جوازه شرعا
حرم فعله بقصد انه من الشارع بقصد حصول العتق بالنسبة الى جميع الافراد في صورة الاتيان بالجميع دفعة واحدة حرام فالقدر المتيقن من حصول
الامتثال والوصول من الشارع هو الصورة الاولى ولا الاخيرة فاذا فقد الدليل على جواز كان الاتيان بالاكثر منهما حراما فاذا كان حراما
كان الامتثال بالمرة التقييدية غير حاصل لانه كما نهى عن الاتيان بالزائد على الواحد ولو في دفعة واحدة لما مر من عدم الدليل وان كان الاتيان
حراما كان مخالفا للامتثال اذ لا امتثال على هذا القول بما يحصل عنده الزائد على تركه والحاصل انه لا فرق في عدم حصول الامتثال عند الاتيان
فانا القائل بالمرة اللابشرط

ثم مقتضى الاصل العملي متى دار الامر بين التكرار وهو التعقيبي للاشتغال او البراءة او بين المرة اللابشرط او المعينة وبين المرة التعددية وهو المرة اللابشرط الاصل البراءة او بين المرة التقييدية واللابشرط او منها او بين المعينة اللابشرط هو المرة التقييدية لاصل الشغل وهكذا نقض سائر صور التردد وان واستخرج نتائج الافكار

في تأسيس الاصل في مسألة التكرار

بالجميع دفعة واحدة بين القول بان المراد من المرة المعنى الاخص والاعم اذ المكلف على ذلك القول كان منهيا عن الاتيان بالزائد واما على القول بان المراد من المرة معناها الاعم فلكل لا يحصل الامتثال ايضا لاجل دلالة الاصل عليه لا فرق من دلالة اللفظ على حرمة الزائد وبين دلالة الاصل على حرمته الدفعة عليه لحصول المحرم في الصورتين فلا امتثال الا يحصل بالنسبة الى المعينين بالمرة التقييدية عند الاتيان بالجميع دفعة واما اذا كان المراد من المرة التعدد المطلوب فالامر مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه في المفصل المتقدم فيما كان المراد من المرة ايجاد الفرد الواحد وما اشبه كون الزائد على الواحد منهيا عنه واما المراد من المرة الدفعة فبما هو مما ذكرنا من عدم الدليل على حرمة الاتيان في ضمن الجميع دفعة واحدة واذا صار حرامًا كان حكم المسألة متفرعا على جواز اجتماع الامر والنهي في محل التفصيل سابقا وكذا الكلام بالنسبة الى المرة اللابشرط والطبيعة كليهما والفرق بين التعدد المطلوب في الصورتين مع ابتنائه على جواز الاجتماع الامر والنهي بالتفصيل المذكور هو ان الحرمة الزائد في صورة كون المراد من المرة الفرد الواحد انما كان من قبيل اللفظي اي من دلالة اللفظ بخلاف ما اذا كان المراد منها الدفعة فان المحرم حصلت من قبل خارج هو الاصل واما المرة اللابشرط والطبيعة فالامر فيهما ايضا مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وكان المحرم في الصورتين اعني كون المراد من المرة احد المعنيين انما ثبت من دليل خارج لا من اللفظ فلا فرق من تلك الحيثية واما التكرار فيحصل الامتثال معه بعد الاتيان بكل الافراد الممكنة سواء اتى بها دفعة ام تدريجا ثم انه لا بد من تأسيس الاصل من حيث العمل ومن حيث الاصل اللفظي الفقاهتي ومن حيث الاصل اللفظي الاجتهادي وفي الاخير يجري الاصل من حيث دلالة اللفظ ووضعه اما الاصل العملي فنقول ان الاصل في التكرار اذا كان الشك في ان التكرار بعد ثبوته هل هو تقييدي او تعدد مطلوبي لرجوع الشك الى الشك في جزئية افراد المأمور به وعدمها للشك في ان كل فرد واجب مستقل او جزء للواجب الذي هو المجموع المركب فنقول لا يحصل القطع بالامتثال مع هذا الشك الا بعد الاتيان بالكل فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحال ان لا يحكم بالامتثال ولا بعد الاتيان بالكل وصدق عنوان التكرار التقييدي مضافا الى اصالة البراءة عن تعدد التكليف اللازم على فرض كونه تعدد المطلوب اذ يكون كل فرد واجبا مستقلا ويكون التكليف متعددا والاصل البراءة عنه ونظيره الفائدة في تعدد العقاب ووحدته منهم اصالة الاشتغال واصالة حكم باتحاد التكليف وبعد حصول بعض الافراد الاتيان بالكل **واذا دار** الامر بين المرة اللابشرط والمعينة وبين المرة التعدد المطلوب فالاصل كون المرة للابشرط لاصالة البراءة من تعدد التكليف الحاصل من تعدد المطلوب اذ عليه يجب الفرد الواحد ويحرم الزائد والاول مقطوع على التقديرين والثانية منفية بالاصل **فان قلت** حرمة الزائد على المرة على التقادير اما على تعدد المطلوب فبدلالة اللفظ واما على الاخيرين من حرمة التشريع ما لا اصل له فيه **قلنا** انه على الاخيرين يحرم الزائد اذا اتى بقصد التشريعية لا مطلقا اذ لو لم يقصد التشريعية بالزائد وبما كان الاتيان به مباحا بخلاف تعدد المطلوب فان الاتيان بالزائد فيه حرام مطلقا لتعلق النهي اللفظي به كما انه لو نهى الشارع عن صلاة خمس كعات كان الاتيان بها حراما مطلقا **واذا دار** الامر بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين المعينة اللابشرطية فالاصل المرة التقييدية لاصالة الاشتغال اذ على الاخيرين لو اتى بالزائد لم يكن منافيا للامتثال بالفرد الاول وان قلنا بحرمة الزائد للتشريع بخلاف الاول اي التقييدية فان المأمور به فيه مركب من الاتيان بالفرد الاول وعدم الزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا اصلا ومقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال عنوان ذلك يكون ممتثلا اصلا اذا اتى بالزائد بعد تعين المرة التقييدية **فان قلت** هذا انما يتم اذا اتى الكل بالافراد تدريجا واما لو اتى بها دفعة لا يتم اذ قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فان الامتثال غير حاصل حتى على الاخيرين فلا ثمرة بين الاقوال **قلنا** في ذلك منع ايضا فتحكم بالمرة التقييدية لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل من المرة اللابشرط والمعينة اللابشرطية الموجب لتعدد العقاب فيختلف بالنسبة الى التدريجي **فان قلت** تعدد التكليف والعقاب في الدفعي لازم على التقادير اما على الاخيرين فواضح واما على الاول والتقييدي فلان المأمور به يكون محرما لاجل الدفعة وهو ما زاد على الفرد الواحد **قلنا** فرق بين المقامين انه على الاخيرين يحصل الامتثال والاثم اي بالزيد لا بقصد التشريعية بخلاف التقييدية فان الامتثال معه لا يحصل اذا اتى بالزائد بقصد التشريعية المطلوبية ام لا فيه تكليف بعد تعدد الافراد دفعة لا بقصد المحرمة والمطلوبية للزائد على الواحد كان ممتثلا على الاخيرين ولا اثم عليه وعلى الاول انه عند الشك مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال ان يحكم بالاول **فان قلت** لو اتى بالافراد دفعة ولم يقصد التشريعية في الافراد واحد منها فعلى الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم وعلى الاول لا يحصل الامتثال للاتيان بالزائد ويحصل الاثم ايضا ام ترك الامتثال بالمأمور به لان بعد المكلف مع انه قد ترك الامتثال الى ثبوته لم يوجد هو الفرد الواحد المنضم الى الفرد الاخر فقصد الامتثال بالفرد الواحد المنضم وهو بعينه حرام لان المأمور به هو الفرد الواحد المنضم الى عدم الاتيان بالاخر لا المنضم الى الاخر فالاصل هنا يعارضها الاصل البراءة عن تعدد التكليف عن حصول الاثم بوجود الاخير واما لعدم حصول الامتثال وبقاء الاشتغال بوجوبها للاول فلنا اصل الاشتغال على اصل البراءة عند التعارض **واذا دار** الامر بين المرة التقييدية والتعدد المطلوبي فالحكم تقديم الاول لعين ما ذكر من [illegible]

والأصل اللفظي الفقاهتي هو الوقف والاجتهادي هو الوضع للمهية لاصالة عدم الوضع لغيرها
الا ان يمنع جريان هذا الاصل او اعتباره ثم الاظهر كونه للمهية للتبادر وطريقة العرف

نتيجة

ان كان مقيدا بها او دفعة وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي اذا اتى بالزايد بقصد الامتثال والا فلا فهي اجمع ويحصل الامتثال في الجملة على اي حال بالنسبة الى احد الافراد وتوهم تعدد التكليف في الاولين بنفي حرمة الزايد بالاصل مدفوع بما مر من جواز اتيان الزايد لا بقصد الامتثال على الاولين واما على التكرار فلا يجوز الاتيان بالزايد مطلقا **فعليه** زيادة اذ يمكن دفع حرمة الزايد بدون وجوبه واما اذا اتى بالافراد دفعة بقصد الامتثال بالجميع ولم يجوز اجتماع الامر والنهي فالاصل يقتضي المرة او المهية لاصالة عدم حصول الامتثال الذي يدعيه القائل بالتكرار في المرة او المهية مقيدة على كل حال **واذا دار** الامر بين المرة النفسية المطلوبية لاصل منتفيا اذا كان الاتيان مقيدا بها اذ تعدد التكليف ثابت في الامرين وكذا حصول الامتثال في الجملة على القولين واما اذا اتى بافراد دفعة وجوزنا اجتماع الامر والنهي فكذلك ايضا وان لم يجوز فالاصل المرة لقاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال كما يدعيه القائل بالتكرار **واذا دار الامر** بين التقييدية فلا اصل في البين الا ان يقال انه لو اتى بافراد دفعة فالامتثال حاصل على التكرار التقييدي دون المرة التقييدية والاصل عدم حصول الامتثال نعم يتم ذلك في الندب ويمكن توجيه التكرار لانه لو اتى بفرد واحد ولا اثم باخر فعلى المرة التقييدية انتفى الامر السابق لذلك دفعة وعدم امكانه بعد ذلك واما على التكرار التقييدي فالتكليف بالامر السابق باق والاصل بقاؤه فيكون الحق التكرار ويمكن دفع هذا بالنقض لانه لو اتى بفرد ثم لم يات بعضا من الافراد الممكنة بعد ذلك فهو على التكرار التقييدي لا يمكنه الامتثال بالامر بعد ذلك لفوته دفعة فيكون الامر منتفيا اذ على ذلك لا بد من الاتيان بكل الافراد الممكنة حتى يحصل الامتثال وقد فات بعض الافراد الممكنة فلا يمكنه الامتثال اصلا فلا يكون الامر باقيا وعلى المرة التقييدية الامر باق لامكان الاتيان بالافراد اللاحقة فيحصل الامتثال واذا شك في بقاء الامر فقاعدة الاصل مع البقاء فيكون للمرة التقييدية **اذا عرفت** ذلك فعليك باستخراج احكام صور الدوران الاخر بين المرة والمهية بلا شرط وبين التكرار التقييدي وبين المرة النفسية المطلوبية والتكرار التقييدي او بين المرة التقييدية والتكرار النفسي **واما الاصل اللفظي** الفقاهتي فهو الوقف لتوقيفية الالفاظ فانه لا بد من دليل على الوضع لاحد ذا فلا بد من الوقف من حيث اللفظ واما الاصل اللفظي الاجتهادي بالنسبة الى هذا الاصل الفقاهتي وانكار موافقتها بالنسبة الى سائر الادلة من الاستقراء والتبادر ونحوهما فهو اصالة عدم الوضع للمرة متيقن بل نقول التفات الواضع حال الوضع الى المهية متيقن والاصل عدم الالتفات الاجمالي الى القيد الزائد الا ان يقال الموضوع اذا كان مركبا اعتباريا وكان في الخارج شيئا واحدا وفي التحليل العقلي مركبا كان الالتفات بالنسبة الى الاجزاء تفصيلا عند الوضع كافيا ولا يشترط ملاحظة التركيب تفصيلا فلا يتعدد الالتفات واذا اكتفى بالالتفات الواحد الاجمالي قلنا ان الالتفات الواحد للواضع قطعي الحدوث ولكن لا نعلم متعلق الالتفات فصدق ذلك يكون الشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب اي استصحاب عدم تعلق الالتفات الواضع الى المرة والتكرار الزائد على المهية فهذا الاصل لا يجري في المقام لان كون الموضوع له طلب المهية مرة او تكرارا شيء واحد خارجا مركبا عقلا فلا يجري فيه الاصل ثم سلمنا جريانه لكنه ليس بمعتبر لعدم الدليل على اعتباره من الكتاب ولا من السنة لعدم انصرافهما الى مثل ذلك الاستصحاب ولا من الاجماع لان الاجماع الواقع على اعتبار الاصول العدمية لا يتم شموله لاثبات ماهيات الالفاظ ولا من العقل ولا من بناء العرف اذ لعل بناءهم على الوقف **اذا ظهر ذلك فاعلم** ان الحق من بين الاقوال المهية لا بشرط وان المرة والتكرار مما خارجا عن مدلول اللفظ فانه لو كان الامر للتكرار التقييدي لم يحصل الامتثال اصلا اذا اخل بفرد من الافراد الممكنة والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلحكم العرف بحصول الامتثال عند الاتيان بفرد من المهية وبقبح اهل العرف المولى المعاتب للعبد ح معللا بعدم الامتثال ولو كان الامر للتكرار النفسي لحصل الاثم اذا اتى بفرد لا غير ولم يعرف حاكم بانه ليس باثم ولو كان للمرة التقييدية لكان عند الاتيان بالفرد الزائد غير ممتثل اصلا ولكان اثما والعرف حاكم بالامتثال ح ويرد المولى اذا عاتبه ح معللا بانه لم يمتثل الامر ولو كان للمرة النفسية لزم ان المكلف لو اتى بالفرد الزائد كان اثما وقد حكم العرف بحصول الامتثال عن مخالفة الخطاب اللفظي ولو كان للمرة الا بشرط او غيرها مما تقدم لما تبادر المهية المجردة المحضة عند التجرد عن القرينة فهو علامة الحقيقة في المهية وعدم التبادر في غيرها علامة المجاز مع انه لو صرح الامر وقال صل مرة لم يكن هذا تاكيدا ولا نقضا فلا يكون الامر للمرة ولا للتكرار وكذا اذا صرح بالتكرار **فان قلت** الدليل لا يجري لا ينفي الاشتراك اللفظي بخلاف التبادر **قلنا** الاشتراك اللفظي منفي بالاصل **واستدل** القائلون بالتكرار بوجوه منها انه لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وفيه اولا النقض بالحج وثانيا انه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المفروض ومنها ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر بجامع الطلب وفيه اولا انه قياس لا نعمل عليه سيما في اللغات وثانيا بانه مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات بخلاف ايجادها ولان الترك يجتمع ويجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به ومنها ان الامر يقتضي النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ودوام الترك يلزمه دوام الفعل **وفيه** انه ان اريد من الضد الضد الخاص **ففيه اولا** منع استلزام الامر لذلك ثانيا منع استلزام دوام الترك دوام الفعل الا في ضد لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم ارتفاع النقيضين ح فلا يتم الاطلاق وثالثا منع دلالة النهي على التكرار ورابعا منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل هو تابع للامر ان دائما فدائما وان وقتا فوقت

ولو تمسك القائل بالاشتراك بان حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك لدفعنا بمنع المقدمة الاولى ان اراد الاحتمال المساوي ومنع الثانية
ان اراد مطلق الاحتمال ومنع الثالثة مطلقا ولبيان سائر الاقوال وما يعتمد عليه لتصالح الفور والتراخي هل الامر المجرد للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او للماهية ام لا بد من
الوقف اقوال اعلم ان المضيق بالمعنى الاخص ما كان الواجب فيه مضيقا من جهة الرخصة والاجزاء ومحدودا بوقت معين وبالمعنى الاعم ما كان مضيقا من جهة الرخصة والموسع بالمعنى الاخص
ما وسع من الجهتين المذكورتين وبالمعنى الاعم ما وسع من جهة الاجزاء والفور بالمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل وغير محدود بوقت وبالمعنى الاعم ان يكون الشيء لازم التعجيل وان كان
محدودا ثم الفور بهذا المعنى اما تحقيقي او تقديري على المقادير
اما حقيقي او عرفي والعرفي يختلف بحسب المقامات

وفيه ان الحاصل ان هذا الاستدلال دوري لان دلالة الامر على الدوام موقوف على ما ذكر من دلالة النهي الذي في ضمنه عليه ودلالة النهي التي
في ضمنه على الدوام موقوفة على كون الامر للدوام فيكون الامر للدوام موقوفا على كون الامر للدوام وان اريد من الضد الضد العام فقط فلنا نمنع
الاولى ومنها الاستقراء لان اكثر الاوامر للتكرار فيلحق المشكوك بالغالب **وفيه اولا** ان تلك الغلبة انما هي في الشرع لا اللغة والكلام في حقيقته
اللغوية فلا يدل على الوضع اللغوي ولا المراد **وثانيا** ان الاستقراء حاصل في الدوام اللفظي المستلزم للاشتغال بالاهم لا مكان بل الدوام الشرعي العرفي في
الاوقات الخاصة وذلك لا يتم معه المطلوب **وثالثا** بان هذا غاية الدلالة على المراد بعد التسليم واما على الوضع **فلا استدل** القائلون بالمرة بانه
لو قال السيد لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا **وفيه** ان حصول الامتثال لعله لايجاد الماهية وهذا لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمرة
نعم هذا يتم في رد القائل بالتكرار بتغيير ما بحصول الامتثال في الجملة ومما ذكر **ظهر** دليل التوقف والاشتراك وجوابهما ولو تمسك
القائل بالاشتراك اللفظي بحسن استفهام المخاطب عن المتكلم انه اراد المرة ام التكرار فنقول حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال
والاجمال دليل الاشتراك فالاستفهام دليل الاشتراك لا جنب عنه بانه ان اراد بقوله ان حسن الاستفهام دليل الاحتمال المساوي فالمقدمة الاولى ممنوعة
لصحة الاستفهام في الاحتمال الغير المساوي دفعا لاحتمال التجوز والافراد المشكوكة احتياطا او لغيره وان اراد مطلق الاحتمال المساوي او المرجوح
سلمنا المقدمة الاولى ومنعنا المقدمة الثانية اذ دون مطلق الاحتمال حتى المرجوح دليل الاجمال اول الدعوى سلمنا ولكن كون الاجمال دليلا
على الاشتراك ممنوع بعضهم على مذهب المتوقف لا بخصوص الاشتراك **والحاصل** ان الاستفهام يحسن على قول المرة والتكرار والمعنوي والاشتراك
بين الاولين والوقف والعام لا يدل على الخاص **تذنيب** هل الامر المعلق بالشرط او الصفة يتكرر بتكررهما ام لا اقوال ثالثها
التكرار اذا استفيد علية الشرط والصفة للامر والا فلا وهو الحق ثم الظاهر انه لا خلاف في افادته بنفس ذلك الشرط التكرار مثل كلما جاءك زيد
فاكرمه او مهما او متى جاءك عمرو فاهنه بل الكلام في الادوات المهملة كان جاءك زيد فاكرمه او اكرم الجار الذي في المسجد حيث اختلف في افادة التكرار عند استفادة
العلية فهم العرف وبناء مثل كما في اية السرقة والزنا وقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا شبعت فاحمد الله واذا دخل الوقت فتطهر
والصلوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الى غير ذلك من الموارد ولنا على عدم افادته التكرار في الادوات المهملة عند
عدم استفادة العلية كما جاءك زيد فاكرمه عدم تبادر التكرار فانه لا يتبادر منه الا طلب الماهية والمرتضى قال بعدم افادة التكرار مطلقا لانه [illegible]
عدم حجية منصوص العلة وعدم جواز التعدي عن مورد النص فضلا عن افادة العلية بغير التنصيص والتصريح كما في ما نحن فيه وذلك لما توهم من ان
العلل الشرعية معرفات لا علل حقيقية ونحن لما نقول بحجية منصوص العلة اطرحنا قول السيد والقائل بافادة التكرار تمسك بالاستقراء فان الغالب
في المعلق على الشرط والصفة التكرار واستشهد بما مر من الامثلة والظن يلحق المشكوك بالاغلب **وفيه اولا** منع الاستقراء لانه انما
ثبت فيما كان الشرط والصفة علة **وثانيا** ان الاستقراء دليل شرعي والكلام في وضع اللغة ولا يثبت الا مراد الشارع لا الوضع اللغوي **وثالثا**
ان الاستقراء لو سلم مطلقا فهو معارض بما مر من الدليل الاجتهادي الذي هو تبادر الماهية لا غير فغيرها استفيد منه العلية والاستقراء لا يقاوم
هذا الدليل **ضابطة** هل الامر المجرد عن القرينة للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او لطلب الماهية او لا بد من الوقف اقوال واما
القول بتعيين التراخي فلم يوجد مصرح به ولا يتعلق الغرض في المسألة من بيان القول واحتمالاته وذكر النسبة بينهما وذكر الثمرة بين الاحتمالات
والاقوال ومما ينبغي ان يعلم قبل الشروع في **المقام الاول** فنعلم ان لكل من الفور والموسع والمضيق معنيين احدهما عام والاخر خاص اما
المضيق بالمعنى الاخص فهو ما كان الواجب فيه مضيقا من جهتين جهة الرخصة وجهة الاجزاء ويكون مع ذلك محدودا بوقت معين مثل
صيام شهر رمضان فانه مضيق من جهة الرخصة فلا يرخص في التاخير بلا عذر ولا في التقديم والاجزاء فلو اخر من اول الوقت بقليل او تقدم الا بعد
اخر الوقت بقليل لم يجزه ولم يكن ممتثلا واما المضيق بالمعنى الاعم فهو ما كان مضيقا من جهة الرخصة وان كان موسعا من جهة الاجزاء
كالحج فانه ليس مرخصا في التاخير بل عام الاستطاعة يكون بالتاخير اثما ولو اخر عصيانا واتى به بعد اجزائه عن الحج الواجب من غير [illegible]
موسع لجزائه ومضيق رخصة واما الموسع فمعناه الاخص ان يكون الشيء موسعا من الجهتين المذكورتين كالصلوة اليومية على المشهور ومعناه
الاعم هو ان يكون موسعا من جهة الاجزاء وان كان مضيقا من جهة الرخصة كالحج واما الفور فمعناه الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل
لكن محدودا بوقت [illegible] ومعناه الاعم ان يكون الواجب لازم التعجيل نوى احده
بوقت [illegible] المضيق [illegible] الفور [illegible] بوقت الاول من ازمنة الامكان من المطلوب [illegible]
باول الوقت [illegible] المطلوب [illegible]
[illegible] الامكان لو [illegible] المطلوب [illegible]
وهكذا او على المقادير الاربعة اما ان يكون الفور حقيقيا او عرفيا [illegible] الاول [illegible] الثانية

بالمطلوب والفرق يختلف في المقامات فوحدة النسبة في المامور به او تعدده انما تصدق التاخير عرفا في مثل الامر بتعريف الجمع او الصدقة لا يصدق التاخير بتاخير يوم العرفي
واسبوع ونحوهما فحاصل الاقسام اثنا عشر **ثم اعلم** ان النسبة بين المعنى العام في كل من الموسع والمضيق والفوري والمعنى الخاص منهما عموم وخصوص
مطلق واما بين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع الحج والافتراق من جانب الموسع الفرايض اليومية
ومن جانب المضيق صوم رمضان وبين المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم تباين كلي وبين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاخص كذلك
وبين الفوري بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص كذلك اذ الاول غير محدود بوقت والاخر محدود بوقت وبين الفوري بالمعنى الاخص والمضيق
بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق فان الاول اخص مطلقا فان كل ما يصدق عليه الفوري بالمعنى الاخص كالحج يصدق عليه المضيق بالمعنى الاعم بخلاف العكس لصدق
المضيق بالمعنى الاعم على صوم رمضان بخلاف الفوري بالمعنى الاخص اذ الماخوذ فيه عدم التحديد بالوقت وبين الفوري بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى
الاخص تباين كلي اذ الماخوذ في الاول التعجيل دون التاخير وبين الفوري بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق مادة الاجتماع
الحج ومادة الافتراق الموسع الفرايض اليومية وبين الفوري بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق لصدقهما على الصوم رمضان
وصدق الاول على الحج وبين الفوري بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاعم التساوي لشمول كل منهما كلا من المثالين وبين الفوري بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى
الاخص تباين كلي لان الماخوذ في الاول التعجيل بخلاف الاخير فان الماخوذ فيه عدم التعجيل وبين الفوري بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم
وخصوص من وجه لصدقهما على الحج وصدق الاول على صوم رمضان وصدق الثاني على الفرايض اليومية هذا هو النسبة بين الفوري التعددي والمذكورات
واما اذا كان المراد بالفور التقييدي فاولى النسب الثمانية الثابتة بحالها وكذا الثانية منها اذ الفور التقييدي لا يصدق على شيء من المثالين المذكورين
ويصدق عليهما المضيق بالمعنى الاعم بل يصدق الفور التقييدي على الحج اذا قلنا بعد حصول الامتثال بالحج عند التاخير وح يكون المضيق حينئذ
ولكن ليس مقيدا بوقت معين ومحدودا به فيصدق عليه المضيق بالمعنى الاعم ايضا كالفور فيكون النسبة اعم واخص مطلقا ايضا واما الثالثة
منها فالظاهر انها بحالها واما الرابعة فيتبدل العموم والخصوص المطلقان بالتباين الكلي كالثالثة اذ بعد كون الفور تقييديا يكون المضيق
من جهتين والموسع لا ضيق فيه ولو من جهة واما الخامسة منها فباقية بحالها اذا فرضنا ان الحج مما يدخل في الامتثال بتركه او فرضنا فيصدق بالمعنى
الاعم على الحج والصوم دون المضيق بالمعنى الاخص فيصدق الاخير خاصة لعدم تحديد الاول بزمان معين واما السادسة فالحق ان النسبة بينهما
عموم وخصوص مطلق اذ المضيق بالمعنى الاعم يصدق على الحج اذا فرضنا كونه تقييديا او لم نفرض ويصدق على الصوم ايضا بخلاف الفور التقييدي فانه
يشمل الصوم والحج التقييدي دون التعددي واما السابعة فبحالها واما الثامنة فكالسابعة فتغير النسبة التباين لا العموم من وجه **واما**
المقام الثاني فنقول اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص وبينه بالمعنى الاعم فالاصل الاول لاصالة البراءة عن تعدد التكليف
وحصول الاثم واذا دار بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم الشامل للحج فكذلك المراد الدوران بين الموسع وهذا الفرد من المضيق بالمعنى
الاعم لا مطلقا لما ذكره **واذا دار** بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص فالاصل الضيق لاصل الاشتغال ويمكن ان يقال الاصل التوسع
لاستصحاب بقاء الامر بعد الوقت ويمكن ان يقال الموسع من جهة والضيق من اخرى اذ مقتضى الاصل البراءة عن التعجيل في اول الوقت يجب التعجيل لاصل
الشغل المسلم عن المعارض فلو اخر اثم واما بعد التاخير عن الوقت المضيق فنحكم باستصحاب بقاء الامر وحصول الامتثال على وجوب الاتيان وان اثم
بالتاخير **فان قلت** الامر دائر بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين فالحكم بوجوب التعجيل ثم بعد التاخير بوجوب الاتيان وحصول
الامتثال خارج عن الامرين وخرق للاجماع المركب اذ ح يصير موسعا من جهة ومضيقا من اخرى والمفروض انه في الواقع نعلم انه اما مضيق
من الجهتين او موسع من الجهتين **قلنا** نحن نجوز خرق الاجماع المركب مع كون مقتضى الطرفين الاصل لفقاهة لا الاجتهادي كما هو مناد
سيجيء دليله انشاء الله ولو سلمنا عدم جواز الخرق او كون احد الطرفين مؤيدا بدليل اجتهادي لرجحنا استصحاب الامر وحكمنا بالموسع من جهتين لقوة
حجيته هذا الطرف على استصحاب الامر هذا اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص وكان الاتيان بالمامور به بعد وقت
المضيق ممكنا واما اذا لم يمكن من الاتيان به الا بعد ذهاب وقت المضيق فالاصل الوسع من جهتين لكون التكليف باقيا اذ عدم الامكان في بعض اوقات
الموسع لا يستلزم سقوط الواجب الموسع واساطة التوسع يلزم تعلق التكليف بعد الامكان وعلى الضيق لا يتعلق التكليف فدار بين اصالة البراءة
يؤيد الضيق ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر لعدم القطع بتعلقه في الزمان الاول حتى يستصحب اذ القائل بالضيق في هذا الفرض يقول بعدم تعلق
التكليف اصلا والاصل عدمه **واذا دار** بين المضيق بالمعنى الاخص والفرد الاخر من المضيق بالمعنى الاعم الذي هو الموسع بالمعنى الاعم فلا اصل
المضيق بالمعنى الاخص وذلك لانا اذا دار الامر بين كون الواجب تعددا مطلوبا كالحج او مضيقا **والوجه** في هذا الاصل ان في صورة عدم
امكان الاتيان بالفعل في وقت الضيق فبعد تجاوزه فيما امكن وجهان احدهما الاشتغال والاخر اصالة البراءة اما الاول فواضح واما الثاني
فلان القائل بتعدد المطلوب لا يلزمه تعدد التكليف والاصل البراءة عنه ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر اذ المستصحب كما هو طلب المضيق في الزمان الاول

والثمرة بين القول بالفور والقول بعدم الفور واضحة وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج تظهر على الاول وبعدم المطلوب على الاخير

ويمكن فرض الثمرة عند التعارض بين الفور المستفاد من الدليل الشرعي او العقلي المستقل حصول التعارض عند الا لدليل جار على التوقيت موقت موسع على الاول لا الاخير

تنبيه

الذي هو القدر المتيقن في البين المضيق بالمعنى الاخص لا الاعم فقد فات وقته وذهب امره وان كان هو طلب الحصة من حيث هي الذي يدعيه القائل بتعدد المطلوب فهو مشكوك راسا ولم يثبت حتى يستصحب ما جوزنا الاستصحاب فيما دار الامر بين الاخص فهو الاجل التكليف منه واحد على التعدد ولا فائدة متيقن فيستصحب تلك الامر الواحد المعلوم تعلقه في الجملة ويكون لازمه التوسعة من حيثين **واذا دار الامر** بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي فالاصل الاول لاصالة الاشتغال واصالة البراءة عن تعدد التكليف الذي يدعيه التعدد المطلوبي واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي في حدوث الامرين بين المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص الاصلين لكن للاصلين يكون العمل به للاجماع المركب وقاضيا لا اجماع على نفي تعدد المطلوب لدوران الامر بين الثلاثة المذكورة التي منها تعدد المطلوب فيكون العمل بالاصلين لانهما تعدد سليما عن المعارض **والحاصل** ان الامر الدائر بين الثلاثة فالموسع بالمعنى الاخص مقدم على التقييدي لاستصحاب الامر المقدم على تعدد التعلق والتعدد المطلوبي مقدم على الموسع الاخص لاصل الاشتغال المقدم على اصل البراءة ولا اجماع هنا على نفي التعدد المطلوبي فيحصل من العمل بالاصلين تعدد المطلوب **واذا دار** بين الفور العرفي والحقيقي الذي هو اول زمان الامر عليا فالاصل الحقيقي لاصالة عدم تعلق التكليف وان كان ممكنا في جميع الوقت المستغرق للحقيقي والعرفي فالاصل العرفي لاستصحاب الامر لكن اصل الشغل يقتضي الحقيقي فالحق الحكم بتعدد المطلوب ولزوم المبادرة الى الحقيقي فان فات تحصيل الامتثال في زمان العرفي لاستصحاب الامر الا ان يكون في البين اجماع كما فقد استصحاب الامر للتعارض هذا اذا كان الفور العرفي والحقيقي المتعارضين تقييديين واما اذا كان الامر بين الفورين التعدديين فالاصل هو العرفي على كل حال لان القائل بالفور الحقيقي التعددي يدعي امرا زائدا على ما يدعيه القائل بالفور العرفي التعددي اذ فيما كان بينه الفور الحقيقي خاصة مع الفور العرفي يكون التاخير عن زمان الحقيقي الذي هو اول زمان الامر عاصيا الى زمان الفور العرفي محرما على الاول دون الاخير فالاصل البراءة مع الاخير نعم اذا خرج يجب بنفي الفور العرفي ايضا كان اتفاقا على التعدد وهو فيه ومتيقن بين الاحتمالين فنا خذ به فنطرح الزائد بالاصل البراءة **واذا دار** بين الفور التقييدي العرفي والتعدد المطلوبي الحقيقي فالاصل هو التقييدي لاصل الاشتغال واصل البراءة **بيانه** ان القائل بالفور التعددي الحقيقي يدعي امرين **احدهما** حصول الامتثال بعد انقضاء الفور العرفي وينكر ذلك القائل بالتقييدي العرفي **وثانيهما** وجود التكليف الاخر بعد انقضاء الفور العرفي وينكره القائل بالتقييدي العرفي ولا ريب ان مقتضى اصل الشغل عدم جواز تاخير الفعل عن الفور العرفي والحكم بعدم حصول الامتثال بعده ومقتضى اصل البراءة عدم وجود تكليف بعد انقضاء الفور العرفي فتعين الفور العرفي التقييدي **فان قلت** استصحاب الامر يؤيد الحقيقي التعددي ولا يعارضه الاشتغال ولا البراءة **قلنا** ان اريد استصحاب الامر المتعلق بنفس الماهية التي يدعيه التعددي فمشكوك راسا ولا يمكن استصحابه وان اريد استصحاب الامر المتعلق بالماهية في زمان الفور التقييدي العرفي الذي هو المسلم عند القولين وهو متيقن في البين لان القائل بالحقيقي ايضا لا يجوز التاخير عن الفور العرفي عن الحقيقي فالاستصحاب لا يجري لذهاب زمان هذا الفور وفوات نفوذ وقته فكيف يستصحب الا ان يقال ان القائل بالفور التقييدي ولا ريب يجوز التاخير الى زمان ما قبل الامتثال على الفور بعدم لبس الا الفور بالماهية قبل ذلك الزمان الى زمان ما سبق الفور العرفي مطلوبة من حيث هي بلا شرط واذا كان كذلك فالقائل بالفور التقييدي العرفي يسلم تعلق الامر بالماهية لا بشرط في الجملة وان كان قبل زمان ما سبق الامتثال الفور العرفي وان ثبت تعلق الامر بالماهية كذلك نقول الاستصحاب يقتضي بقاء الامر الذي انتفى بعد الفور العرفي فلا يمكن ان يبقى بعده حتى يجري الاستصحاب **واذا دار الامر** بين الفور التقييدي الحقيقي والتعددي العرفي فالحق هو التعدد الحقيقي ان لم يكن اجماع في البين والا فالاصل تعدد المطلوب العرفي واما الاول فلانه مقتضى العمل بالاصلين بيانه ان القائل بالفور التقييدي الحقيقي يدعي تكليفا واحدا لا غير وهو لزوم الاتيان بالمامور به في اول زمان الامكان بحيث لو اخر جزء من الوقت اثم ولم يحصل الامتثال بعده اصلا لذهاب الوقت الذي هو شرط الحكم والاخر يدعي ايضا ان اتيان المامور به معجلا لازم لكن بالتعجيل العرفي لا الحقيقي ومع ذلك يدعي تكليفا اخر هو طلب الماهية من حيث هي ومتى فات حصول الامتثال الاول بسبب التاخير عن الفور العرفي فكل منهما يدعي تكليفا واحدا قطعا ولكن الاخر يدعي تكليفا اخر زائدا وبعد التكليف الواحد الذي يدعيه كل منهما وقد اشتركا فيهما في لزوم الاتيان بالمامور به معجلا يختلفان بالنسبة القولين فالاول يقول انه فوري حقيقي تقييدي والاخر يقول انه فوري عرفي تعجيلي لا يجوز الاتيان به فوري حقيقيا بالمكلف في سعة من اتيانه وحينئذ الى زمان انقضاء الفور الحقيقي وحصول زمان الفور لا في مجاز الاول فاستصحاب ذلك التكليف الواحد المسلم يرجع الى ان المكلف مضيق في زمان الفور الحقيقي وحينئذ اخر التعدد حيث كان مسلما ان ذلك التكليف موسع ومضيق الى زمان انقضاء الفور الحقيقي لان الاول يقول ان التكليف من زمان الفور الحقيقي الى زمان الفور العرفي مضيق بالمعنى الاعم والاخر يقول انه موسع بالمعنى الاخص وحكم مقتضى استصحاب بقاء الامر على التوسعة بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم للطرفين الحكم بان المكلف الجائي في التاخير الى زمان الفور العرفي من غير اثم مثبت من الاستصحاب انه لو اتى بالفعل بعد زمان الفور الحقيقي وقبل زمان الفور

تنبيه

والموسع بالمعنى الاخص والاصل الفور التعددي لا يقدم على الموسع بالمعنى الاخص بالاشتغال والاستصحاب

كما لا يجوز التاخير

يجوز التاخير الى زمان الفور العرفي

وتبين العقلي المستقل والتبعي حصول الاثم بنفس التاخير وعدمه ثم الاصل في المسئلة هل او لفظ الصيغة او اجتهاد بانظر كما هو هنا او في بحث المرة فلا نطيل الى التكرار ثم الحق ان الامر الجرد موضوع للمهية المحضة المتبادرة فهم العرف الناس من قوله افعل فورا تسامح

العرفي كان ممتثلا وغير اثم ولكن لما كان اصل الاشتغال يحكم بلزوم التعجيل عملا بمقتضاه فلو اخر اثم وحكمنا بحصول الامتثال بعد ذلك فان ثما
الامكان انه عمل بالاستصحاب لعدم المنافاة بين الاصلين ولا اجماع مركب في البين بالفرض فلا بد من العمل بهما لاختلاف الموضوع واذا اثبتنا
حصول الامتثال ثم اثبتنا الفور العرفي وان كان ثما بالتاخير عن الفور الحقيقي الذي هو معنى الفور التعدد في المطلوب بالنسبة الى ذلك التكليف
الواحد من الطرفين اثبتنا الفور التعدد المطلوب وحكمنا بحصول الامتثال وان انقضى الفور العرفي ايضا لاستصحاب بقاء الامر **فان قلت** ان ورود الامر
التعبيدي المسلم من الطرفين ينافي ذلك ان اريد طلب المهية فهو من اول الامر كان مشكوكا **قلنا** نحن اثبتنا التعدد المطلوب قبل انقضاء الفور
العرفي بالاستصحاب او الاشتغال واذا ثبت التعدد المطلوب قبل انقضاء الفور العرفي فثبت بعده ايضا بالاستصحاب فبعد ذلك نحكم ببقاء الامر الثابت بالاستصحاب
واما الثالث يعني ما اذا كان اجماع في البين فانكار اجماع مركب من الطرفين فالاصل هو التعدد المطلوب في العرفي لاستصحاب الامر المقدم على مقتضى
الاشتغال هذا اذا لم يكن الاتيان بالمامور به في اول الوقت غير ممكن والا فالاصل التعبيدي الحقيقي لاصل البراءة وان اوحظت خبرا بما ذكرت
لغفلت استخراج مالم نذكره من الموارد **واجرى الاصل واما المقام الثالث** فاعلم ان بعضا من الثمرات يذكر فيما بعد فلنذكر هنا منها
فثمرة القول بالمهية جواز تاخير الفعل وعدم وجوب المبادرة اليه بالدليل الاجتهادي الذي هو دلالة اللفظ وثمرة الاشتراك بين الفور وجواز
التراخي انه ان اريد من الامر المعنى الذي هو معنى اللفظ فالثمرة منه اما الجتهادا اي من جهة دلالة اللفظ اذا لم يكن هناك قرينة على تعيين احدهما
الوقت واما فقاهة فان قلنا بوجود اجماع في البين على نفي الثالث فيلزم العمل على جواز التراخي موسعا من الجهتين لا مضيقا من الجهتين
منهما من انه اريد الامرين لا اخص من وكنا الاجماع في البين فيستصحب الامر المقدم على مقتضى الاشتغال المعين للموسع من الجهتين فهو معنى جواز
التراخي وان لم يكن اجماع في البين حكمنا بالتعدد المطلوب عملا بالاصلين هذا اذا كان الاتيان بالفعل في وقت الفور ممكنا والا كان التعبيد
متعينا وان اريد بالفعل التعدد المطلوب بالموسع من الجهتين الذي هو معنى جواز التراخي لما مر وثمرة القول بالوقف هي بعينها ثمرة الاشتراك اللفظي
من حيث لزوم الوقف من جهة دلالة اللفظ عند فقد القرينة ومن جهة التفصيل في المراد من الفور واما ثمرة القول بالفور فيحتاج الى تفصيل
فاعلم ان الفور اما مستفاد من الصيغة او من الخارج والمستفاد من الخارج اما ان يكون الدليل الخارجي منه شرعيا او عقليا وعلى الاخير اما
ان يكون الدليل العقلي دالا على مطلوبية الفور بالاستقلال بمعنى ان الفور مقصود بالذات واما ان يكون دالا على الفور التبعي بعنوان
الاتيان فورا لبس مقصودا ذاتيا بل المقصود الحقيقي هو المهية موصلة ولكن يلزم التعجيل مقدمة لاجل الخوف من ترك الواجب بالتاخير ونظرا
ضد المقدمة عليه بعد ذلك فظهر ان ثم اربعة الفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج العقلي المستقل ومن الخارجي العقلي التبعي **واما القسم الاول**
فمفقود عندنا لانا لا نقول بان الصيغة لا تدل الا على المهية **والثاني** كدلالة الدليل العقلي الذي يدل من انه لولاه جاز التاخير الى اخر ازمنة
الامكان كما سيجي **والرابع** ان اللفظ لا يدل الا على المهية ولكن يلزم العجلة خوفا من عدم التمكن بعد ذلك ولكن لو لم يعجل بما انجر الى ترك المامور
به **اذا عرفت** ذلك علمت ان ثمرة القول بالفور مع عدم القول بالفور المستفاد من الصيغة
والفور المستفاد من الخارج اي فيما منه كما هي انا ان قلنا باستفادة الفور من الصيغة لكان تعبيدا بحيث لو اخر عن اول زمان الامكان لم يحصل الامتثال
مطلقا كما انا ان قلنا باستفادته من الخارج كان تعددا مطلوبا كذا قيل **وفيه** ان الاستفادة من الصيغة كما يمكن ان يكون تعبيدا فكذا
تعددا وكذا المستفاد من الخارج فبل الامر من خارجه بخصوص كل منهم بقسم فيمكنا لو فرضنا انه لو استفيد من الصيغة كان الامر مخيرا فيكون
ايضا كلا **ففيه** ان النسبة بين الامر والمامور به عموم من وجه فان اكرم العلماء امر واحد والمامور به متعدد ولو امر عبده بقتل الساعة
الفلانية بحيث لو اخر لم يمتثل لكن هذا الامر الاول فلا امر فيه متعدد والمامور به واحد وكذا لو قال اشتر اللحم واقيم قرينة خارجية لو جود
اولفا البته على ان شراء اللحم لازم فورا بحيث لو اخر الى اليوم الثاني لم يحصل الامتثال فالفورية الامر مستفادة من الخارج بدليل انه فرع انه تعبيدي
ولو قال اكرم زيدا واكرم بكرا فالامر متعدد كالمامور به فاذا كان النسبة عموما من وجه فالمقام لا يدل على الخاص فمكان الوجه ان المتبادر من
الصيغة على فرض دلالتها على الفور هو الفور التعبيدي **ففيه** ان هذا القائل يقول بدلالة الصيغة على الفور من ان علم انها لو دلت
على الفور لدلت على الفور التعبيدي فانه يشاد درها لا بمعنى لا يغني من جوع فهم يمكن ان يقال ان الثمرة تظهر في صورة التعارض من جهة الدليل
على عدم الفور بمفهوم مثلا فان قلنا ان الدال على الفور هو الصيغة لكان دلالتها اقوى واضعف من دلالة الخارج فبمقدار ترجيحه على الخارج
وعدمه **فان قلت** من اين علمت ان الصيغة لو دلت على الفور لكان دلالتها اقوى واضعف من دلالة الخارج على الفور ولم لا يجوز الابتلاء
فرضنا الاثبك لا نقول بدلالة اللفظ الا على المهية فما او ذكرته على القائل السابق وارد عليك **قلنا** لا فرق بين المقامين لانا نعلم ان الامر المستعمل
لو دل على الفور لكانت الدلالة التزاما او وضعا الا ان الصيغة تدل على المهية والفور معا وانما دلالة الدليل الخارجي على الفور فهو من الادلة الخارجية
ولا ريب ان الدلالة المطابقية اقوى من التضمنية **والثمرة** بين الاستفادة من الدليل الشرعي والعقلي المستقل فيما اشرنا اليه من انه بالتاخير يكون اثما

وقد يستدل على الفور بالاستقراء ويقول النحاة ان الامر للحال [illegible]

انه لو كان شرعيا لكان معارضا لدليل خارجي دل على عدم الفور مثلا فلو كان عقليا فلا يعارض بل يتقدم الدليل الخارجي الدال على عدم
الفور لان دليل العقلي في المقام تعليقي لا تنجيزي لانه يقول ليس الامر موقتا بوقت بالفرض فيتردد الامر بين الفور وجواز التراخي الى اخر زمن
الامكان الى اخر ما سيجيء فلو دل دليل على ان الواجب موقت بوقت معين موسع لم يجر فيه الدليل العقلي لانه معلق على عدم التوقيت فلا بد
لدليل التوقيت بالوقت الموسع بخلاف الفور المستفاد من الشرع ولعل الثمرة بين العقليين فهو حصول الاثم بنفس التاخير على العقلي الاستقرائي
كما في الشرعي حتى لو ترك المامور به راسا بعد التاخير كان عليه اثم اخر وعلى الثاني لا يحصل الاثم الا بترك المامور به راسا تركا حقيقيا او حكميا
ولا يعاقب على نفس التاخير من حيث هو حتى انه لو اتى بالمامور به بعد ذلك حكمنا بانه اثم لاجل ان التاخير ترك للمامور به حكما لا لاجل
ان نفس التاخير حرام كما سيجيء تفصيل ذلك في مقدمة الواجب انشاء الله **فان قلت** الاصل في هذه المسئلة ماذا **قلنا** ان الاصل العملي قد ظهر مما مر
فان القول بالاشتراك لما ظهر الحال في اصل المسئلة ايضا فانه لو دار الامر بين المعتبر المستلزم لجواز التراخي وبين الفور النهي والمفصل مما مر
في دوران الامر بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين واذا دار بينه وبين الفور التقييدي فالاصل المعتبر نظير ما مر في دوران الامر بين
الموسعين واما الاصل اللفظي فهو لجهتها ثم وفقا متى وحدة الكلام فيهما في بحث المرة والتكرار والحال هنا وهناك واحد من تلك
الجهة اذا عرفت ما ذكرنا **فاعلم** ان الحق ان الامر لا يدل الا على الماهية من حيث هي ولكن الامر مجوز للتراخي لكن لا من حيث دلالة اللفظية
ولكن نقول ان من لوازمه لا بد من لزوم المبادرة مبادرة عرفية بحيث لو اخر اثم ولا نقول بان هذا يستفاد من اللفظ لغة وعرفا بل نقول
بوجود القرائن العرفية على ذلك لنعرض وكلا لاثبات الفور الذي يدعيه الخصم ولذا كان ادلته **استدلوا على الفور بوجوه الاول**
الاستقراء لان غلب الالفاظ مفيدة للفور الحقيقي وبعضها للفور العرفي كزيد قائم ونحوها من الجمل الاسمية واضرب ونحوها من الجمل
الانشائية وبعت وانكحت ونحوهما من صيغ العقود وبعض من الجمل الانشائية كالنهي والاستفهام تفيد الفورية الغالبة العرفية اي المتصل
بزمان النطق وبعده فالفور بالمعنى الاعم موجود في غلبة الالفاظ فيلحق المشكوك فيه وهو الامر بالغالب ويحكم بافادته مطلق الفور واما فصل [illegible]
فلا يتعين من الاستقراء بل من معين خارجي وهو انه لا معنى لارادة حال النطق لان زمان النطق كان المخاطب مشغولا بالاستماع [illegible]
وان لم يكن مطلق طلب المنع فيتعين ان يكون الفصل هو الفورية المصطلحة لا ما استوفت الجنس من الاستقراء والفصل من جهة
العقل **وفيه اولا** ان اراد ان غلب الالفاظ المفردة مفيدة للفور بالمعنى الاعم فهو تم اذ الجوامد كلا وضرب وبكر والمشتقات كعالم و
ضارب لا تفيد الزمان اصلا فضلا عن الفور ومفردات الافعال وان دلت على الزمان لكن كون اغلبها مفيدة للزمان الفوري اول الكلام
بل الامر بالعكس وان اراد ان غلب الجمل تفيد الفور مضافا الى ان بعضا من المستقرى فيها الجمل البدوية كما ستعرف من النهي فان المفيد للفور فيه نفس
الصيغة لا الجملة مع ان الغلبة ليس بحيث يمكن الوثوق لالحاق المشكوك بها لان ليس الاوامر اكثر افرادا وان غلب نوع الجمل وان اراد
كون غلب مفردات الافعال وجملها مفيدة للفور فهو تم لان غلبة افادة الافعال للفور ممنوع وان كان كلها مفيدة للزمان كما مر **وثانيا**
انا نمنع الالحاق بالاغلب بعد تسليم وجود الغلبة والاستقراء لان التتبع قد يكشف عن كون الافراد المستقرى فيها متحدة جنسا وفصلا او عن
كونها متحدة في الجنس مختلفة في الفصل وعلى الاخير اما ان لا يقطع بانتفاء بعض تلك الفصول المختلفة عن المشكوك فيه تفصيلا واما يقطع بانتفاء
بعضها في المشكوك فيه وعلى الاخير اما ان لا يكون هنا صنف ثالث مغاير للافراد المستقرى فيها في الجنس فيتعين ان يكون المشكوك من قبيل
ما بقي من الافراد المستقرى فيها فهنا صور اربعة وحكم الاولى واضح وهو الحاق المشكوك فيه بالمستقرى فيه جنسا وفصلا للاستقراء **وفي الثانية**
يلحق جنسا بالاستقراء ويتوقف فصلا **وفي الثالثة** يلحق جنسا بالمستقرى فيه ويعين الفصل بالدليل الخارجي **وفي الرابعة** فهو ثلث
احدها ان يكون الافراد المستقرى فيها بعد اخراج ما علم انتفاء فصله من المشكوك اغلب من فرد مما هو للافراد المستقرى فيه جنسا وفصلا
بها **وثانيها** ان يكون الامر بعكس ذلك **وثالثها** التساوي والحكم في الاولين من الثلثة واضح فيلحق المشكوك بالغالب واما الثالث
فالحق فيها التوقف وعدم الحكم بشيء من الطرفين انه لا وجه للالحاق فاما **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الحاق الامر ببعض الجمل المستقرى فيها
كالنهي والاستفهام وبعض الجمل الانشائية كصيغ العقود والخبرية كزيد قائم دون الفعل المضارع سواء كان حقيقة خاصة في الاستقبال
مشتركا بينه وبين الحال لا وجه اذ الصنف الاخر من الجمل وهو جملة المضارع موجود مخالف للمستقرى فيها من الجهتين وفصلا فلا يمكن
عند القطع بانتفاء احد الفصلين الحاصلين في الجمل الفورية عن الامر يكون الفصل الاخر موجودا فيه وكونه للفور ثم ان الاستقراء لو تم لكان
الدليل الاجتهادي لا الدال على كون الامر للفور **الثاني** ان النحاة قالوا ان الامر للحال والغرض منهم من اقترانه بالفعل بالحال لا الازمنة الثلثة
هو المعنى الحدثي وان [illegible] الى [illegible] الازمنة الثلثة واما نسبة المتكلم مخلها وانقضاء حال النطق **وفيه اولا** منع وجود الاسناد
فعليهم فيه اقوال **وثانيا** منع حجية اتفاقهم لان قولهم [illegible] من الاخبار وحجية ذلك حتى [illegible] مخالفة الاصوليين ايام اوائل الكلام [illegible]

فنقول

ويذم الله سبحانه ابليس على ترك السجود فوراً او بالتبادر وبأن النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وبأن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام الترك
الملازم لدوام الفعل وتمم ادلة اخرى فالتعلل ان المراد من الامر الفور وان لم يدل على وضعه له وهي ايتا الاستباق والمسارعة

تنبيه

في الفور والتراخي

سلمنا الاتفاق لكن نمنع كون تفاهمهم على دلالة اللفظ على الفور بل يجوز ان يكون تفاهمهم بذلك لاجل قرينة غير منفكة من القرائن العرفية الدائمة
للصيغة غالبا **الثالث** ذم الله تعالى ابليس على تأخير السجود لآدم بعد قوله تعالى اسجدوا ولو لم يكن للفور لا يصح لامكان اعتذار ابليس بعدم كون
الامر للفور **وفيه اولاً** ان الامر كان موقتا كما يشهد به الاية الكريمة فاذا نفخت فيه من روحي فالذم للتأخير عن الوقت **وثانيا** ان الذم لعله ليس
للتأخير بل للاستكبار كما يشهد به قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين **الرابع** ان المتبادر من قول
المولى اسقني الماء الفور فلو اخر ذم فلولا انه كان موضوعا له لم يستحق العبد الا عند ان امر المولى ليس للفور **وفيه** ان القرينة الحالية موجودة على
الفور وهذا لا يدل على كونه دلالة عليه **الخامس** ان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وفيه انه قياس في اللغة وبعد تسليمه مع الفارق
لان النهي يقتضي ترك الاتيان بالمهية المستلزم لترك كل الافراد بخلاف الامر **السادس** ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن
الضد يستلزم دوام ترك الضد وهو يستلزم دوام الفعل **وفيه** منع اقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص ومنع دلالة الخصوص النهي الذي
في ضمن الامر على الفور ان يريد العام بل هو تابع للامر ان فورا ففور وان موقتا فموقت هذا مضافا الى الخلاف الاصوليين في اقتضاء الامر النهي
عن الضد انما هو فيما اذا كان الامر فوريا والضد موسعا ولا نزاع في الموسعين وفي المضيقين لا بد من ترجيح احد الامرين واذا ثبت ان محل
النزاع في مسئلة الاقتضاء كون الامر فوريا فاذا يتوقف اقتضاء الامر النهي عن الضد واثبات هذا الاقتضاء موقوف على اثبات كون الامر
للفور **فان قلت** اقتضاء كون الامر بشيء النهي عن الضد يتوقف على كون الامر للفور لا على كونه موضوعا له فهو توقف على اقتضاء الامر النهي
فاختلف الطرفان **قلنا** انك تريد اثبات كون الامر موضوعا للفور واثبات كون الامر موضوعا للفور يتوقف على اثبات الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده وتلك الادلة ادلة القائلين بدلالة الصيغة المجردة عن القرينة على الفور **ولهم** ادلة اخرى تدل على ان المراد من الامر الفور
وان لم يدل على وضعه له **الاول** قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجه دلالة الاية الاولى انه تعالى امر بالمسارعة الى المغفرة
من جانبه فيجب الاستباق لكون الامر للوجوب ولا ريب ان الاستباق الى فعل الله الذي هو المغفرة غير متصور فلا يمكن التكليف به فلا بد ان يكون التجوز اما
والامر بالاسباب التي اسباب المغفرة فالمراد من المغفرة اما سببها فهو تجوز من باب تسمية السبب باسم المسبب او المراد من المغفرة نفسها واضمار السبب
ان الاستباق الى اسباب المغفرة لازم ولا ريب ان فعل المأمور به سبب المغفرة فلا بد من الاستباق اليه بمجرد الامر فنقول ان فعل المأمور به سبب المغفرة
وكل ما هو سبب المغفرة تجب المبادرة اليه ففعل المأمور به يجب المبادرة اما الصغرى فظ واما الكبرى فبالاية الشريفة **وفيه اولاً** منع الصغرى
اذ لا نم كون فعل المأمور به سبب المغفرة بل السبب التوبة سببيته صوابية واما غيرها فلم يثبت **فان قلت** يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات فانه لفظا وكذا السيئات **قلنا** ان في مسئلة الاحباط المط يعني كل حسنة تحبط السيئة وبالعكس الا ما اخرجه الدليل ومط نفي
ابهم ولاحباط الحسنة السيئة دون العكس عند الاحباط مط الا ما اخرجه الدليل ومكابهم فنقول ان الاخير لا يثبت ايضا اما الاول فبنا
لمذهبنا واستدلالهم اي سند لال القائلين بالاحباط على الجزء الاول من مطلوبهم الاية الشريفة المذكورة وعلى الجزء الاخير برواية ام
اسمعيل وحاصلها ان السارق سافر معها الى الحج وهو جاريه وصار له مع الجارية بخلوة من ذلك واطلاع ام اسمعيل فلما اطلعت حلقت راس الجارية
الموضع ثم وصل عليه السلم مع ام اسمعيل الى هذا الموضع في سفر آخر فقال لها هذا هو الموضع الذي حبط الله فيه عملك واما القائل بحبط
الحسنة السيئة لا العكس فتمسك بالاية واطرح الرواية ونحن نقول ان الاستدلال بالاية فاسد **اولا** بان الاحباط العجيبة وردت على المراد
بالحسنات في الاية الشريفة هي الفرائض اليومية وهي موسعة اتفاقا **وثانيا** ان تلك الاية معارضة بالاية الاخرى وكذا الرواية وهي قوله
من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان تلك الاية تنفي الاحباط من الطرفين ورد على القولين **فان قلت** على الاحباط
ايضا يستقيم معنى الاية فانه لو عمل خيرا او شرا وحبط كل باخر وتساقطا يوما انه راى ما عمله من خير وشر او خيره عدم كونه معاقبا وشره عدم
كونه مثابا بحيث يتحقق لكل منهما **قلنا** للاية الشريفة معنى حقيقي وهو رؤية الخير والشر بعينهما كان يكون الخير مرئيا وكذا الشر بنفسه
كما لو تصدق بعشرة دنانير وضرب احدا عشر سواطا ظلما فرؤية الخير خيرا والشر شرا فيكون المعنى ان من عمل مثقال ذرة خيرا يرى جزاء خيرا
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرى جزاءه شرا بمعونة انه لو زنى في الدنيا لو زنى في الاخرة ايضا واما جزاء الخير خير وجزاء الشر شر فهو وان كان قد صدق
في صورة الاحباط والتساقط ايضا ويقال انه عمل الخير ورأى وعمل الشر ورأى الا ان معنى الاول اقرب عرفا فتعين واذا كان كل فتعارض
تلك الادلة بمعناها الظاهري مع الاية المذكورة والرواية لم يثبت المط اعني كون فعل الواجب سببا يحبط السيئة واذا لم يثبت ذلك لم يثبت
الصغرى اعني قولكم فعل المأمور به سبب المغفرة **فالحاصل** ان الاية الشريفة مردود من وجهين **الاول** ان المراد بها الفرائض اليومية
وهي موسعة **والثاني** انها معارضة بجزء الاول من الاية المذكورة والجزء الاخير منها ينفي الرواية فالقول بالاحباط مط او التفصيل غير ثابت
فكذا الصغرى لكن غايتها يستفاد من الاية الشريفة وجوب المسارعة الى سبب المغفرة وليس في الاية الشريفة عموم فلا يدل على وجوب المسارعة الى

جميع

ولزوم الاغراء بالجهل لولاه وتحصيل الشغل ودفع الضرر المحتمل ...

جميع اسباب المغفرة واذا لم يكن عاما كان مطلقا ويصير المعنى انه يجب المسارعة الى سبب المغفرة وهي لما كانت مطلقة فحملها على العموم يحتاج الى دليل وليس **فان قلت** الدليل هو الحكمة **قلنا** حمل المطلق بدليل الحكمة على العموم يتوقف على تواطي افراد المطلق ولا تواطي هنا لان الفرد الشايع من المراد بسبب المغفرة هنا موجودة وهي التوبة المتفق على فوريتها فلم يثبت لزوم المبادرة الى غيرها من الاسباب فلا يتم المطلوب ولو سلمنا التواطي بين افراد السبب لقلنا ان غاية ما في الباب هو ان يكون المعنى لزوم المسارعة الى سبب المغفرة وهذا لا يفيد العموم **فان قلت** التواطي متحقق ودليل الحكمة والعموم المستفاد من الحكمة في الاوامر ليس هو العموم الاستغراقي بل البدلي فلا بد من الاتيان بالمامور به وهي المسارعة الى سبب المغفرة في ضمن كل فرد شاء الا انه يجب عليه الاتيان بكل فرد فيجب عليه الاتيان بسبب من اسباب المغفرة فورا مخيرا بين افرادها فلو اتى بواجب من الواجبات فورا اسقط الفورية عما عداها فيتأتى على توسعتها لو اتى بواحد من الاسباب الفورية فورا يبقى كل الواجبات المطلقة القابلة للتوسعة بحالها فلا يثبت المطلوب وهو لزوم المسارعة في كل الاوامر الشرعية بالترتيب خلافه مضافا الى ان المامور به في الاية الشريفة نفس المغفرة لا اسبابها ولا يجب المبادرة الا الى نفس المغفرة لا الى نفس المامور به **فان قلت** لا يمكن المبادرة الى فعل الله سبحانه فلا يتعلق التكليف **قلنا** المقدور بواسطة مقدور فيمكن المسارعة الى نفس المغفرة بامكان اسبابها التي هي التوبة وهو فعل المامور به وسائر المستحبات وذلك كالامر باحراق الخشب عند امكان القائه في النار نعم لو قلنا ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب لا ثبت المطلوب ونحن لا نقول به ولو قلنا به لا يكون لزوم المبادرة الى السبب الذي هو فعل المامور به الا من باب المقدمة ونحن لا نقول بوجوبها فلا يكون المبادرة الى فعل المامور به واجبا شرعيا بل لو قلنا بوجوب المقدمة شرعا لم يثبت المطلوب ايضا اذ غرض الخصم كون الواجب مضيقا شرعيا ومقصودا بالذات لا عرضا ومقصودا بالتبع كما هو لازم المقدمية وان كانت واجبة شرعية فان الواجب الشرعي لا ينافي عدم المقصودية وعرضية المسند اثبات كون المضيق مقصودا بالذات ولا يثبت ذلك بوجوب المقدمة مضافا الى ان الاية لو حملت على ظاهرها لزم مخالفة الاجماع اذ ظاهرها وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة ولا ريب ان المستحبات من اسباب المغفرة ولا يجب بعضها فضلا عن المسارعة اليها ومن اسباب المغفرة الواجبات الموسعة والمندوبات التي توسعها وضيقها كالفرائض اليومية مع ان الاية فلا بد من صرف الاية عن ظاهرها اما بحمل الامر بالمسارعة على الوجوب واخراج الواجبات الموسعة والمندوبات وبدخل الواجبات الفورية والمطلقات او بحمل الامر على الندب واخراج الواجبات الفورية او بحمل الامر على مطلق الطلب المشترك فيكون مقتضى الدليل الخارج بالنسبة الى المندوبات والواجبات الموسعة الندب وبالنسبة الى الواجبات الفورية الوجوب وبالنسبة الى المطلقات جائز الوجهين واصل الفتح لم يتعمل الاتي في مطلق الطلب الجامع مع كل من الوجوب والندب لكن في الاول يلزم تخصيص الاكثر فرارا والثاني ضعيفا لان المستحبات اكثر من الواجبات طرا والواجبات الموسعة اكثر من المضيقات مما لم يثبت توسعتها وضيقها فخروج المضيقين خروج الاكثر **وفي الثاني** يلزم ارتكاب التجوز في صيغة الامر بتخصيص **وفي الثالث** يلزم مجاز مرجوح والحاصل ان في الاول تخصيص على مرحوم وفي الاخر مجاز لا غير وفي المتوسط الامران وعلى الاول يتم استدلال الخصم وعلى الثاني لا يتم وكذا الثالث لان الطلب الذي هو محل النزاع يكون مجازا في الوجهين بالنظر الى اللفظ فنقول في ابطال الاستدلال انه اذا جاء الاحتمال بطل سقط الاستدلال **فان قلت** لا اجمال اذ الاول ارجح من الاخيرين فان في الاخيرين لا بد من ارتكاب المجاز على كل حال بخلاف الاول فالتخصيص الحاصل من الاول مقدم على المجاز في الاخيرين فيتم الاستدلال **قلنا** لا نسلم تقدم تخصيص الاكثر على المجاز سيما الذي قبل انه من المجاز الراجح فلو لم نقل بتقدم المجاز فلا اقل من التساوي الموجب للاجمال **فان قلت** فعلى هذا الاخير لا يتم الا الابطال لا بخلاف المتوسط الجامع للمجاز والتخصيص **قلنا** لا نسلم تقدم ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المرجوح النادر وانكار معه تخصيص مع ان ذلك لا يضر في الاستدلال على الاخيرين **فان قلت** لم تقدم المجاز المستلزم للتخصيص على احتمال الاول **قلنا** لتلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز النادر وانكار معه تخصيص مع ان ذلك لا يضر في العدد استبعاد ذلك على تخصيص الاكثر وقفا الامر انشاء مضافا الى ان مادة المسارعة في الاية الكريمة منافية لهيئتها فان المادة مستلزمة للوسع والهيئة اذ تقتضي ما هو الوجوب مستلزم للضيق فلا بد من التصرف اما في المادة او الهيئة وما يقال من انه يتجه اطلاق المسارعة والامر باعتبار ملاءمة الامر للوسعة والضيق لعموم الامر المطلق لا يلزم عدم شمول الامر بالمسارعة مع كون الواجب الوارد مضيقا بل موسعا من غير التجوز اما في الهيئة بحملها على الندب او في المادة بحملها على الفتح اذ ربت الاول شهرة التجوز فلا يتم الاستدلال **وفيه نظر** لان المستدل يدعي ما هو العود التهيئة كوجوب حججة بين الفور التهيئة عند اثبات التكليف بما انه سارع اليه فلا يعتبر وصلة شبهة انما انه سارع اليه وانكار اثبات الفور العدد في اولى الحمل في الاستدلال صحيح اذ لا يتوهم تجوز في المقام الاول من الاستطاعة انه سارع الى الحج وذلك لاجل وجود التوسعة من جهة الاخر فيتوجه كلام المادة والهيئة اليها فالهيئة تدل على وجوب الاتيان فورا والمادة على التوسعة في الجملة ولو في الاجزاء انما لا تدل على انه لا يمكن خلافه فلا مانع من حمل كل منهما على ظاهرها فالحكم بوجوب المسارعة والتوسعة في الاجزاء بحصل من العمل بظاهرهما الفور العددي المطلوب مضافا في ابطال الاستدلال

ولا هذا جوابها بعد التامل ظاهرة نتايج الافكار

الثاني ان الاية الشريفة تفيد لزوم المبادرة الى اسباب المغفرة وذلك انما يتم اذا كان للمكلف ذنب ولا ذنب له لكونه معصوما او لكونه استغفر وتاب ثم
وجب عليه شيء لا يتوجه اليه الاية اذ لا ذنب حتى يبادر الى سبب المغفرة فلا يتم المراد وهو وجوب المبادرة الى المامور به لكونه على الاطلاق وعلى كل
واحد **فان قلت** اذا ثبت وجوب المبادرة الى سبب المغفرة من حيث هو سبب المغفرة وحيث لا ذنب فالسالبة بانتفاء الموضوع فلا سبب بموجود حتى
حتى يبادر اليه فان المتبادر من السبب الفعلي لا بالقوة اذ كما كل فيمكن خرق الاجماع المركب ثم مضافا الى ان المستدل ان اراد اثبات الوضع بتلك
الاية للفور فلا يثبت اذ غاية اثبات المراد لم يثبت به لان ذلك يتم اذا لم يكن معارض للاية الشريفة والمعارض موجود لان الاوامر المطلقة بصيغها
دالة على التوسعة وظاهرة فيها والاية الشريفة دالة على الضيق وظاهرة فيه فيتعارض الظاهران **ولقائل** ان يقول يرجح التاويل في لفظ الاية
بحمله على الندب او على الواجبات الفورية لانه لفظ واحد والاوامر المطلقات ظواهر عديدة مع ان تلك الظواهر خواص بمورد مثلا والاية الشريفة عامة
واذا كان النسبة عموما وخصوصا مطلقا سلمنا التساوي والتساقط فليسقط الاستدلال ويرجع الى اصالة التوسعة كما مر الا ان يقال الغرض تقديم
الاية الشريفة عند التعارض على تلك المطلقات فلو امر المولى عبده باوامر عديدة ثم قال له مرة واحدة ان في اوامري لا بد من المبادرة والتعجيل لفهم الفور
في كل الاوامر المتقدمة والمتاخرة مضافا الى ان الاية الكريمة يمكن لنا الاستدلال بها على كون الصيغة موضوعة للماهية من حيث هي لا للفور اذ
لو كانت للفور لزم كون الاية للتاكيد والتاسيس اولى منه وهذا الايراد انما يرد على المستدل اذا كان غرضه اثبات الوضع للفور لا اثبات المراد بل يمكن ان
انه لا يرد عليه مطلقا اذ لا دليل على اولوية التاسيس من التاكيد في اثبات الوضع بمثل ذلك هذا كله **مضافا** الى ما قيل من ان المراد
من المسارعة الى المغفرة او سببها هو الفرايض فلا يثبت المطلق الفرايض الصلوة الخمس وهي بالاجماع موسعة فلا يتم الدليل **والثالث وجوه**
الاستدلال بالاية الثانية وهو ان الامر للوجوب والخيرات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيجب الاستباق الى كل خير ولا ريب ان فعل المامور به من
الخيرات وفيه ما يظهر مما مر في الايراد الخامس والسادس والثامن والتاسع ويعلى تلك الاية الشريفة بعض مع امكان ان يقال ان المتبادر من الخيرات
المستحبات فيحمل الاية عليها **الثاني** من الادلة المذكورة ان المامور به في الواجبات المطلقة اما يجب المبادرة اليها فهو المطلوب واما لا يجب فنقول
لا ان المامور به اما ان يكون موقتا الى زمان معين عند الامر والمامور فهو خلاف المفروض والى زمان معين عند الامر فقط فهو اغراء بالجهل
وتكليف بما لا يطاق اذ التوقيت بوقت معين وامر المكلف بعدم التاخير عن ذلك الوقت مع عدم اعلام المكلف اغراء بالجهل وهو قبيح عقلا او لا
يكون موقتا بوقت لا عندهما ولا عند احدهما فهو مستلزم لجواز التاخير الى اخر زمنه الامكان اذ التخصيص بوقت دون وقت تحكم والجواز الى
الى اخر زمنه الامكان يكون قطعا لان التخصيص كلف بعدم تاخير الفعل عن اخر زمنه الامكان والتكليف بعدم تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف
هو اخر زمنه الامكان اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق **وفيه اولا** النقض بالموسعات الثابتة توسعها ما دام العمر كصلوة الايات فان
الدليل جار فيه ولا يمكن ان يقال خرج ما خرج لان العقل لا يقبل التخصيص **وثانيا** انه نختار كونه موقتا بزمان معين عندهما وقولك انه
خلاف المفروض مم لانه لا يجوز التاخير ما دام كونه قطعا او ظانا بالتمكن وما دام عدم حصول الظن على عدم التمكن وما يقال من انه يلزم
عدم القضاء لو ظن البقاء واخر ثم فاجاه الموت وذلك يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يعاقب تاركه فهو مم لا المسلم
من الواجب ان يكون مما يعاقب تاركه في الجملة واما مط فلم يثبت **وثالثا** منع الشق الرابع لان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال
ممكن والقول بان هذا امكان يرفع التكليف في الحال لكنه التزام بوجوب الفور بالعمل بتحصيل البراءة وان لم يثبت كونه للفور لا الاية
اذ جواز التاخير مشروط بمعرفته لا يمكن تلك المعرفة فيصير الامتثال بالمبادرة فيجب الفور **ممنوع** بان جواز التاخير ليس مشروطا
بمعرفة المكلف اخر زمنه الامكان الموقوف على اخر زمنه الامكان هو العلم بجواز التاخير لا نفس جواز التاخير فان الجواز في نفس الامر
يتوقف على العلم بالجواز ممكون بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فعلى هذا يصير حاصل كلامنا انه يجب عليه تاخير الفعل عن اخر زمنه الامكان
ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم وجوب المبادرة بنفسها فلو بادر كان ممتثلا ولو اخر وفعله في ثاني الحال فكذا او فكذا ولو لم
يفعل حتى خرج الوقت اثم فلم يلزم من ذلك فوريته ولا خروج الواجب عن الوجوب **والحاصل** انه يجوز في الواقع التاخير ولا يحصل الامتثال
مطلقا واعتقد بعدم الامكان اذا اخر ولكن لو اخر عن اول زمان الامكان فجاءه الموت لا اثم بالترك وان ظن بقاء الامكان واعتقد ذلك
وظاهرها يلزم من ذلك وجوب المبادرة من باب المقدمة فلم يثبت ان المبادرة مطلوب للشارع من الامر لذاته ولا كون الامر موضوعا
لذلك **والمحصول** ان هذا الدليل انما يتم حيث يجب التاخير لا حيث يجوزه فان عند الجواز يمكن الامتثال بالمبادرة ولا يلزم وجوب
المبادرة وكونها مطلوبة من الامر نعم قد يخرج صورة يجوز الامكان بل فات الامكان وصورة يجوز بالعكس ثم ظهر الامكان فالاجماع
في الصورة الاولى وقع على عدم العقاب في الاخيرة على العقاب وان لم يكن اجماع حكمنا في الصورة الاولى بالاثم في الترك وفي الثانية بعدمه
لو لا كون الظن **ورابعا** انما ذكره انما يصح فيما لم يعلم اخر زمنه الامكان لا اذا علم **وحينئذ** انه يمكن للمستدل اتمام الكلام بالاجماع

الرابع

ثم الحق في الاوامر العرفية ارادة الفور العرفي المختلف بحسب المقامات سعة وضيقا تقييدا او تعددا ولو شك فبناء العرف على التعدد ثم يخ

المركب ولا يمكن انقلابه بطلان التكليف كلية عقلا على ما زعمه الخصم فلا يمكن طرحه بقلب الاجماع **وخامسا** ان هذا الدليل لا يثبت الوضع
لو اريد بالدليل المذكور اثباته **وسادسا** انه ان اريد بهذا الدليل اثبات الفور التهيئي لم يثبت بذلك اذ غاية ما يلزم منه لزوم المبادرة
ولما انه لو لم يحصل الامتثال لولاه به بعد ذلك فلا **الثالث** ان القطع بالاشتغال مقتضيا لتحصيل القطع بالامتثال وهو انما يحصل عند
الاتيان به فورا او فيه مع انه لا يثبت الوضع للفور ولا كون الفور مطلوبا من الشارع بالذات **اولا** ان هذا الدليل فهو لا يهدم من بناء
الصيغة من حيث هي من اللفظ المستلزم بجواز التأخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم الصيغة من حيث هي فلا يعاقب بالتأخير الى ضيق الوقت بما
تمكن والظن ببقائه لفهم العرف حينئذ ما قدم وان فجأه ولم يتمكن من الامتثال بعد ذلك فيما نصا كون الامر للصيغة المستلزمة بجواز التأخير مع كون
العرف عليه يحكم بعدم العقاب للتأخير الى الزمان المذكور وان تركه لفجأة الموت **وثانيا** فان ما يحتمل فيه جواز الاستشغال الا محله
ما اذا كان المأمور به فورا لاحدهما يقتضي طلب الامتثال والاخر مشكوك الحال كالصلوة بلا سورة ومعها واما فيما نحن فيه فالخصم لم يعلم انه اذا
اخر والتي به حصل الامتثال لكن يدعي الاثم في التأخير ويوجب التعجيل لاحتمال الفوات ولم يتعجل القطع بالامتثال لعدم لزوم ما يؤيد
الدعوى نعم نقل القطع بالامتثال لازم التعجيل به هذا اذا كان غرض المستدل اثبات الفور التعيني واما اذا كان مذهبه الفور التهيئي فيأتي
الجواب بنحو عليه جواز التأخير لان لا ترجيح بدوره بين الاحتمالين فنحن ندعي التوسعة من جهتين اذ كان اجماع في البين والا فما الفور التعيني حمله
بالاصلين **الرابع** ان تأخير المأمور به يحتمل الضرر لاحتمال فوات الفرصة وحصول الاثم ودفع الضرر مدة المهمل فكان موهوما لازم
عليه طريقتها اهل العقول ولذا ترى نفسك تجتنب عن شرب ما اخبر صبي بوقوع السم فيه وان لم يفد خبره سوى الوهم مع حكم العقول الفطرية
بذلك **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع ولا المرادية بالذات ولا منع التمسك باحتمال الضرر وان كان موجودا ابدا ولكنه بعد ملاحظة
ما مر من الدليل الاجتهادي في سابق هذا الدليل على توسعة منتفي احتمال الضرر وثانيا منع لزوم التحرز عن كل ضرر يحتمل بل انما الضرر
مظنونا وجب التحرز عنه والا فانما الاحتمال الموهوم والمشكوك مسببا عن امارة كخبر الصبي العقيم ونحوه وجب التحرز عنه والا فلا بل العقل يحكم بقبح
التحرز عن بعض المحتملات الموهومة كالمهدد الحذر من الشديد بل الاحتمال لا اثم في بعض الموارد **الخامس** ان الامر كان مشتملا على اربعة
الفور دائما والتعيين بجهة من جانبين وعند الامر فقط وجواز التكرار الى اخر زمن الامكان والاول مطلوب والثالث خلاف الغرض والثاني
لغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق والرابع مستلزم لفوات الغرض لان اغلب الناس يهلكهم الموت في زمان العقد لعدم التمكن وظنهم
ظنهم اغلبهم بدركهم الموت بعد حصول الشك والظن على العدد المسببين من عروض مرض شديد ونحوه ولا يكون مقدورا لهم بعد ذلك الاتيان
بالواجب الا قليل منهم واما قبل الشك الحاصل من امارة الموت كالمرض الشديد فبقاءه مظنون لهم فلا يجب عليهم التعجيل وبعد كثير منهم
يمكنهم الامتثال بالواجب الا القليل الذي يمكنه الاتيان بالواجب بعد الشك والظن بالموت بل لا يمكنه لكثرة ما ذمته وضيق الوقت عنه
فينجر ذلك الى فوات الواجبات وموت الغرض الشارع الحكيم لا يجوز ما ينافي غرضه لانه قبيح عقلا وغرض الشارع غالبا من الاوامر ليس هو
الذي هو خلاف الاصل في الاوامر بل غالب الاوامر من الامر الحقيقي اعم من تعلق الغرض بالاتيان حقيقة او الغفلة عن الترك ولا يحصل شيء
منهما بعد تجويز التأخير الى اخر زمن الامكان او الى حصول الظن بعد التمكن او الى حصول الشك بعد التمكن للتفريط الذي ذكرنا مفصلا
فما نقول في الموسعة كالزلزلة ونحوها **قلنا** لم يثبت لنا جواز التأخير فيها الى اخر زمن الامكان او الى حصول الظن ونحوه بل هو موسع ولكن يجب على
المكلف عدم التأخير بحيث يعد في العرف متهاونا والا كان مثل هذا التأخير اثما وان ظن بالبقاء **والجواب** ان هذا الدليل مضمونه تام لكن
غاية ما يثبت منه لزوم عدم التهاون من المكلف بمعنى انه يجب عليه الامتثال قبل بلوغ التأخير الى حد التهاون وهذا لا يدعي الفور الذي ينسب
الى الخصم **واذا علمت** بطلان ادلة الخصم **فاعلم** ان صيغة الامر بنفسها لا تقتضي طلب الصيغة للتبادر فلا يفهم من قوله افعل فورا الا
التأسيس لا التأكيد ولا يفهم التناقض والتناقض لو قال افعل موسعا **ثم اعلم** ان الحق في الاوامر العرفية هو ارادة الفور العرفي بحسب حال
المقام من الامر والمأمور به فلو امر بشراء الصندوق لم يكن اثما بتأخير الاسبوع مثلا بخلاف ما لو امره بسقي الماء فانه يحس بالتأخير ولو انا فانه
يفهم نحو من القرينة وهو العطش لانه لا يتفوه عادة بقوله اسقني الا عند الحاجة اليه وهكذا كما علمته بنا الفرق في الموارد والغالب
ان القراين العرفية الخارجة عن اللفظ موجودة في العرف على ارادة الفور بحسب حال المأمور به من شدة الحاجة ونحوها من القرينة الحالية
المقالية **وهل الفور** العرفي نفيه ام نعدي الحق انه يختلف باختلاف المقامات والقراين ويظهر منها اما اذا شك فبناء العرف على
التعدد **ثم اعلم** ان الاوامر المطلقة الشرعية هل تحمل على الفور لاجل اشكال اذ القراين العرفية غير موجودة
من شدة الحاجة وعدمها بالنسبة الى الشارع بل لا حاجة له اصلا فلا يمكن القول بالفور العرفي للقراين العرفية الحاصلة من ملاحظة المقام
فمقتضى ان يقال انما اذا ثبت ان التهاون من الصيغ انفسها نقل الصيغة مقصود لذلك جواز التأخير الى اخر زمن الامكان ما لم يعد المكلف متهاونا

المساوية

الجمعة

وفي الاوامر الشرعية لا يجوز التاخير اذا وصل الى حد التهاون وان ظن بالتمكن لحكم المقدمة العقلية

في الاوامر

التاخير من المتهاون بين للواجب الشرعي فانه اذا وصل التاخير الى مرتبة التهاون حرم وان ظن بالتمكن بعد ذلك كما مر **واما الكلام** بالنسبة الى التفهيمي والتعددي اذا دار الامر بينهما فهو كما مر من تقديم التعددي ان لم يكن اجماع والا فالتوسعة ودليل الاشتراك لفظي وجوابه ظهر مما مر فلاحظ واستخرج **ثم اعلم** ان صاحب المعالم رحمه الله قال اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول الوقت الامكاني فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق **احتج** الاول بان الامر يقتضي كون المامور به فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر فلو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد ثم ساق الكلام الى ان قال والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استندوا اليها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول يتجه له على القول بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليكم الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني فان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى باطلاقه ذلك المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول بحاله والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فيتجه القول بسقوط الوجوب انتهى **وفيه نظر** من وجوه يظهر بالتامل فيما اوردنا ذكره **فاعلم** ان مفاد ادلة الفور مختلف فمنها ما يدل على وضع الامر كالسنة الاولية ومنها ما يدل على ارادة الفور من الامر ان كانت من قرينة الخارج كالدليل الاخير العقلي الذي حكم بلزوم مخالفة الغرض في تجويز التاخير والدليل العقلي المتقدم الذي حكم بلزوم التكليف بما لا يطاق لو جاز التاخير الى اخر ازمنة الامكان ومنها ما يدل على الفور وان لم يكن من الامر كالاوامر وهذا قسمين نقلي شرعي كالايتين وعقلي كدفع الضرر المحتمل واصل الاشتغال ومنهما ما يدل على الفور لكن لا نعلم ان دلالته على الفور هل هو من قبيل القسم الثاني ام من قبيل القسمين الاخيرين كاستعمال متعمل اذا ظهر ذلك فالحكم في القسم الاول من الادلة هو كون المتفاهم منه الفور التفهيمي والتعددي ولا يختص بالاول كما زعمه صاحب المعالم ره لما مر من ان النسبة بين تحقق الامر وتحقق المامور به عموم من وجه والعام لا يدل على الخاص ونحن لو حصلنا بافادة الفور لم يكن لنا تعيين احدهما **واما القسم الثاني** فالقوي فيه الحكم بعد الظن لان الامر يفيد اعلى طلب الماهية من حيث هي المستلزم لجواز التاخير بخصوصه واجزاء اول الامر الالتزامي هو كون الواجب موسعا بخصوصه واخر والدليل العقلي انما نفى احد اللازمين اعني لو سعه بخصوصه ولم يدل على نفي لو سعة اخرى فيبقى هذا المدلول الالتزامي بحاله فيصير الحاصل في ضم اللفظ والعقل ان الماهية مطلوبة من حيث هي حتى اتى بها امتثل لكن يجب المبادرة **فان قلت** نفي احد اللازمين مستلزم لنفي ملزومه ونفي الملزوم مستلزم لنفي اللازم الاخر فنفي احد اللازمين يستلزم نفي الاخر فيرتفع الوسعة بخصوصه واجزاء **قلنا** لا نسلم ما ذكرت نعم المنطوق اذا انتفى المفهوم لان المفهوم من لوازم المنطوق ودلالة المنطوق عليه التزامي وهو تابع بداهة نعم لو دل الدليل على ان المنطوق ليس بمراد سقط المفهوم ايضا لان المفهوم مفهوم من المنطوق وتبعه فاذا انتفى السبب انتفى المسبب **والحاصل** ان نفي المطابقة يستلزم نفي الالتزام بخلاف العكس فما نحن فيه من الاخير فان نفي دلالة الالتزام لا يستلزم عدم نفي المطابقة التي هي الملزوم حتى يستلزم ذلك نفي اللازم الاخر ثم ذلك في الدلائل العقلية منحصر **واما القسم الثالث** فكالقسم الثاني مختارا ودليلا **واما القسم الرابع** فمكان البحث المذكور في القسم الثاني لا يرد فيه ولا يتصور بالنسبة الى هذا القسم ولو في نظر الظم اذ لا تنافي بين مقتضى الدليلين العقليين اعني قاعدة الشغل ودفع الضرر المحتمل وبين كون مراد الامر من الامر التوسعة وخصوصه واجزاء فهما غير متنافيين للدلالة اللفظية والمراد **واما القسم الخامس** المردد بين الثاني والاخير من الادلة كاستعمال ايجاد الفور فوردوا **ففيه** اشكال مقتضى قاعدة اللفظ الفور التفهيمي فان قوله مجملا مبدأ القاعدة ان يثبتوا ان الهيئة ترد على المواد بعد تعلق الفور بالمادة انما كان في الكلام هيئة ومادة كلمة قولك زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب ولا تناقض في الكلام ايهم لان الافضلية التي هي مقتضى الهيئة اعلم انما وردت على مادة ما بعد ما قيد المادة بالفقه في الجزء الاول وكذا الهيئة وردت على المادة بعد تقييدها اي المادة بالطب في الجزء الثاني فلا يلزم كون زيد بها فاضلا ومفضولا على الاطلاق حتى يلزم التناقض فمقتضى تلك القاعدة اللفظية هو تعلق مفاد الهيئة اعني طلب السوق على المادة بعد تعلق الفور على المتعلق على المادة فيصير المعنى اعني السوق المجمل مطلوب بمطلوب فوري تفهيمي ويمكن التقصي عن هذا الاشكال بان المرجع هو العرف ولا حجية في قاعدة اللفظ من حيث هي فلو كان الفهم العرفي طرحنا ما فهمناه فالامر من الرجوع الى العرف فان فهموا التفهيمي فهو المتبع وان فهموا التعدد المطلوب فكذلك وان بقي عند العرف حال اللفظ مجملا فهو متوقف ويرجع الى الاصل في الدوران ولكن الظاهر ان فهم العرف من ذلك اللفظ في الغالب الفور التعددي اذا عرفت ذلك **فاعلم** انه يرد على صاحب المعالم امور **الاول** انه قال تمسكهم بالادلة الدالة على كون نفس الصيغة للفور وهو الاكثر فلا بد من القول بكون الفور تقييديا وانت خبير بان كون الامر دالا على الفور بنفسه كونه



صحنا

لكن في ان القضاء بفرض جديد او بالامر الاول الاصح ان القضاء بفرض جديد في الامر ولا دلالة لمفهوم الزمان ان كان حجة ولو علم حجيته لكن يكفي فهم العرف منه صم الخميس التقييد اي كون الزمان جزء المطلوب والتمسك للقول الثاني بان المتبادر من مثل صم الخميس كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وان المتبادر تعدد المطلوب اي ان الاصل عند الشك في التقييد والتعدد هو الاخير سابع

في ان القضاء بامر جديد

ان الاصل

في ذكر ادلة القضاء بالامر الاول

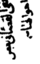
فيقول انما هو يعلم من جهة الثاني انه لو كان الدليل الدال على كون المراد من الامر الفور لا على نفس دلالة الصيغة هو الاتيان اولا وكذا اذا كان موجودا من قبيل الدال على دلالة نفس الصيغة وان حصل من ادلة ارادة الفور ما سوى الاتيان ولا يحصر فيهما كالدليل العقلي الذي ذكر في كتابه انه لو تجاوز التاخير لجاز الى اخر **الثالث** انه لو دل الدليل على اثبات المراد لكان الفور تعدد المطلوب بالامر ان حصر بانه فهم الفور من الخارج لا يستلزم كون الامر تعدد المطلوب اذ يمكن ان فهم الفور من امر اسقني ماء من قرينة العطش لا من اللفظ ومع ذلك الفور فيه تقييد مطلوب فهم الفوري لا يستلزم تعدد الطلب ثم **ضابطة** اختلفوا في انه لو دل الدليل على وجوب شيء في وقت معين فهل يلزم الاتيان به بعد الوقت لو لم يات به المكلف في الوقت وان لم يرد دليل اخر على لزومه فلا بد من التوقف حتى يرد دليل على لزوم الاتيان بعد خروج الوقت ذهب الى كل فريق واما لو ورد دليل اخر على لزوم الاتيان به خارجا او عدم لزومه فهو خارج عن البحث **ومحل الكلام** انما هو في صورة الشك فقيل بان القضاء تابع للاداء وقيل بفرض جديد وقد يتمسك لاثبات القول الاخير بعد خروج الوقت البراءة عن التكليف بالقضاء فيتوقف الى مجيء الدليل الى القضاء وبان المفهوم من قوله صم يوم الخميس عدم الوجوب بعد الوقت ومفهوم الزمان حجة والفرق بين الدليلين انه لو دل دليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان معارضا لظاهر اللفظ على الدليل الاخير دون الاول ويمكن التمسك للقول الاول بوجوه **الاول** ان المفيد للتي منها المؤقتات المطلوب منها نفس الماهية لا بشرط وذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد كما لو قال لعبده خذ الكوز واجعل فيه ماء فلو لم يوجد غير هذا الكوز من الظروف المتعارفة امتثل ايضا والاوامر الشرعية كذلك للتبادر **الثاني** ان الاوامر المفيدة بالاوقات الخاصة المتبادر منها تعدد المطلوب فلازمه الاتيان بالماهية وان خرج الوقت وعصى بالتاخير عنه **الثالث** انا لا نعلم ان التكليف مقيد وتعدد فعند الشك في بقاء الامر يستصحب بقاء الامر **الرابع** انه لو سلمنا انه ليس متعددا وان المطلوب واحد لكن لا نعلم ان ذلك التكليف تقييدي لان ذكر الوقت من باب تعيين احد الافراد فعلى الاول المطلوب هو الماهية منضمة الى الوقت وعلى الاخير ليس الوقت جزء المطلوب بل لا بد من الاتيان في اي وقت كان فعند الشك في بقاء الامر بعد الوقت يستصحب الامر **الخامس** سلمنا انه تقييد ولكن انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد وانتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام كما ان فقد الانسان لا يستلزم فقد الحيوان اذ مع الوقت الخاص لا يستلزم بقاء الامر بالماهية **السادس** انا سلمنا انه تقييد ولكن لا نعلم ان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام الا فان كان الاول انتفى الامر وان كان الثاني بقي الامر فعند الشك في البقاء يستصحب **السابع** قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **الثامن** الاستقراء لان اغلب المؤقتات يعتد الامر بها بعد مضي الوقت ايضا ويلحق المشكوك بالغالب **المختار** ان القضاء بامر جديد لما مر في اخر الضابطة السابقة من ان قاعدة اللفظية المطابقة فيما نحن فيه لفهم العرف فان من صم الخميس مثلا يرد على الماهية بعد تقييدها بالقيود المذكورة في الكلام ولازم ذلك كون الامر تقييديا وفهم العرف بطابقه ثم نعم لو علمنا ان تكون المصلحة المقصودة في الماهية وحدها وان خصوص الوقت مطلوب اخر ومن باب ذكر احد الافراد حكمنا بتعدد المطلوب لفهم العرف ذلك ح وعند اعتبار القيد النعت فقدانها المطلوب المعينة مطلقا حكمنا بتعدد المطلوب وفيما شككنا فعند القرائن اتبعنا ظاهر اللفظ المفيد لكون الوقت جزء المطلوب فيكون تقييديا ودعوى التبادر لا ندعي ان العرف يفهم عدم وجوب الصوم بعد الوقت حتى يعارض الدليل الوارد على الوجوب بعد الوقت كما يقتضيه القائل بحجية مفهوم الزمان لانا نقول بحجيته بل ندعي ان المتبادر من اللفظ هو كون الوقت جزءا من هذا الطلب المستفاد من هذا الخطاب بعد خروج الوقت فلو ثبت دليل على وجوب الماهية بعد الوقت لم يكن معارضا مع الخطاب الاول لسكوته عن حكم ما بعد الوقت اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الدليل الاول على تبعية القضاء للاداء فاسد اولا لما ان المتبادر من اللفظ التقييد الذكر من باب احد الافراد وثانيا بانا لو تنزلنا عن دعوى كونه تقييدا نقول ان العرف المطبوع علامة على ان في التاخير اثما وهذا يكشف عن عدم كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وافضلها بل لا بد اما ان يكون تقييديا او تعدد المطلوب وثالثا بانه منافي اجماعهم على حصول الاثم بالتاخير **وكذا الثاني** اولا بان المتبادر هو التقييد المطلق كما قلنا **وثانيا** بانه يكون العقل على ذلك على فهم تعدد المطلوب اداء في الوقت وخارجه لا قضاء لان الامر بالماهية على هذا مطلق غير موقت بوقت وغاية ما في الباب ان المكلف وانما الفاهم وقت الامر الاخر كالامر الفوري المتأخرة من اول وقتها كالحج فلا يبقى للنفس بعد وقت لا مكان انفصالها عن الاداء بتوجيه الدليل الاول بانه لا ان يقول الخصم لا اشكال في الاستصحاب وان اشتبه بعض على تميزها وقت بوقت لا كان قضاء بعد بخلاف ما اذا امر فيه مطلق التعجيل من غير تعيين وقت فلا ارتباط فيه الاداء على بدل الثالث **والثالث** فاسد لما بينا بالتبادر التقييد ولا شك الثاني فذلك وثانيا بان الاستصحاب على فرض الشك لا يجري لان المستصحب هو الامر التقييدي بعد نقص وحمل الامر المطلق بالماهية من حيث هو فهو مشكوك **وكذا الرابع** لان الشك غير موجود بعد ما ذكرنا من كون الامر تقييديا وسلمنا كون ذكر الوقت من باب الفور مع في التاخير اثما بالوفق ثم لو كان ذلك مشكوكا يجري الاستصحاب لان الامر منافيا

او ان الاصل مع الشك في كون الوقت جزء او قيدا هو الاخير او بان انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد او يحكم بالاصل مع الشك حينئذ او بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور او بالاستقراء بين القضاء نعم يمكن ان يبقى بناء ورود الامر بعضا في بعض الاحوال لم يرد على عدم قضائه اصلا ان العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب فيسرى الى صورة الشك من افراد هذا القسم نتائج

والاكثر وكذا **الخامس** لان المراد انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذي هو في ضمنه هذا الاخص فهو مسلم وان كان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذي هو موجود في ضمن هذا الاخص فهو بديهي البطلان فان انتفاء الانسان مستلزم لانتفاء الحيوان في ضمن الانسان وما نحن فيه من هذا القبيل فان الماموربه هو العام الموجود في ضمن القيد المخصوص منتفي المقيد بانتفاء القيد فلا يمكن ان يقال لا اعلم ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وانا اشك فيه فنستصحبه لانه لا شك حتى نستصحب حين الشك لان المستصحب ان كان هو العام في ضمن الخاص المامور به فقد انتفى قطعا وان كان مطلق العام في ضمن غير ذلك القيد فهو لاول كان مشكوكا ومن لا تظهر فساد **السادس** وان الشك فيه ممنوع وبعد التسليم الاستصحاب غير حجة وكذا **السابع** فاسد لان قوله الميسور لا يسقط بالمعسور لا ينصرف الى المركبات الاعتبارية التي نحن فيها بل ينصرف الى المركبات الخارجية العرفية كالصلوة او الى العمومات كما اشهد من مضى الان الوقت اذا خرج لم يمكن الاتيان بشيء من جزئي المامور به المقيد بالوقت كما عرفت ان المفروض ان الخاص قد انتفى وان العام الموجود في ضمنه انتفى بانتفائه فقد عسر المامور به بكل اجزائه ولم يبق ميسور اصلا ولا يدرك شيء من اجزائه واما العام في ضمن غير هذا الخاص فلم يعلم تعلق الامر به اولا اصلا ولا يمكن حمل الرواية على انها انه ان يكون ظاهرها انه لا يسقط اذا السقوط وعدمه فرع الثبوت اولا والتكليف بالعام المطلق لم يثبت بل هو مشكوك اولا وخلافه متيقن ولا فرق فيما ذكر من الجواب بين حمل الخبر على الانشاء بمعنى انه يلزم على المكلف عند تعذر المعسور الميسور وقلنا انه خبر معنى كما هو خبر لفظا او ضمرنا لفظ الحكم حذرا من لزوم الكذب فيصير المعنى انه لا يسقط حكم الميسور لسقوط حكم المعسور هذا الجواب يجري في الخبرين الاخرين ايضا واما تمسكهم بالاستقراء فقد يقال انه لو تم لكان دليلا على لزوم القضاء ويكون حينئذ انا الكلام انما هو في بقاء الفرض الاول وعدمه ويجري هذا الجواب في التمسك بالاخبار المتقدمة ايضا ولكن هذا الجواب وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يثمر اذ الثمرة في النزاع انما تظهر عند الشك في وجوب القضاء واذا لم يرد دليل خاص على احد الطرفين والاخبار والاستقراء لو تما دلا على مطلوب الخصم وهو وجوب القضاء عند الشك وعدم الحاجة الى الدليل الخاص على وجوبه فيبطل ثمرة **القول** بالفرض الجديد في الحكم بعدم القضاء الا اذا ورد عليه دليل خاص فالجواب المعتمد عن الاستقراء اما نفي وجود الغلبة والاستقراء واما نفي اعتبارها على فرض وجوده لكن الاخير لا يمكننا لانا نقول باعتباره من حيث هو نعم لو قال احد يكون القضاء بفرض جديد بالمفهوم لو تم امكنه منع اعتبار الاستقراء لكونه معارضا مع اقوى منه هو مفهوم الزمان لكن نحن لما لم نقل بحجية مفهوم الزمان ونفينا الوجوب بعد الوقت بالاصل فلا مفر لنا من العمل بالاستقراء بعد فرض وجوده لانه مقدم على الاصل فانحصر طريقنا في منع وجود الاستقراء وان الغلبة المفيدة للظن **فنقول** لا غلبة في المقام نفيد بها بحيث يفيد الظن الا ان يقال ان الظاهر من الاوامر الموقتة وان كان هو التقييد لكن بعد ورود الامر بالقضاء بعد خروج الوقت في بعض الاحيان الكاشف عن كون الامر الاول على تعدد الاول ...

بحملة الامر الاول على تعدد الامر بالقضاء انما هو لئلا يلزم الامر الاول يحيث لو اتى المكلف به في الوقت لم يات الامر به ثانيا لان الامر به ثانيا لو استقر وفرض جديد بلا دخل له بالامر الاول فيفهم العرف من الامر بالقضاء ان الامر كان تعدد المطلوب ويكشف عن كون المصلحة في الامر الاول مطلوبة من جهتين وكان خصوص الوقت مصلحة زائدة فلو قال صم الخميس ثم قال بعد ذلك يوم الخميس فاقضه في يوم الجمعة صم يوم الاخر اذا تركت او نسيت صوم يوم الخميس يفهم العبد ان المطلوب في صم الخميس كان هو الصوم من حيث هو وان الوقت كان مطلوبا اخر وان كان الظاهر من هذا الكلام قبل ورود القضاء هو التقييد لتعدد المطلوب لكن هذا بعضه وقرينة كاشفة عن ارادة تعدد المطلوب بالنسبة الى سائر الاحوال ترك صوم يوم الخميس بتذكر كر جرا وللنوم او للاغماء او السكر او غيرها فيفهم في مجرى الامر بالقضاء في حالة واحدة وهي النسيان كون الامر بتعدد المطلوب بالنسبة الى جميع الاحوال وان امكن عقلا كون الامر بالنسبة الى بعض الاحوال تقييدا وبالنسبة الى بعض الاخر تعددا **فنقول** ح ان اكثر الموقتات كالفرائض اليومية والصوم قد ورد الدليل على قضائها بعد الوقت في حالة واحدة فيكشف العرف عن كون الامر الاول من تلك الموقتات تعدد المطلوب بالنسبة الى كل احوال تلك الموقتات المحكم بان الامر بقضائها في شيء من الحالات بالاستقراء فيحكم بكون كل الموقتات تعدد المطلوب الى ان يثبت خلافه والفرق بين هذا الاستقراء وسابقه انه لم يتعد بالاستقراء هنا الى الموقتات القليلة التي لم يات الامر بقضائها في شيء من الحالات وفي الاستقراء السابق تعدينا بالاستقراء الى تلك الموقتات القليلة والى سائر حالات الموقتات الاخر التي ورد الامر بالقضاء فيها في بعضها الاتهاد في بعض ولما نقول ان نمنع الاستقراء السابق بان سائر الاحوال التي لم يرد فيه الامر بالقضاء في الموقتات الكثيرة وفي الاوامر القليلة التي لم يرد فيها الامر بالقضاء اصلا لو لم يكن اكثر من الاحوال التي ورد الامر بالقضاء فيها الامر في الموقتات الكثيرة لم يكن اقل فكيف يتمسك بالاستقراء بخلاف الاستقراء الاخير فانا نجعل فيه كون الموقتات الكثيرة بكل احوالها تعدد المطلوب لفهم العرف او نعديها بالاستقراء الى الموقتات القليلة في الاستقراء الثاني ثم الا ان يجاب عنه بان هذا صحيح لو لم يكن لفهم العرف معارض في بعض الموقتات الامر بالقضاء في بعض احوالها الاخر فكما ان اهل العرف يفهم التعدد في الحالة التي امر بقضائها كذا يفهمون التقييد من الحالة التي ورد الدليل على عدم قضائها فيتعارضان فيبقى الاخر من الحالات مشكوكا ايهم فيتوقف حتى يجيء فرض جديد فيجري ورود الامر بالقضاء في اكثر الموقتات لا يتم المطلوب وان صح فهم العرف واما الحكم بالتعدد في صورة جاء فيه الامر بالقضاء

بعض في الاحوال



اصل في مقدمة الواجب هل الامر بالشيء على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات مطلقا ام لا مطلقا ام يقتضي في السبب خاصة ام في الشرط الشرعي خاصة ام الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وجوه اعلم ان الواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء يعرض مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء يعرض مقيد ومشروط ثم ان لم يكن الامر به من جهة الاه بغيره مقتضي تابع

في مقدمة الواجب

في بعض الاحوال الاخر فهو معارض بصورة نفي القضاء فيهما في بعض الاحوال لعلم بان امر بقضا ولو في بعض الاحوال فالمحقق ان يكون امر الموقت اما لم يجي فيه نظم لا على القضاء ولو في بعض الاحوال ولا على عدمه كلية واما ان يجاد دليل على القضاء في بعض الاحوال وعلى نفيه في بعض الاحوال او جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال ولم يجي دليل لا على نفيه في بعض الاحوال الاخر واما عكس ذلك فان كان القسم الاول توقف عند انتفاء الكل يجي فرض جديد كما مر من ان المتبادر التقييد السليم عن المعارض وان كان القسم الثاني توقفنا ايضا في محل لم يرد دليل على احد الطرفين الى ان يجي فرض جديد لتعارضهما وتساقطهما بقي التقييد في الامر سليما عن المعارض واما القسم الرابع فيحكم بالوقف الى ان يجي فرض جديد بطريق ولي واما القسم الثالث فيحكم بالامر الاول لفهم العرف فلنسبة من القضوء يحكم بالفرض الجديد وفي واحد منهما بالفرض الاول ولم يثبت الاستقراء هذا تلو لم يكن اجماع في البين على عدم الفرق بين الصور والحق بهم وعدمه **ضابطة** هل الامر بالشيء على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات ام لا وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تقسيم الواجب الى تقسيمات المرتبطة فاعلم ان الواجب ينقسم تارة الى المطلق والمقيد وقد يسمى الاخير بالمشروط فالواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء مقيد فالمراد من الشيء المنفي الواقع في تعريف المطلق العموم اذ ليس في الخارج واجب لا يتوقف وجوبه على وجود شيء من الاشياء اذ لا اقل من توقفه بالبلوغ والعقل والتمكن فلا واجب يكون مطلقا من كل جهة ولا مقيدا من كل جهة وانما الاطلاق والتقييد بالنسبة الى مقدمة لا يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التي يتوقف وجوبه على وجودها مقيد فالمراد بالشيء في التعريف هو الشيء المفروض والموجود الذي لا يتوقف وجوب الواجب على وجوده وقد يعرف المطلق بانه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمقيد بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **وفيه** ان الاول مخدوش طردا لدخول الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية وعكسا بما لا يتوقف عليه الواجب وجودا وعدما كالصلوة بالنسبة الى حركة الاصبع فيها **والثاني** مخدوش عكسا بخروج الواجب المقيد المذكور الى الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية مع كون الواجب بالنسبة اليها مقيدا اتفاقا **بيان** ذلك ان الاستطاعة الشرعية ليست مقدمة لوجود الحج مع انها مقدمة لوجوبه فيصدق على الحج انه مما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده نعم يتوقف على الامكان العقلي الحاصل بغير الاستطاعة ايضا لا على الاستطاعة الشرعية لان الاستطاعة بمعنى لعلية لوجود الحج كالمحاج منفكا فوجوب الحج لا يتوقف على ما يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة العقلية بل يتوقف على شيء آخر لا يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة الشرعية فيصدق عليه انه يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه وجوده بل يتوقف على الاستطاعة الشرعية التي لا يتوقف عليها وجوده فلا يطرد تعريف المطلق لدخول الحج الواجب فيه مع كونه مقيدا قطعا فظهر عدم انعكاس تعريف المقيد المطلق واما عدم انعكاس تعريف المطلق بالنسبة الى حركة الاصبع فلانه لا يصدق على الصلوة بالنسبة الى الحركة المذكورة انها لا يتوقف وجوبها على ما يتوقف عليه وجودها مع انه واجب مطلق بالنسبة اليها **ووجهه** عدم الصدق عدم كون حركة الاصبع في الصلوة موقوفا عليها الصلوة لا وجودا ولا عدما ولا وجوبا الا ان التعريف يصدق عليها بطريق السالبة بانتفاء الموضوع مجاز لا يصار اليه في التعاريف الا بالقرينة او يقال ان الكلام في تقسيم الواجب الى المطلق والمقيد وحركة الاصبع ليست مقدمة **فان قلت** النقض بالحج فاسد اذ الاستطاعة الشرعية مقدمة لوجود الواجب من الحج فوجود الحج يتوقف عليها فلا يصدق عليها تعريف المطلق لان الحج الواجب يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **قلنا** المقدمة اما مقدمة للوجود صرفة كالطهارة للصلوة فان الصلوة يجب وجوبها لان المراد من مقدمة الوجود ما يعم مقدمة الوجوب سواء كان لوجود العبادة او لصحتها او للعلم بها واما مقدمة الوجوب صرفة كالاستطاعة الشرعية للحج فان وجوب الحج لا يتوقف عليها فان وجود ذات الحج لا يتوقف عليها ولا صحته يتوقف عليها ولا وجود العلم يتوقف عليها بل وجود وجوب الحج يتوقف عليها فهي سبب وعلة للوجوب ليس الا واما مقدمة لهما كالامكان العقلي للعبادة ثم نقول ان قولهم في تعريف المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكذا في المقيد ان اريد بما يتوقف عليه وجوده ما يتوقف عليه وجود الموجود كالاستطاعة للحج الواجب فهو باطل اذ يصير المعنى ح المطلق ما لا يتوقف وجوده ووجوبه على ما يتوقف وجوده فانه كالبديهي وفي المقيد يصير اظهار البديهي فلا بد ان يكون المراد احد الامرين اعني ما يتوقف عليه ذات الواجب او يتوقف عليها ذات الموصوفة بالصفة التي هي الوجوب وايا ما كان لا يتم دفع النقض لخروج الاستطاعة بالنسبة الى الحج عن القسمين في تمثال الاول الطهارة وتمثال الثاني الامكان **وينقسم** تارة الى النفسي وهو ما لا يكون الامر به من جهة الامر بغيره بحيث لو لم يرد الامر بالاول لم يؤمر به ايضا والى الغيري وهو ما يقابله وانما قيدنا التعريف في الاول بكون الامر فيه لا من جهة الامر بالغير لئلا يتوهم ان الواجب النفسي ما يكون الغرض من الامر به مونته لا لاجل تحصيل الغير فكان الامر به مقصودا بالذات ومطلوبا في نفسه لا لاجل الوصول الى شيء آخر ولما الواجب الغيري فهو كالوضوء فان الامر به لاجل الامر بالصلوة وان قيل بوجوبه نفسا ايضا فان المشهور انه واجب غيري لا غير وقيل بكونه نفسيا وغيريا معا واما القول بالنفسية فقط فلم يذهب اليه احد **والثمرة** في كونه نفسيا ايضا ان القائل بكونه نفسيا يقول بحصول الوضوء بمجرده في المستحب

في تقسيم الواجب

في تقسيم الواجب

في معنى الواجب

من الحاضر وان لم يجب بعد لكنه يتعقبه زمان وجوب الغير فلو دخل وقت الصلاة وجب الوضوء نفسيا ايضا ويترتب الثمرة واما القائل بالغيرية فقط
فلا يوجب الوضوء بمجرد ظن بان السبب بل الشيء طال في وجوبه عند دخول الوقت وبعض من قال بالغيرية فقط يقول بوجوبه ايضا بمجرد ظن بان السبب
لان الوجوب الغيري لا يستلزم كون الوجوب بعد وجوب الغير وان لم نقل بذلك تنبه الا ترى ان الواجب المضيق لا بد من اتيان بعض مقدماته قبل
الوقت كغسل الجنابة للصوم فانه غيري ويجب تقديمه على دخول الوقت واذا لم يكن الغيرية منافية للتقدم وجوبا من حيث الزمان فالوضوء واجب
غيري يجب بمجرد عروض الحدث كاطلاق الامر به ظاهرا بسببه من دون تقييد بدخول الوقت وهل الواجب الغيري بالمعنى الاول داخل في الواجب المشروط
الاول اذ الواجب المقيد والمشروط ما تقيد وجوبه بشيء وهذا داخل فيه بالمعنيين والقولين اذ وجوب الغير مشروط بوجود الغير فلا رتبة
وان لم يكن زمانا فكل غيري مشروط والنسبة بين الواجب النفسي والغيري عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء على القول الذي حكيناه ومادة
الافتراق الصلوة والوضوء على القول المشهور **وينقسم** تارة الى التعبدي وهو ما امر به لاجل الاطاعة والانقياد كالصلوة والى التوصلي وهو
ما وجب لاجل التوصل الى غيره وان كان ذلك الغير عبادة تعبدية والواجب نفسيا بل وان لم يكن المامور به محبوبا واما في الغيري فيشترط فيه
ان يكون فعل الواجب محبوبية كالوضوء ونحوه بخلاف التوصلي مثاله كالتطهير عن الخبث فانه ليس الغرض منه الا الوصول الى الغير ولذا يجوز
باي نحو اتفق حتى لو فعله غير المكلف على الوجه المحرم او من غير شعور وتفطن او من غير قصد القربة وقد يكون شيء واحد تعبديا وتوصليا
من جهتين كسقي الولي المامور به فانه لو اتى به الغير بل المامور سقط عنه لكون الغرض تسكين العطش وقد حصل فهو من تلك الجهة توصلي لكن لو باشره المامور
لزمه الاتيان بقصد امتثال امر المولى فلو اتى به لاجل داع اخر وعلم به المولى لذمه وان سقط عنه التكليف بهذا النحو من الاتيان ايضا لكنه معاقب
على ترك قصد القربة فظهر ان النسبة بين التعبدي والتوصلي عموم من وجه مادة الاجتماع ما ذكره ومادتا الافتراق واضحتان واما النسبة بين الواجب
النفسي والتعبدي فكذلك لصدقهما على الصلوة وصدق الاول فقط على السقي المامور به اذا صرح المولى بعدم وجوب قصد القربة فانه نفسي اذ ليس الامر به
لاجل الامر بغيره وليس تعبديا بالفرض وصدق الثاني فقط على الوضوء على القول المشهور لاشتراط صحته بالقربة وارتباط حسنه بجهة التوصل فيه
بجهة التعبد والنسبة بين الواجب النفسي والتوصلي كالسابق لصدقهما على السقي المامور به اذا اريد به الجهتان كما عرفت فان الامر توصلي ونفسي ومادتا
الافتراق الصلوة وغسل الثوب وبين الغيري والتعبدي عموم من وجه لصدقهما على الوضوء لكون الامر به مسببا عن الامر بالصلوة ويلزم فيه قصد القربة
وصدق الاول فقط على غسل الثوب ان فرضنا كونه محبوبا ولو في الجملة لعدم لزوم قصد القربة فيه وصدق الثاني فقط على الصلوة وبين الغيري
والتوصلي عموم مطلق اذ كلما كان غيريا ففيه جهة توصلية لا محالة فكل غيري توصلي وقد يكون الواجب توصليا لا غيريا كغسل الثوب اذا فرض
خلوه عن المحبوبية وكالسقي فانه تعبدي من جهة توصلي من اخرى كما عرفت **وينقسم** تارة الى الاصلي وهو ما تعلق به الامر والخطاب اصالة كالصلوة
والى التبعي وهو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء اخر فهم هذا بعد ملاحظة ذلك الامر مع العقل كوجوب المقدمة المستفاد خطابه
تبعا من خطاب ذي المقدمة بضميمة العقل بناء على عدم كون وجوب المقدمة اصليا بحيث تعلق الخطاب بها اصلا وفهم من اللفظ التزاما تبعا او من العقل
المستقل من دون خطاب ذي المقدمة وقد يجتمع الجهتان من واحد كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب بنفسه في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب
تبعي من جهة تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة منها بل هو واجب غيري ايضا فلا مانع من اجتماع الجهتين وظهر بما ذكرنا ان النسبة بين القسمين عموم من وجه
لصدقهما على الوضوء وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على المقدمة التي لم يتعلق بها خطاب اصلي اصلا **والنسبة** بين التعبدي والاصلي
عموم مطلق فان كل تعبدي اصلي ولا عكس كغسل الثوب وبين التوصلي والاصلي عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء والغسل والافتراق من جانب الاصلي مقدمة
الواجب الغير المتعلق بها الخطاب اصلا التي هي توصلية صرفة وهذا المثال بناء على ما مر من عدم وجوب المقدمة اصالة ومن جانب التوصلي الصلوة وبين
النفسي والاصلي عموم مطلق فكل نفسي اصلي ولا عكس كغسل الثوب للوضوء وبين الغيري والاصلي كذلك فكل غيري اصلي ولا عكس كالصلوة وبين النفسي و
التبعي عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء على القول بانه نفسي بضميمة القول بعدم وجوب مقدمة الواجب اصالة وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على
مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيري والتبعي عموم من وجه يتصادقان في الوضوء ويصدق الاول فقط على مقدمة الواجب ان قلنا بوجوب
المقدمة اصالة وفرضنا المحبوبية والثاني فقط على مقدمة الواجب التي لم يؤمر بها اصالة اذا قلنا بعدم وجوب المقدمة اصالة لا لفظا ولا عقلا وبين
التعبدي والتبعي عموم من وجه يجتمعان في الوضوء بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث انها مقدمة الا تبعا والاول فقط كالصلوة والثاني فقط كمقدمة
الواجب التي لم يؤمر بها اصلا مع قولنا بعدم وجوب المقدمة الا تبعا وبين التوصلي والتبعي عموم مطلق فكل تبعي توصلي وان كان فيه جهة اخرى من التعبدية والتوصلية
كالوضوء فانه واجب تعبدي وتوصلي وتبعي بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث هي الا تبعا اما جهة التعبد فلاشتراط القربة فيه واما التوصلية
فواضحة واما التبعية فلان الصلوة المستلزمة للامر به تبعا وان قلنا بوجوب المقدمة اصالة انتفت جهة التبعية واما التوصلية فعلى كالوضوء على القول
بوجوب المقدمة وطلبه باستخراج سائر النسب **وينقسم** تارة الى الشرطي وغيره وقد يتوهم ان هذا الاصطلاح مستحدث من متأخري المتأخرين وليس

المشروط

بل هو داخل فيه

او فعله المكلف

في بيان النسبة بين الواجبات

في تقسيم الواجب

وقد يقسم ايضا الى الشرطي وغيره وفي تفسيره وجهان وعليك بملاحظة الكتب

نتايج

مقدمة واجب

كل فقد حكي عن الشهيد الثاني وصاحب المدارك تسميته بعض الواجبات بالشرطي فليس من مستحدثات متاخري المتاخرين ولكن في تحقيق المراد منه نوع اشكال ولنفصل بعض الامثلة ثم نحقق الكلام فيه **فاعلم** انهم اختلفوا في انفعال البئر بملاقاة النجاسة بعد اتفاقهم على انفعالها بالتغيير فقيل بالعدم واستحباب النزح وقيل بالانفعال ولزوم النزح عند الاستعمال وعن الشيخ انه لا ينفعل ويجب النزح تعبدا للامر به ولكنه شرط جواز الاستعمال فلو استعمله قبل النزح اثم اذا كان الاستعمال عمدا ولا شيء عليه لو سهوا وصلوته صحيحة على التقديرين ومقصوده لا جواز الاستعمال بالنزح لا انه النزح وان لم يرد الاستعمال فلو وصل الى البئر بغير استعماله لم يكن شيء عليه تماما لكن عند ارادة الاستعمال لا بد من النزح فيكون النزح اذن واجبا شرطيا والبقية قالوا الوضوء واجب شرطي للصلوة المندوبة بالنسبة الى الاذن والاقامة **واورد** عليهم بان المشروط اذا لم يكن واجبا فكيف يكون شرطه واجبا واجيب بان الوضوء ليس واجبا لكن جواز فعل المشروط مشروط بالوضوء فاذا لم يتوضأ لم يجز عليه فعل المشروط فالعقاب انما هو على فعل الحرام لا لترك الواجب الذي هو الوضوء اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان المتصور امران احدهما كون الواجب الشرطي كالوضوء والنزح واجبا وكان العقاب على تركهما لا على استعمال الماء او فعل الصلوة مستحبة والاذان وثانيهما ان يكون الوضوء والنزح شرطين لجواز المذكورات لا واجبين بمعنى ان العقاب لفعل الحرام وهو فعل مشروط بدون شرطه كما **ومرجع** الامرين الى ان الوضوء والنزح هل هما واجبان شرطيان بارادة الفعل الذي هو استعمال الماء مثلا والصلوة المندوبة وهما واجبين اصلا بل شرطان لجواز الفعل الاخراجي الاستعمال مثلا فانه يحرم بدون الشرط **وتظهر الثمرة** فيما لو توضأ او غسل مثلا ثوبا البئر الملاقي للنجاسة قبل النزح وقلنا بوجوب النزح وبعدم الانفعال فان كان المراد المعنى الاول كان الوضوء صحيحا لانه انما ترك الواجب وهو النزح واثم من جهته والوضوء فاسد وان كان المراد الثاني فسد الوضوء والغسل لكونهما حراما والنهي مفسد للعبادة فهل مرادهم من الواجب الشرطي اي المعنيين يظهر من لفظ الواجب المعنى الاول لان المتبادر من الواجب كون العقاب على نفس الترك فالوضوء ان كان واجبا شرطيا للصلوة المندوبة فلازمه ان العقاب على ترك الوضوء لا على فعل المشروط معنى الواجب الشرطي ان الترك واجب عند وجود شرطه كالنزح عند ارادة الاستعمال والوضوء عند ارادة الصلوة المستحبة وعلى هذا يكون من اقسام الواجب المشروط **وظهر** من لفظ الشرطي المعنى الثاني فانه على الاول لا بد من حمله على المشروط والقول بان الترك وجب شرطا واما على الثاني فيبقى على حاله اذ المعنى ان الواجب شرطي اي هو شرط للغير فالوضوء واجب شرطي اي شرط لحصول الغير وهو جواز الصلوة النافلة ومكث والظاهر من بعض العبائر ايضا ارادة الاخير واذا ظهر الواجب الشرعي ظهر ما يقابله بمعناه فتفطن **اما المقدمة الثانية** اعلم انه اذا دار الامر في الواجب بين الاطلاق والتقييد فالاصل فيه بالنسبة الى الموارد المشكوكة هو الاطلاق والتقييد قد يلاحظان بالنسبة الى الوجوب بان لا نعلم ان وجوب الصلوة مطلق ام مقيد بوصول الوقت الفلاني وقد بالنسبة الى الواجب بان لا نعلم ان وجود الصلوة الواجبة وصحتها مشروط بالطهارة ام لا مع القطع بان اطلاق الوجوب بالنسبة اليها فالشك تارة في اطلاق الواجب وتقييده لا في اطلاق الوجوب وتقييده وهو ان يكون الشك في الواجب مشكوك الاطلاق وجوبه وتقييد وجوبه واجبا نفسيا كالحج المعلوم نفسه واصل وجوبه بالاجماع مثلا مع ان الشك في ان وجوبه مقيد بحيث يرجع على الكفاية ام يكفي استطاعة الزاد والراحلة ثم ان الحج واجب على المستطيع بغير المرجوع على الكفاية ام ليس بواجب عليه بعد القطع بوجوبه على المستطيع بحول الرجوع على الكفاية فالشك في اطلاق وجوب الواجب النفسي الثابت وجوبه بالدليل اللبي وتقييده واما ان يكون الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييده واجبا غيريا كما لو قلنا بوجوب تقليد الاعلم في الجملة لا لاجل الامر الشرعي بل هو واجب نفسي وهو تحصيل الاحكام الشرعية مطلقا وشككنا في ان وجوب تقليد الاعلم الذي هو واجب غيري ثابت وجوبه بالدليل اللبي فما هو مقيد بصورة الاطلاع على الاعلم فلو لم يطلع لم يجب عليه الفحص وحال تقليده غيره ام هو بالنسبة الى الاطلاع وعدمه مطلق يجب عليه الفحص فالشك في اطلاق وجوب الواجب لغيره الذي هو تقليد الاعلم الثابت وجوبه بالدليل اللبي يعني لم يكن الامر فيهما الا ان الدليل على ذلك بعنوان المقدمة ما العقل او اللبي اذ عرفت ذلك **فاعلم** ان الاصل في **الصورة الاولى** التقييد لاصالة البراءة وجوع الشك في التكليف بالنسبة الى المستطيع الراجع بغير كفاية **وفي الصورة الثانية** الاصل التقييد لا الوجوب الغيري بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لان الامر لا يسقط بالتقليد مقدمة وهو تحصيل الاحكام يقتضي عدم اشتراط الاعلم الاطلاع عليه فرد او انما قيدنا الاطلاق بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لانها الفرد المتيقن من الدليل اللبي الموجب لشرطية الاعلم واما في صورة عدم الاطلاع عليه فالدليل اللبي غير موجود بالفرض اطلاق الدليل اللفظي الدال على وجوب تحصيل الاحكام سالم عن المعارض فيقتضي اشتراط الاعلمية منه اي كثرة التقييد **وفي الصورة الثالثة** كون الاطلاق للفظ الاستعمال الذي هو اطلاق اللفظ ... وجوب الواجب الغيري مع التقييد بصورة الاطلاع بالاعلم مثلا الاصل الاستصحاب عن المعارض لكون كل من الدليل المقيد لبيا ولو شككنا في ظاهر الشرع بين كون الواجب نفسيا ام غيريا فهل الاصل النفسية الغيرية فيكون كالشك في الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الوجوب الثابت بالدليل اللبي مع الشك في الواجب غيري ام نفسي كما لو علم وجوب الطهارة للجنب ولم نعلم ان وجوبها نفسي او غيري مسبب من الامر بالصلوة وشككنا في ذلك الى ان حصل بالشك

في بيان النهي

في تأسيس الاصل

واما اذا قلنا بالانفعال لم يصح الصلوة معاد سهواء

مقدماته

التقليد به

ودفع المقدمة

في مقدمة الواجب

بالنسبة الى الما وعدمه لم يقيد بصوت وجد الماء من غير تخصيص تحقق ان يق ان الدليل الدال على وجوب ذلك الغير الذى يحتمل كون المشكوك مقدمة له
وواجبا غيريا لاجله وبالنسبة اليه كالصلوة ان كان لبيا اهمل كدليل هذا الواجب المشكوك نفسيته وغيريته واطلاقه وتقييده فيحكم بكون هذا
الواجب المشكوك كالطهارة مثلا مطلقا فلا يشترط في وجوبها وجدان الماء بغير تخصيص بل يجب عليه الفحص عنه تحصيل الماء ويحكم ايضا بكونه غيريا و مقدمة
الاخر الذى يحتمل كون هذا مقدمة له لا واجبا نفسيا اما الاخير فلاصل البرائة عن تعدد العقاب عند ترك الطهارة والصلوة معا فان الصلوة ح
تنتفى بالفرض والطهارة ايضا لو كانت وجوبها نفسيا تعدد العقاب ولو كانت مقدمة للصلوة لم يكن ح الا عقاب واحد على ترك ذى المقدمة والاصل نفيه
وحدة العقاب مضافا الى اصالة الاشتغال لانه يحصل القطع بامتثال امر الصلوة الا اذا كان مع الطهارة لاحتمال كونها مقدمة لها فيهذا الاصل
يحكم بالغيرية ويثبت اطلاق وجوب الطهارة بالنسبة الى الفحص عنه مثلا باصل الاشتغال ايضا لرجوع الشك الى الشك في تحقق الصلوة
بلا طهارة ام لا وان كان لفظيا حكمنا بكون الواجب هو الطهارة مثلا المشكوكة نفسيتها وغيريتها واطلاقها وتقييدها نفسيا لاطلاق
الامر به لا الشيء المحتمل كون الطهارة مقدمة له انا في لعدمها الحاكم المقدم على اصل الاشتغال والبرائة المتقدمين ومقيد لاصل البرائة عن الوجوب
عند فقد ذلك الشيء الذى يحتمل كونه شرطا للوجوب هذا كله اذا كان الشك في اطلاق الوجوب وتقييده وكان الدليل على الوجوب لبيا واما لفظيا
فالحق الحكم باطلاق الوجوب كما عليه المعظم وتحقيقه يقتضى ذكر امور **الاول** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاظهر خلافا
للسيد لوجوه منها ان المتبادر من الامر المجرد عن القراين هو الاطلاق سواء كانت الامر بصيغته فلو قال اشتر اللحم فهم منه الوجوب المطلق الغير المقيد
بورود الضيف مثلا فالمتبادر دلالة الحقيقة في الاطلاق ويتبادر الغير علامة المجاز في غيره ومنها عدم استحقاق المامور الذم في اقدامه بالاتيان
المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاقه الذم في التاخير وترك المامور به معتذرا بانه يحتمل كون الواجب مشروطا بشرط لم يحصل بعد وهذا
يكشف عن كون وضع الامر للاطلاق متبادرا عند اهل اللسان وان لم نعلم نحن بالتبادر بلا واسطة فالفرق بين الدليلين واضح ومنها صحة سلب الواجب
عن الشيء قبل حصول شرط وجوبه فيجوز ان يق قبل تحقق الاستطاعة للشخص ان الحج لا يجب عليه واذا تم كون المادة اى لفظ الوجوب هو بمقتضى صحة السلب
حقيقة في الوجوب الاطلاقي لا غير تم كون الصيغة حقيقة فيه بالاجماع المركب ويظهر من السيد الاشتراك فلا زمه التوقف حتى يظهر الاطلاق والتقييد
من الخارج ودليله ان الاستعمال دليل الحقيقة وجوابه انه اعم منها كما مر مضافا الى ان الدليل الاجتهادي هنا قام على كونه حقيقة في الاطلاق فلم يبق
مورد لاصالة الحقيقة في الاستعمال ولو سلمنا هذا الدليل ايضا **الثاني** اعلم ان السيد نفى على مختاره هذا اى الاشتراك الامر لفظا بين الاطلاق
والتقييد لما استدل المعتزلة على وجوب نصب الامام المبين للاحكام على الرعية وتفصيل استدلالهم على ان اقامة الحدود موقوفة على وجود
الامام كما ان وجودها موقوف على وجود الامام وعلى الاخير لا بد على الرعية نصب الامام لما فرض كون وجوبها ووجودها مشروطا بوجود الامام وتحصيل
مقدمة الوجوب للواجب المطلق لازم ولو عقلا اذ ارجع الشك فيما نحن فيه الى الشك في كون وجوب اقامة الحدود مط بالنسبة الى وجود الامام او مقيدا
فالاصل هو الاطلاق فيتعين الاحتمال الثاني **فنقول** بعد تمهيد المقدمات الاربع وهي وجوب اقامة الحد وكونها موقوفة على وجود الامام وكون
الاصل عند الشك في اطلاق الوجوب وتقييده الاطلاقي وكون مقدمة الواجب المطلق واجبة ولو عقلا ان نصب الامام مما يتوقف عليه الواجب المطلق الذى
هو اقامة الحدود وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وجب تحصيله ولو عقلا فنصب الامام واجب لتحصيل الواجب ورد السيد استدلالهم بان المقدمة
الثانية وهو كون الاصل في الواجب عند الشك هو الاطلاق مم لان الاستعمال دليل الاشتراك فالاصل البرائة اذ الواجب نفسي كالحج ونحن لا يمكننا هذا الرد
لانا نقول ان الاصل هو الاطلاق بل نحن نقول ان المقدمة الثانية وهو كون اقامة الحدود على نصب الامام ووجوده مم لان المراد من الحدود اما منصوص الشارع
الشرعية واما مطلق الاحكام ايضا فعلى الاول فالتوقف على وجود الامام عقلا او عادة ممنوع بل بديهي البطلان اذ لا دليل عقلا ولا عادة على هذا التوقف
اما شرعى وهو فاسد لعدم دليل شرعى على التوقف والاشتراط **فان قلت** يحتمل فيما ان اقامة الواجبة على الاطلاق بمقتضى الاية الشريفة مثل
فاقطعوا حدود الله ان لم ينصب الامام بل جعلها على الرعية بدون الامام والقطع بالاشتغال يقتضى القطع بالامتثال **قلنا** اولا ان اثبات الاشتراط
باصل الاشتغال انما يصح اذا لم يحتمل هذا الشرط المشكوك شرطية الحرمة وهو هنا محتملة لانه يحتمل ان يكون نصب الامام ع وظيفة الله ورسوله لا كل
احد فيحتمل ان يكون نصب الامام حراما على الرعية فلا يحصل القطع بالامتثال ايضا فلا وجه للتمسك باصل الاشتغال **وثانيا** بان اطلاق
وجوب الاقامة كما لا يشترط باشتراط وجود الامام والاطلاق مقدم على اصل الاشتغال ولعل الاشتراط سلمنا المقدمة الثانية لكن نقول ان
التوقف على وجود الامام مسلم وكون الاصل الاطلاق عند الشك مسلم الا اذا احتمل في مقام كون المقدمة غير مقدورة للمكلف احتمالا عقلائيا معتبرا عندهم
وما نحن فيه من هذا القبيل لان نصب الامام مما يحتمل ان يكون وظيفة الشارع بحيث يكون اقامة الحدود غير مقدورة لنا الا ان الامام المنصوص من قبله لم يكن
لنا معلوما فالمسموع قوله شرعا ويحتمل ان يكون وظيفة لنا انا لم ينصبه الشارع وح يكون نصب الامام مما لا مصلحة شرعا مقدمة للعقاب فيجب عليهم
التصيب مقدمة للواجب المطلق واذا احتمل هذا الاحتمال الان كما يقول بالاول طائفة من المسلمين وبالاخير اخرى فيمنع حجية الاطلاق وعلى لزوم العمل

فان وجوب اقامة الحد مطلق او مقيد

او بين كون الواجب نفسيا او غيريا ام توصليا او تعبديا ام ذا جهتين مستقلتين ام مرتبطتين ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا سادسها ...

وانكار التوقف على وجود الامام مسلما وكذا اصالة الاطلاق مسلمة ايضا في الجملة فلا يتم الاستدلال وانكار الثاني يجوابه يظهر مما سبق **الثالث** ان السيد قال في مقام رد ما تقدم من استدلال المعتزلة ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب بكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به وتوهم من كلام السيد انه تفصيل في وجوب مقدمة الواجب الشرط والسبب والحال ان السيد يقول بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا سببا كانت ام غيره بشرط كون الواجب مطلقا معلوم الاطلاق **بيان** ذلك ان الامر الوارد انما هو بلحاظ تلك الكيفيات ولا نعلم الكيفية بخصوصها فيدور الامر بين امرين او امور اما **الاولان** فلا كلام فيهما من حيث الاطلاق والتقييد واما **الثالث** وهو ما اذا كان الامر المجرد عن قرينة الاطلاق والتقييد فالمشهور فيه الحكم بالاطلاق اذ كان الدليل السيد على الاجمال **واما الرابع** فالحكم فيه هو الاجمال قولا واحدا الا اذا دار الامر بين التعرية عن القرينة وبين القرينة على الاطلاق فالمشهور ايضا الاطلاق والسيد على الاجمال فظهر ان لهم نزاعا صغرويا وهو ما اذا عري الامر عن قرينة الاطلاق والتقييد او دار الامر بين التعرية والاطلاق فالسيد في هذا النزاع خالف المشهور وحكم بالاجمال والمشهور حكموا بان الواجب مطلق ونزاعا كبرويا وهو انه بعد ما ثبت كون الواجب مطلقا في سائر المقامات فهل يجب مقدمته ام لا فهذا المتوهم توهم من جواب السيد عن المعتزلة ما مر ان غرضه التفصيل في وجوب مقدمة الواجب بين السبب والشرط الذي هو النزاع الكبروي وانت اذا تاملت كلامه المحكي علمت انه قائل بوجوب مقدمة الواجب المطلق الذي هو محل النزاع مطلقا وان تفصيله انما هو في النزاع الصغروي فهو انما ينكر كون الواجب مطلقا بالنسبة الى غير السبب ويقول ان كون الواجب مطلقا بالنسبة الى غير السبب يقول ان كون الواجب غير ما يجب يحكم بوجوب مقدمته ثم تلك المقدمة مقدمة لوجوبه ولا يجب تحصيلها لعدم وجوب تحصيل مقدمة الواجب اجماعا واما السبب فلما انه لا يحتمل كون الواجب بالنسبة اليه مقيدا للزوم تحصيل الحاصل فلا محالة يكون الواجب مطلقا بالنسبة اليه فلا جرم حكم بوجوب المقدمة السببية لثبوت الاطلاق واما في المقدمة الشرطية فلاحتمال كون الواجب مقيدا بالنسبة اليها او مطلقا فلا يمكن الحكم بكون الواجب مطلقا بالنسبة اليها واذا لم يثبت اطلاقه ولم يمكن اطلاقه ولم يمكن الحكم بوجوب مقدمته لان النزاع في وجوب مقدمة الواجب المطلق انما هو في مقدمة الواجب المطلق لا المقيد لكون مقدمة الواجب المطلق غير واجب التحصيل اجماعا فهو انما ينكر وجوب المقدمة الغير السببية لاحتمال عدم كون الواجب مطلقا بالنسبة اليها لانه بعد فرض الاطلاق انكر وجوب المقدمة الشرطية حتى يكون في مسألة مقدمة الواجب مفصلا بين السبب والشرط **فحاصل** ما ذكره السيد في الاستدلال للمعتزلة ان الدليل الموجب للحكم مردد بين الاطلاق والتقييد التعرية واذا كان مرددا كان الواجب مجملا فلا نعلم انه واجب مطلق ام مقيد واذا لم نعلم كونه مطلقا لم يصح الحكم بوجوب المقدمة التي هي نصب الامام اذ لعله تلك المقدمة مقدمة للواجب المقيد اي مقدمة للوجوب لا يجب تحصيلها اجماعا ويشهد بذلك ان غرض السيد ذلك مع جوابه ولم يكن ذلك بل كان غرضه التفصيل في مقدمة الواجب لم يصح جوابه عن المعتزلة اذ بعد فرض كون اقامة الحدود واجبة مطلقة بالنسبة الى شرطها وهو نصب الامام لم ينفع نفي وجوب المقدمة انما ينفع ما يمكن نفيه هو الوجوب التبعي لان الوجوب التبعي مما لم ينكره احد بل ادعى عليه الاجماع واذا كان كذلك فلا بد من نصب الامام على الرعية ولو من باب وجوب مقدمة الواجب تبعا والحال ان السيد لا يرضى بلزوم نصب الامام على الرعية عقلا ولو تبعا بل يقول بكونه بيد الله **فظهر** ان غرضه المسألة في النزاع الصغروي لا الكبروي واذا شككنا في اطلاق الواجب وتقييده بعد العلم بالاطلاق او الوجوب فيشكل مثلا في كون الطهارة شرطا لوجوب الصلوة او لصحتها ام لا فهل يجب تحصيلها قبل الوقت ام لا كون الدليل على الوجوب لفظيا حكمنا بكون الواجب مطلقا وبان المشكوك ليس شرطا لوجوب الواجب لا لصحته لاطلاق اللفظ او لبيا حكمنا بالقول بالاصل الاشتغال لاصالة التقييد الا ان يعارض الاصل للاطلاق وبظهر التفصيل بما تقدم واذا شك في كون الدليل لفظيا او لبيا وسلم ذلك في الاطلاق ام قيد حكمنا بانه لبي وعلمنا بمقتضى لوازمه لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وهذه النتيجة محكمة في الباب **واذا دار الامر** بين الوجوب النفسي والغيري فذكر الدليل لبيا فقد مر ان الاصل هو الغيري ان كان وجوب الغير ثابتا بدليل لبي لاصل الاشتغال واصالة البرائة فالاول بمقتضى لزوم الاتيان بالمشكوك نفسيته غيريته عند ارادة الغير والثاني بمقتضى عدم وجوب العقاب على تركه بنفسه وهذا معنى الواجب الغيري وان كان وجوب الغير بدليل لفظي فمقتضى الاطلاق المقدم على الاصل المذكور عدم كون المشكوك مقدمة له فيكون نفسيا وكذا الدليل لفظيا فالاصل كونه نفسيا المتبادر من صيغة الامر ومعناه هو كون المأمور به واجبا لنفسه لا لاجل غيره لكن هذا التبادر هل هو حاق اللفظ ام وضعي نحو ان التبادر في الصيغة وضعي لاصل السليم عن المعارض لما المراد كلفظ الامر نحو الوجوب والالزام ونحوها فالحق ان تبادر النفسي منها اطلاقي لعدم صحة سلبها عن الواجب الغيري فلا يصح ان يقال ان الوضوء ليس بلازم او بواجب لم الوضوء فيحكم بقرينة عدم صحة السلب بكون تبادر النفسية اطلاقيا ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الصيغة في صيغة الامر لانها على تقدير صحة سلب المادة لا ينفع في صحة سلبه الا لاملازمة بين المادة والهيئة الا ترى ان صيغة الامر حقيقة في الطلب مع تخلف الطلب او الهيئة عن مادة الامر لانها للطلب للسائل انه امر بكذا فلا يلزم من ثبات كون المادة لا حقيقة في الطلب كون صيغة الامر حقيقة فيه فيكون تاصالة الحقيقة في تبادر الصيغة سليمة عن المعارض بخلاف تبادر المادة فانها معارض بالاولوية صحة السلب عن الغيري الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا يعمل للوجوب الغيري الذي هو فرد من المادة او الحقيقة الاثر لا الفرد النادر

ثم المقدمة بالكسر تطلق على مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب وما يتوقف عليه الشيء سببا او جزءا او شرطا او فقد مانع شيخ

الواجب في مقدمة

ام من المشكل لانه الحق الاول كما كل الحبة من الحنطة بالنسبة الى اطلاق الاكل وكذا دلالة الامر على الوجوب النفسي من باب الالتزام بمعنى ان قوله اذا قمتم فتوضأ معناه ان الوضوء واجب لكن لا يلزم من ذلك عدم الوجوب النفسي او من باب الاطلاق بان يكون معناه ان الوضوء واجب في كل حال اوفي الاحوال الظاهرة سواء كانت الصلوة امرا وجهيا على الاول ذا قام قرينة على عدم ارادة النفسي على ان الوجوب غيري فيكون ذلك مجازا في الامر وعلى الاخر يكون ذلك تقييدا في الاطلاق لا مجازا **فاذا دار** الامر بين كون الواجب غيريا ام محمولا على الندب يكون الامر على الاول دائرا بين المجاز بن وعلى الاخر دائرا بين التقييد والمجاز فيحصل الثمرة في التعارض والحق كون دلالة على النفسية من باب الالتزام لان المتبادر من هذا القول ليس الا وجوب الوضوء بعد النوم ثم بعد ذلك يفهم من اللفظ النفسية الثابتة عرفا في الانتفاء دليل الالتزام ولو كان من باب الاطلاق لم يترتب فهم بعض على اخر **واذا دار** الامر بين حمل الامر على الوجوب الغيري او الندب في قوله تعالى اذا قمتم فان المتبادر منه من جهة تعلق الامر بالوضوء على القيام الى الصلوة ان الوجوب ليس نفسيا فدار الامر بين الغيري والندب فح نقول ان حملنا الوجوب على الغيري فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم محدثين وان حملناه على الندب فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم متطهرين يجعل الوضوء التجديد لكن يكفي في الاول لا بد من اضمار اخر وهو قولنا اذا كانت الصلوة واجبة والتقدير اذا قمتم الى الصلوة الواجبة وقت كونكم محدثين فاغسلوا فبناء على الحمل على الوجوب الغيري لا بد من اضمارين وبالجملة اذا دار الامر بين الوجوب الغيري والندب مع قطع النظر عن ارتكاب تكلف اخر في خصوص بعض المقامات فهل الاصل ماذا الحق ان الوجوب الغيري هو الاصل لاقربيته عرفا الى المعنى الحقيقي ولاشتراك الندب اعتبار الان الامر ظاهر في الطلب اللزوم والنفسية والاطلاق وفي الوجوب الغيري الاخيران منتفيان وفي الندب كل الخواص موجودة الا اللزوم فهو اقرب اعتبارا وانكار الاقربية بعيد من ان الامر اذا علق بشيء وعلم عدم النفسية فالوجوب الغيري وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا قدرت على استخراج سائر مسائل الدوران

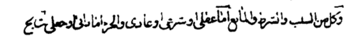
المقدمة الثالثة المقدمة بالكسر على الاصح تطلق على مقدمة الجيش وعلى مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الفعل وهل بالنسبة الى الاطلاق الاخير لها افراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب قد يطلق على العلة التامة فيدخل فيه وجود الشرط ودفع المانع وقد يطلق على ما يلزم من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه لذاته وهو بهذا المعنى يصدق على المقتضي ايضا كذاته وقيد لذاته للاحتراز عن مقارنته وقيام اخر مقام السبب المنتفي او افتران السبب بفقد شرط او بوجود مانع وقد يطلق ويراد به العلامة كالدلوك الذي هو علامة لوجوب صلوة الظهر وكذا الغروب والفجر ومن الواضح ان نفس الدلوك ليس سببا ومقتضيا لوجوب الصلوة مؤثرا فيها بل مقتضي وجوبها حسنها والحكمة الكامنة فيها وانما هي علامة للوجوب والاول من الثلاثة اصطلاح المتكلمين والحكماء ولفظ السبب حقيقة خاصة عندهم في العلة التامة وعند الاصوليين حقيقة في المقتضي والعلامة معا والعلة التامة داخلة في المقتضي وهو الثاني من الثلاثة وكون السبب حقيقة فيه واضح من تتبع موارد استعمالهم واما كونه حقيقة في العلامة فلعدم صحة سلب السبب عنها في اصطلاحهم لكن هل السبب مشترك لفظي بينهما ام معنوي الحق الاخير لوجود جامع قريب بين وهو مطلق الكاشف عن الشيء فان العلامة تكشف عن ذي العلامة بطريق الان والمقتضي يكشف عن الشيء بطريق اللم فمطلق الكشف عن الشيء قدر مشترك بينهما واستعماله في هذا القدر المشترك فان قولهم الدلوك سبب لصلوة الظهر الظاهر منه انه لم يرد منه الا مطلق الكاشف وتعين خصوص العلامة من الخارج واذا ظهر وجود جامع قريب مستعمل فيه اللفظ حكمنا بالاشتراك المعنوي وان كان استعمال اللفظ في الفرد اغلب من استعماله في الكلي لما عرفت من انه ليس شيء من المعنيين اعني المقتضي والعلامة مجازا لعدم صحة السلب عن شيء منهما فدار الامر بين نفي الحقيقة والمجاز في الفردين بين كون اللفظ مشتركا بينهما لفظا او معنى وقد ثبت ان الاصل للغلبة نعم السبب في اللغة حقيقة في مطلق المقتضي خاصة ونقل الى هذا المعنى الذي ذكرنا اعني مطلق الكاشف في اصطلاح الاصوليين والنقل انما تعيني لا تعييني لاصالة تأخر الحادث والغلبة



واما الشرط فقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء وجودا بمعنى ان وجود الشيء يتوقف على ذلك الشيء ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من تحقق الموقوف وجود ذلك الشيء ويدخل في هذا المعنى الشرط بالمعنى الاخص لان وجود المشروط يتوقف عليه ولا مدخلية في وجود المانع لان وجود الشيء غير متوقف على عدمه فالمانع مدخلية في وجود الشيء يتوقف على عدم المانع والحق كون الشرط حقيقة في المعنى الاخص وفي عدم صحة السلب عن المعنى الاعم فلا يصح سلب الشرط عن فقد المانع وهل هو مشترك لفظي بين ما يتوقف عليه وجودا وبين ما يتوقف عليه عدما ام معنوي اصالة عدم تعدد الوضع تعين الاخير ثم الشرط بمعنيه ماخوذ فيه عدم كونه داخلا في الشيء موقوفا له فلا يحصل النقض بالجزء اما المانع فظهر حاله مما سبق وانه يلزم من وجوده عدم الشيء ويتوقف وجود الشيء على عدمه فهو داخل في الشرط بالمعنى الاعم كالعلل الناقصة واما الجزء فهو ما يلزم من عدمه عدم الكل ولا يلزم من وجوده وجوده وكان مقوما للشيء داخلا فيه وخروج الشرط عنه بهذا والسبب والحاصل ان مقدمة الشيء اما داخلة فيه فهو الجزء او خارج عنه ولكن له مدخلية في ذي المقدمة وجودا او عدما فهو السبب والا فهو الشرط بالمعنى الاعم ويدخل فيه عدم المانع ثم اعلم ان كلا من السبب والشرط والمانع اما عقلي واما عادي واما شرعي فالعقلي ما كان الحاكم بالتوقف عليه هو العادة وان لم يكن توقف عقلي والشرعي ما كان التوقف عليه بحكم الشرع وان لم يتوقف عقلا ولا عادة فالسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب تحصيله بوصف كونه محصلا فانه يلزم من وجود النظر المحصل وجود العلم الواجب ومن عدمه عدمه فلا يتصل الا بالنظر وكذا لا يحصل العلم الواجب فكيف يكون سببا الا اذا جعلنا ...

في معنى المقدمة واطلاقاتها

لكن عدمها يوجب عدم الشيء



وكل من السبب والشرط والمانع اما عقلي او شرعي او عادي والحرام اما اصلي او تبعي

في تقسيم المقدمة

هو النظر الحاصل لا مطلق النظر اذ لا يقال انهم ان تعلم الواجب فلا يحصل من دون نظر لانه بعد الحصول بلا نظر وان كان مسقطا للواجب لكن ليس بواجب بعد ذلك حتى يحصل به وبحن قلنا بالعلم الواجب فلا والسبب العادي كقطع المسافة للوصول الى المكان البعيد ولو بنحو الطيران او الركوب ثم سعد الى عادة لا بتعين الوصول الى المكان البعيد عادة الا به ولو امكن الوصول عقلا بغير هذا الطريق لا مكان مجيئ الارض اليه من دون قطع مسافة والشرعي كالطهارة التي هي سبب لازالة الحدث والشرط العقلي كالتمكن بالنسبة الى حصول الواجب كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح والشرعي كالطهارة للصلوة والمانع العقلي كفعل الضد بفعل الضد الاخر **والعادي** كالمرض المانع من اتيان الواجب **والشرعي** كالحيض للصلوة **ثم اعلم** انما يتوقف عليه وجود الشيء يسمى مقدمة الوجود كان للعلم وما يتوقف عليه وجود الشيء اي يصح ما سوى الوجوب تسمى مقدمة فلو تسوى مقدمة لوجود ذات الشيء كاجزاء الصلوة للصلوة الواجبة او لوجود صحته كالطهارة للصلوة ان قلنا بان الالفاظ اسماء للاعم او لوجود العلم به كالصلوة الى الجهات **والنسبة** بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه يجتمعان في التمكن من الواجب ويفترقان في مثل الدلوك والطهارة الشرعية ثم ان المقدمة اما فعلية كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ونصب السلم واما تركية كترك كل المشتبهين في الشبهة المحصورة لاجل ترك الحرام المعلوم اجمالا **المقدمة الرابعة** الدلالة اللفظية على اقسام المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام المراد والتضمن وهو دلالته على جزء المراد من حيث هو جزء المراد والالتزام وهو دلالة اللفظ على الخارج اللازم من حيث هو خارج لازم فلا ينتقض التعاريف بعضها ببعض طردا وعكسا ولا يرد اهم ما اورد على تعريف المشهور للثلثة المذكورة حيث قالوا بدل المراد بالموضوع له في كل من التعاريف الثلثة فاورد عليهم بخروج المجاز عن تعريف الدلالات الثلث واما نحن فقد عبرنا بالمراد الشامل للموضوع له والمعنى المجازي فلا يخرج شيء ولا يحتاج الى تكلف حمل الوضع على الاعم من الوضع المجازي ونحوه ثم ان هذا التقسيم مصطلح اهل الميزان واما مصطلح

اصل العرب

فهو ان يسمى ما يستفاد من اللفظ ارادة استفادة مستقلة ذاتية لا تبعية لفظيا وما عداه لا يسمى عندهم بالدلالة اللفظية وعلى اللفظية كان يكون الدلالة بالعقل مستقلا او بواسطة ملاحظة اللفظ فعلى هذا يكون دلالة المطابقة مجازيا وحقيقيا لفظية ودلالة التضمن عقلية لانها تبعية واما الالتزام فهو على قسمين بين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصوره عند سماع اللفظ واستشعاره او عند تصور الملزوم وان لم يكن في البين تصور اللازم من دون حاجة الى ملاحظة شيء اخر كدلالة المناطيق على المفاهيم موافقها ومخالفها بمجرد سماع ان جاءك زيد فاكرمه يحكى ان نصف الترك لم يجئ لم يجب الاكرام ونعلم ان هذا المعنى مراد من اللفظ مراد مستقلة ذهنية مثل ان يصرح بالمفهوم لفظا وكذا قوله تعالى ولا تقل لهما اف بالنسبة الى ترك الاذى وبين بالمعنى الاعم وهو ليس كالبين بالمعنى الاخص ودلالة الالتزامية لفظية ودلالة الالتزامية عقلية اما الدلالة الالتزامية اللفظية بالمعنى الاعم فهي ما يلزم من ملاحظة الطرفين اعني اللازم والملزوم وملاحظة اللزوم بينهما بعد سماع اللفظ الجزم باللزوم وعدم اللزوم بينهما اجزم بسبب الامور الاربعة المذكورة وهي عندهما مفهوما من اللفظ مبدلا للفظ على حرمة الضد العام الذي هو ترك المأمور به بلزوم بين بالمعنى الاعم دلالة لفظية وقد بحث السيد انكار دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام لفظا لا بينا ولا غيره وهو على ما اللفظ الان بمعزل عن التحقيق **فظهر** ان الدال على اللزوم في الالتزام بالمعنى الاعم هو اللفظ مستقلا لا غير لكن بعد ملاحظة الطرفين اما العقلية من الالتزام من البين بالمعنى الاعم فهو على قسمين **احدهما** ان يكون الافادة والاستفادة تبعيا **وثانيهما** ان يكون الاستفادة تبعية والمستفاد منه مستقلا **والاول** كمقدمة الواجب المطلق فان لفظ الامر لا يدل الا على طلبها قطعا ووجدانا فلا يدل اللفظ على حرمة الشيء لفظا بل العقل بعد ملاحظة هذا الخطاب الشرعي وارادة الصلوة وملاحظة ان الاتيان بها موقوف على الطهارة بحيث مثلا او ان ارادة الامر عدم الاتيان بتلك المقدمة متعين لحصول مناط الغرض فلا بد ان ياتي المكلف بتلك المقدمة لتوقف المقدمة عليها فيحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمة ليست مستقلة من اللفظ او العقل بل من العقل بملاحظة خطاب الشارع مثل استفهام الوجوب تبعية ولا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة تبعيا لانه تابع لوجوب ذي المقدمة بحيث لو لم يجب لم يجب المقدمة **والثاني** كدلالة الايتين على اقل الحمل والاستفادة هنا تبعية حاصلة من ملاحظتهما وملاحظة لزوم الكذب في احد الايتين لو لم يكن اقل الحمل ستة اشهر فيهما انحطة اللفظ والعقد حصلت الاستفادة تبعا لكن المستفاد وهو كون اقل الحمل ستة اشهر حكم مستقل لا بتوضيح على رضاع الوالدين حولين كاملين ولا على كون حمله وفصاله ثلثين شهرا بل يبقى الاعتبار الا بعد حينه ثم حكم مستقل بنفسه حولين كاملين **ثم ان** الالتزامات اللفظية تمامها ونمع الالتزامات العقلية فرع الالتزام اللفظي لا يمكن الانكار على العبد لعدم الاتيان او ارتكاب اللازم اللفظي اذا لم يكن الا هو صاحب الاعتبار او عن عقاب الحالف على عدم ارادة اللزوم **واما** في الالتزامات العقلية فلكونها في بعض الاحيان خفية فلا ينبغي الحالف ان لا يلتزم للعقل بالزوم ما يكون لها وسنخ ثم فيكفيها حكم الالتزام اللفظي وقد يكون لها خفاء فلا يعتبر اللزوم انما يكون لا غير لتصرف الى المزوم وعدم فهم لكونه ممنوعا مما انفق الى تحصيل الالتزام الخفي العقلي فلا يعتبر هذا اللزوم العقلي في كلام مثل هذا الامر فلا يكون دلالة الاشارة الحاصلة في كلام المستفاد من الايتين وعلم عليه نعم في كلام الحكيم على الاطلاق المنعقد تمام الاصول الا في تعيينه الدلالة ثالثة والالتزامات العقلية الخفية وكذا ما في المقدمة

في اقسام الدلالة اللفظية

في الفرق بين الالتزام اللفظية والعقلية

ثم المقدمة اما مقدمة وجوب لشيء او مقدمة وجود ذاته او وجود صحته او وجود العلم به والنسبة بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه فتأمل

في تقسيم الواجب الى التعبدي والتوصلي

المقدمة الخامسة الواجب اما تعبدي محض كالصلوة او توصلي صرف كغسل الثوب للصلوة وقد يجتمع جهة التعبد والتوصل في الواجب وهذا اقسام قسم يكون جهة حصول التوصل منه موقوفا على حصول جهة التعبد كالوضوء فان حصول التوصل به الى رفع الحدث للصلوة موقوف على قصد القربة فيه ونحوه مما يشترط في الواجبات التعبدية بحيث لو انتفى الاطاعة لم يحصل التوصل ايضا **وقسم** يكون جهة التعبد واجبة مستقلة لا يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كما في الامر بالسقي فانه يجب عليه قصد القربة بحيث لو اتى به على طريق الانزجار من دون قصد القربة كان اثما لكن يسقط عنه الامر بالسقي بعد تبان الماء مثلا **اذا ظهر** ذلك فان علمنا بكون الامر الوارد من اي قسم فعلنا بمقتضاه وان شككنا في ذلك فله صور منها ما اذا ورد امر ولم نعلم انه من اي قسم من الاقسام الاربعة وفيه مراحل **الاولى** نعلم ان مقتضى الوضع اللغوي مع قطع النظر عن العرف اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فيما اذا كان الدليل لفظيا **فنقول** ان الحق ان المتبادر من الامر كاضرب في اللغة هو ايجاد الماهية بالمباشرة النفسية سواء وجد فيها قصد القربة على الوجه المباح او المحرم فمقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون هذا الواجب تعبديا صرفا او التعبدي الصرف يشترط فيه حصول الامتثال قصد القربة والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح لا المحرم والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ومقتضى الوضع اللغوي ما هو المطلوب من الامر عندهم هو اشتراط المباشرة النفسية لاطلاق الامر المتوجه الى المخاطب بايجاد الماهية سواء وجدها الغير ام لا ولو قلنا بسقوط الامر اذا اتى به الغير لزم التقييد في اطلاق الامر فيكون المعنى انك مأمور بايجاد الماهية اذا لم يوجد غيرك والتقييد خلاف الاصل فاطلاق الامر يقتضي المباشرة النفسية وكذا الاطلاق يقتضي عدم اشتراط القربة وعدم اشتراط الاتيان به على الوجه المباح لان المادة موضوعة للماهية لا بشرط والهيئة موضوعة لطلب ايجاد تلك الماهية فليس شيء من قصد القربة والاتيان على الوجه المباح مأخوذا في معنى الامر بل اطلاق الامر ينفي اشتراطهما فصار المستفاد من اطلاق مقتضى الوضع اللغوي كون المباشرة النفسية شرطا دون القربة والاتيان على الوجه المباح ولازم ذلك ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الواجب تعبديا صرفا لعدم اشتراط القربة والاباحة للاطلاق ولا توصليا صرفا لاشتراط المباشرة للاطلاق والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ولا توصليا وتعبديا استنباطيا وهو القسم الثالث لانه يشترط فيه القربة والاباحة واطلاق اللفظ ينفي سقوط الامر عند اتيان الغير واصالة البراءة ينفي حصول الاثم عند عدم القربة وان سكت عنه اللفظ لان اللفظ انما ينفي كون القربة شرطا لا واجبا مستقلا فكون نفي الوجوب الاستقلالي بقصد القربة مستندا الى الاصل ايضا فصار الحاصل ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون شيء من هذه الاقسام بل قسما خامسا **الثانية** ان نفهم العرف من جهة المباشرة والقربة والاباحة هل هو مطابق لوضع اللغة ام مخالف **والتفصيل** اما من جهة لزوم المباشرة وعدمه فالحق ان الموارد عندهم متفاوتة في ذلك فقد يعتبرون المباشرة في الامر كما في امر عبده باكل شيء فانه يشترط فيه المباشرة وليس الغرض مجرد كون هذا الشيء مأكولا ولو من غير العبد وقد لا يعتبرون المباشرة فيها كما لو امر عبده بسقيه فانه يسقط امره باتيان الغير وقد يحصل الشك لهم في ان المقصود هو مطلق حصول المأمور به ام حصوله من خصوص المخاطب ولكن كل ذلك في خصوص الموارد لاجل القرائن وليس عندهم جهة عامة اصلية يرجعون اليها عند فقد القرينة ولم يثبت لهم للامر وضع آخر من تلك سوى الوضع اللغوي بل يرجعون عند الشك الى ما يقتضيه الوضع اللغوي فبنا العرف من تلك الجهة موافق لوضع اللغة الا اذا قام قرينة على الخلاف ولا يبعد كون غلبة كون الامر العرفية مما قام الدليل فيه على ارادة التوصل وعدم اشتراط المباشرة لكن ليس هنا غلبة معتدة بها بل يرجع الى الوضع اللغوي عند الشك واما من جهة الاتيان على الوجه المباح فالعرف ايضا موافق للغة واما من جهة القربة فالحق انه لا يجب عندهم قصد القربة فلو امر بسقيه وسقاه لا بقصد الانقياد لذهب اهل العرف الى كونه اثما وان سقط عنه الامر عندهم فصار العرف من تلك الجهة مخالفا لمقتضى وضع اللغة لكن هل يكون لزوم قصد الاطاعة عند اهل العرف في الاوامر مفهوما من نفس الامر وضعا حتى يكون للامر عندهم وضع جديد ام يفهمون ذلك من الخارج **الحق** الاخير فان لزوم الاطاعة لا يفهم من نفس اللفظ لكن لما كان شأن العبد الاطاعة كما يحكم به العقل فعند قصد الاطاعة كاشف عن الاعراض وهتك حرمة المولى عند ترك الانقياد والاطاعة بل يتم المولى عبده بمجرد فهمه منه قصد عدم الاطاعة وان لم يأمر بشيء اذا امره ولم يأت الا بقصد الاطاعة واخرج عن الاطاعة والاعراض عن العودة الى الفعل فصار الحاصل من ضم الوضع اللغوي مع العرف ان المأمور به ليس تعبديا صرفا ولا توصليا صرفا بل يكون تعبديا وتوصليا استقلاليا اما من جهة التعبد فللزوم القربة واما من جهة التوصل فلانه يسقط الامر اذا لم يقصد القربة ولكن حصل الاثم كما في القسم الرابع من الاربعة كما مثلنا بالسقي الا ان في السقي لا يلزم المباشرة فلو فعله غيره سقط الامر بخلاف هذا الذي حصل من ملاحظة اللغة والعرف معا فالمجموع الحاصل من المجموع ايضا خارج من الاربعة وجامع لبعض صفات التعبد وبعض صفات التوصل فيلزم فيه المباشرة وقصد القربة اذا اتى به لا بقصد القربة سقط الامر وحصل الاثم فهذا الشك يرجع الى هذا المعنى **الثالثة** هل ورد دليل شرعي كلي يقتضي حمل الاوامر الشرعية عند الشك على قسم معين من تلك الاقسام الاربعة او بل لا بد من العمل بما حصل بملاحظة اللغة والعرف الحق نعم فانه ورد الدليل الشرعي العام على ان الاصل عند الشك هو الحكم بكون الواجب تعبديا صرفا مطرحا من مقتضى الوضع اللغوي وفهم العرف وذلك الدليل الآية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان الدين هو القصد باتفاق المفسرين فالتقدير وما امروا بامر الا ليعبدوا الله مخلصين له القصد فان قلت الآية انما تدل على وجوب القربة ولم تدل على كونه شرطا لسقوط الامر فلعله واجب عليحدة سوى نفس الفعل من

المرحلة الثانية في مقام الاثبات

النوع الثالث من موارد

ختم هي اما عقلية واما تركيبية ثم ان دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث انه تمام المراد مطابقة وعلى جزئه الضمني كل تضمن وعلى الخارج اللازم من حيث هو خارج كلازم التزام والاولى لفظية والثانية بجعته نتايج

قانون في تقسيم الواجب

اسقوط فلم يدل الاية على التعبد الصرف المشروط بالقربة قلنا ان الظاهر من الاية الشريفة انحصار المامور به في شيء واحد هو العبادة الاسم بل حاله كون المامور خالصا
فالمامور هو العبادة في تلك الحالة وهي شيء واحد الا ان العمل واجب والاخلاص جزء له او شرطه خلاف ظاهر الاية واذا كان المامور به شيئا واحدا لم يحصل الامتثال
بدون الاخلاص الذي هو جزئه او شرطه او صفته اذ لا يتصور حصول الامتثال بدون ايجاد المامور به **فان قلت** انها معارضة مع اطلاقات الاوامر الواردة المقتضية
لصدق الامتثال بدون قصد القربة وهي اخص مطلقا من الاية الشريفة لشمول الاية الاوامر المشكوكة والاوامر المعلوم فيها لزوم الاخلاص بدليل خارج من اجماع ونحوه
المشكوكة المطلقة لا يشمل بحسب موردها الا مورد الشك والاية الشريفة تشملها وغيرها وتحكم بلزوم الاخلاص في كل الاوامر فهي اعم من الاوامر
المشكوكة مطلقا فيقدم الاوامر المشكوكة عليها عند التعارض ويخصص الاية الشريفة بالاوامر المقيدة من الدليل الخارج بلزوم الاخلاص فيها
قلنا اولا ان النسبة عموم من وجه فان قولنا صل مطلق وهو اذا لوحظ مع جزء المنفي في الاية الشريفة نحو قولنا صل وهو في ما سوى
الصلاة من سائر العبادات التي لا اخلاص فيها او شيء يشمله صل دون الاية الشريفة وهو صحة الصلاة مع الاخلاص وشيء يشمل ان له ويتعارضان
فيه وهو صحة الصلاة مع عدم الاخلاص التعارض انما وقع بين الجزء الثاني من الاية الشريفة واطلاق قولنا صل في الصلاة بدون الاخلاص فالنسبة
من وجه لا مطلق حتى تقدم الاوامر المطلقة **فان قلت** غاية الامر تعارض الاية الشريفة مع الاطلاقات وتناقضهما فيبقى الحكم بلزوم الاخلاص
في العبادة خاليا عن الدليل **قلنا** لما تساقط الدليلان ذهب حكم الاوامر بالنسبة للقربة فيرجع عند الشك الى الاصل الاشتغال المقتضي للقربة
ولذا لو كان الدليل لبيا وشك في كون العبادة تعبديا صرفا او غيره حكمنا بانه تعبدي صرف لاصل الاشتغال ثانيا انا سلمنا ان الاية الشريفة لم يظهر
منها ذلك لكن العرف يفهم في المقام ورود الاية على تلك الاوامر المطلقة والمتبع هو فهم العرف **فان قلت** ان الاية الشريفة ظاهرها ان تبعية
الاوامر والنواهي الشرعية للصفات الكامنة لان ظاهرها ان الاوامر انما هي لاجل محض التعبد لا لاجل شيء اخر يتبع الامر له فلا زمه تبعية الامر التعبد
لا للصفات الكامنة من الحسن والقبح بل لمجرد ارادة الله اطاعة العبد اياه وهذا مناف لمذهب الشيعة من تبعية الاحكام للصفات الكامنة **قلنا** لا ريب ان
التعبد والانقياد من العبد لمولاه وتذلله وخشوعه وتهيؤه للاطاعة بالاخلاص امر حسن ممدوح يمدح به العبد وان لم يامر المولى به فهو حسن
ذاتا ويستقل العقل بحسنه واذا كان كذلك فلا يمكن للاوامر اطرا امر تعبد العبد لمولاه الذي هو حسن ذاتي وذلك لو حقق في تعلق الاوامر وكون
تلك التبعية ولعلة لتسلك الامر وان لم يكن هناك جهة حسن في المامور به فذا يثبت تبعية الاوامر للصفات الكامنة بالمعنى المذكور ويثبت النوع
التبعية للصفات الكامنة بالاجماع المركب **فان قلت** المستفاد من الاية الشريفة كون كل الاوامر تعبديا وهو خلاف الاجماع وخلاف ما تقدم
منه من تقسيم الامر بالامثال الاربعة **قلنا** للاية الشريفة جهة نفي وجهة اثبات كلتاهما عامتان **اما الجهة** الاثباتية فهي ان كل امر
يجب فيه قصد القربة فيه وانه تعبدي بمعنى ان له جهة تعبد **واما جهة** النفي فهي ان كل امر من الاوامر الشرعية خال من جهة التوصل فعكس الجهة
كل امر له جهة التعبد الاخرى كل امر لا جهة فيه سوى التعبد **فنقول** كم من عام الا وقد خص فالامر الذي محض في جهة التوصل خرج عن عموم الاثبات
وعن عموم النفي فيصير المعنى ان كل امر له جهة التعبد لا من الامر وكل امر خال عن جهة التوصل لا من الامر كذا اذا ثبت كون امر فيه جهة
التوصل وشك في ان جهة التعبد هو هو فيه ام لا **فنقول** ان القدر الثابت هو وجود جهة التوصل وذلك يخصص العموم القابل بانه لا امر يكون
فيه جهة التوصل واما ما يخصص جهة العموم الاخرى القابلة بان كل امر فيه جهة التعبد والتوصل فغير معلوم والاصل عدمه فيبقى العموم
فيحكم بكون هذا الواجب تعبديا لا توصليا اذ لا يعلم وان فيه جهة من التوصل بالدليل الخارج وجهة التعبد بالاية الشريفة **فان قلت**
انك ان اردت ان يثبت بالاية الشريفة ان الاصل في الاوامر الشرعية كونها تعبدية صرفة والتعبد الصرف يشترط فيه القربة والمباشرة النفسية والاتيان
على الوجه المباح بحيث لو انتفى احد الثلاثة انتفى الامتثال رأسا والحال ان الاية لا يثبت الا القربة بالاية والمباشرة باطلاق الامر واما الاتيان
على الوجه المباح فلم يثبت لا من الاية ولا من اطلاق الامر **قلنا** نعم فرضنا انه هنا ليس لزوم الاتيان بالوجه المباح من الاية لكنه مبني على
جواز اجتماع الامر والنهي واقتضاء النهي الفساد فان قلنا بعدم جواز الاجتماع واقتضاء النهي الفساد يثبت هذا الشرط ايضا والا فالدليل
لبيا امكن اثباته بقاعدة الاشتغال وقد يستدل على اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر في الاوامر الشرعية بالاية الشريفة اطيعوا الله
واطيعوا الرسول فان الاطاعة لا يتحقق الا اذا اتى بالمامور به بقصد القربة **وفيه** ان هذا يثبت وجوب قصد القربة لا كونه شرطا لا
في كون الامر تعبديا او توصليا اصلا او هو خلاف المقصود **ثم اعلم** انه لا يذهب عليك انه لا دليل على اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط
الامر فيما ترك المكلف الاتيان رأسا فعليه عقابا وان اتى بقصد القربة فهل عليه عقاب واحد ام عقابان لانه ترك واجبين احدهما نفس المامور به
والثاني لاشتراط الذي هو القربة فيكون ترك واحد والاخر نفس قصد القربة بان يكون واجبا مستقلا شرعا وجوبه بارادة اتيان المامور به سواء كان
دليل وجوب القربة لفظيا كالاية ام لبيا الا ان بناء العقلاء جميعا على ان علموا بكون الواجب تعبديا بالقربة وبانه اذا لم يقصد القربة في المامور به
رأسا على المؤاخذة وعلى العقاب على ترك نفس المامور به ويقولون لم تركت الصلاة والصوم ولا يعاقبونه مرتين اذ لا يقولون لم تركت الصلاة

و ان الثاني تعني بالمعنى الاخص او الاعم و الاخيرة اما العقلية او عقلية و الاخيرة اما يكون المستفاد فيها تبعيا كالاستفادة او مستقلا نتايج

وفي تعقل مقدمة الوجوب

ولم ما قصد القربة وهذا كاشف عن وحدة الواجب و العقاب **ولعل** النزع عند الزامهم بقصد القربة وعدم ايجابه بعد كونه شرطا لزوم العبث ايجاب القصد مرة اخرى سوى وجوب نفس الفعل المشروط اذ لا بد من اتيانه بعد ثبوت الشرطية بالامر معا فلا وجه لالزام ما لا بد من اتيانه ثانيا ومرة اخرى واما في الاوامر العرفية التي يكون قصد القربة فيها واجبا مستقلا مشروطا بارادة اتيان المامور به لا بشرط لسقوط الامر فيكون على المكلف عقاب واحد سواء اتى بنفس المامور به بلا قربة او تركهما و لو اتى بهما فله ثواب واحد **ففي الاول** يعاقب على ترك القربة وان سقط الامر لكن لا يثاب اصلا ولو اتى بما يصل المامور به بل وان كان العقاب ان لم يات بنفس المامور به لا لاجل ترك القربة على الاقوى كما سيجيء وذلك لان في الواجب التوصلي يسقط الامر بدون القربة فيتوقف حصول الثواب على قصد الاطاعة كما في غسل الثوب فلا يعاقب الا باتيانه بنفس المامور به عقابا واحدا على ترك القربة ولا ثواب له اصلا **وفي الثاني** يعاقب عقابا واحدا في ان ترك الفعل والقربة معا لان وجوب القربة كان مشروطا بارادة اتيان الفعل فاذا لم يرد لم يجب القربة فهو انما ترك في الحقيقة واجبا واحدا وهو الاتيان بنفس المامور به فيعاقب عليه عقابا واحدا وفي الثالث يثاب ثوابا واحدا لما مر من انه لا ثواب على اتيان نفس المامور به من حيث هو لا بقصد القربة وان سقط الامر باتيانه بلا قربة فهو مثاب على الاتيان مع القربة كما في سائر الواجبات التوصلية التي لا يتوقف فيها سقوط الامر على القربة **فالحاصل** انه لو اتى بالواجب بلا قربة عوقب عقابا واحدا لترك القربة وان سقط الامر ولا ثواب له اصلا و لو اتى به مع قصد القربة فله ثواب واحد و لو ترك الفعل والقربة معا عوقب عقابا واحدا على ترك نفس المامور به

في بيان المراد من الامر و الفعل

المقدمة السادسة في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدمة والامر والواجب **اما الاول** فاعلم ان المقدمة ان كانت مقدورة فهي داخلة في محل النزاع وهي القدر المتيقن في النزاع وان كانت لا بسبب المكلف فهي خارجة عن النزاع ولعل لا ريب كان المقدمة امرها قولا واحدا وان كانت غير مقدورة لكن بسبب المكلف كما لو قطع يده باختياره قبل الوقت او في الوقت فلم يمكنه الوضوء فحلها في محل البحث مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فان قلنا بالاخير دخل تلك المقدمة في محل النزاع والا خرجت لانها غير مقدورة على هذا القول **والحق** عندنا في مسئلة الامتناع بالاختيار ان الامتناع قسمان **قسم** يكون القدرة حين الامتناع باقية كالكفار والعصاة المريدين لترك المامور به فانه مع تلك الارادة لا يمكن الاتيان بالمامور به الا اجبارا ولكن يمكنهم مع ذلك تبديل الارادة او الاسلام ثم الاتيان بالمامور به الا على مذهب من يقول بان العباد مجبورون في الافعال وبطلان هذا المذهب ظاهر من النفس **وقسم** لا يبقى القدرة حين الامتناع بل يكون القدرة مسلوبة راسا كما مثلنا بمن قطع يده فلا يمكنه الوضوء التام اصلا **اقول والقسم الاول** يجوز فيه التكليف بالمقدمة فهو ذو المقدمة وهو داخل في محل النزاع في مسئلة مقدمة الواجب على الظاهر بل نزاعهم في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في القسم الاخير لا الاول **والمختار** ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا كما سنفصل ذلك في مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي فالعقل يجوز ترتيب الاثار وان لم يجوز الخطاب لا مجرد تجويز الاثار لا يوجب الحكم بترتيب الاثار شرعا لان الادلة لا تنصرف الى صورة الامتناع فنقول يكون على السطح لا يتعين مطلوبيته الى صورة سلب الاختيار نعم سلب الاختيار عقابا وما تعلق الاثار الى العقاب زائدا على عقاب الاختيار الكاشف من تعلق الحكم حتى في صورة الامتناع بالاختيار غير معلوم لو علمنا بذلك بنص الشارع حكما بحيث يترتب ثمرة علمنا بانه لتجويز العقل اياها وان رفع الخطاب والا ففي مثل من قطع يده ونحوه نحكم بعدم ترتيب الاثار وان جوز العقل الترتيب بعد انصراف الادلة وسلامة اصل البراءة عن المعارض فمقتضى ما اخترنا في مسئلة الامتناع بالاختيار عدم دخول تلك المقدمة في محل النزاع وعدم وجوبها وان قلنا بانه لا ينافي الاختيار ولا وجه له الا ان يثبت من النص **ثم اعلم** ان بعضهم ادعى الاجماع على كون المقدمات الداخلة وهي الاجزاء واجبة لا نزاع في وجوبها كالصلوة الى الجوانب لانه يلزم في جانب تمييز الوجوب **وفيه** ان تمييز الوجوب في كل الجوانب انما هو من باب المقدمة ليقين لاحتمال القبلة في كل جانب احتمال كونه ذي المقدمة فينوي الوجوب في الكل ليحصل المطلوب بل بعضهم انكر وجوب المقدمات حتى العلمية فهي داخلة في النزاع **وقيل** لا نزاع في وجوب التروك المستلزمة لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بالمحللة والدينار المحرم في الدنانير المحصورة **وفيه** ان بعضا قد انكر وجوب المقدمة مطلقا والحق دخولها في محل النزاع ايضا **وظهر** من بعض عدم دخول المقدمات السببية في النزاع وهو سهو بل بعض انكر وجوب الكل **واما الثاني** فاعلم ان بعضهم قال ان النزاع انما هو في المقدمات التي يؤمر بها بامر على حدة كما المقدمات التي امر بها مستقلا كالوضوء فخارجة عن محل النزاع **وفيه** ان كلامنا انما هو في ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بالمقدمة ام لا وذلك النزاع يمكن في المقدمات المامور بها بامر آخر ام لا فانكار انه بعد وجود المقدمة فلا يصير تلك المقدمة واجبة على حدة ويصير على المكلف في تركها عقابان **احدهما** للمقدمة **والاخرى** لذي المقدمة فلا يجري النزاع في وجوب مثل تلك المقدمة **ففيه ثانيا** لا نسلم تعدد العقاب حتى اذا امر بالمقدمة بامر على حدة لان بنا العرف في مثل ذلك على تعدد العقاب مطلقا فلو قال له كن على السطح ويجب عليك نصب السلم معا عوقب عقابا واحدا على ترك الصعود لان وجوب نصب السلم كان مشروطا باتيان المقدمة لا مطلقا بنفسه فاذا تركه فانه ينبغي ترك وجوب نصب السلم فلم يترك الا واجبا واحدا وهو الصعود الذي كان واجبا مطلقا فله عقاب واحد لاجل ترك الكون على السطح وله بنصب السلم عوقب عقابا واحدا لترك نصب السلم لكن ليس العقاب على ترك النصب من حيث هو وان امر بهما على حدة من جهة ان الواجب

في دخول المقدمات السببية في النزاع

ثم المراد في محل النزاع من المقدمة ما كانت مقدورة لا غير المقدورة لكن في حصول مقدمة تسبب عليه العقد وفعلها من فعل المكلف وتسليم اختياره بالمرة ما اختاره وجهان سابع

كان هو الكون على السطح بطريق التسليم فإذا ترك نصب السلم فكأنما ترك ما أمر به أولا بل أتى ببدله وكذا الحال لو أمر بالصلاة وترك الوضوء عند إمكانه
إلى أن تعذر الإمكان بالأصل صح التيمم في الوقت فهو معاقب على ترك الوضوء لكن لا من حيث الوضوء نفسه بل من حيث أنه ترك المأمور به أولا وهو الصلاة مع
الوضوء فلا خطأ الولي من أهل الفرع حين تيقن عدم وجوبها عنه هل يكون بحيث نظره في العقاب لترك المقدمة من حيث هي أو ترك ذي المقدمة الواجبة ولا إشكال في أن نظرهم إلى
ثم لو كانت تلك المقدمة واجبة من جهة أخرى يعاقب عليها بنفسها عند تركها لكن تلك الجهة خارجة عن النزاع وإنما الكلام في المقدمة من حيث إنها واجبة
غيرية فالحق دخول المقدمة مطلقا في النزاع إنما هو الاستفادة أمراً **ثم الحق** أن النزاع أعم من حيث كون وجوب ذي المقدمة ثابتا بالدليل اللفظي أم اللبي
كان الدلالة على نحو وجوب المقدمة القطعية إن كان الأمر بذي المقدمة لفظية ولبية إذا كان ثابتا على القول بوجوب مقدمة الواجب **وأما الثالث** فهو
في أن نزاعهم في وجوب المقدمة يتصور على وجوه لأن الوجوب في محل النزاع يحتمل معاني **الأول** أن يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على
طلب المقدمة أيضا وكان المتكلم قاصدا للطلبين الطلب المتعلق بذي المقدمة **الثاني** أن اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة في الجملة أعم من اللزوم العقلي
التبعي الغير المستلزم للعقاب فيصير النزاع لفظيا فيكون مراد النافي نفي اللزوم المترتب عليه العقاب ومراد المثبت إثبات اللزوم التبعي وهو نفس اللزوم [illegible]
ومن اللزوم المستلزم للعقاب
اللزوم التبعي فيمكن بحسب اللزوم **الثالث** أنه يدل على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحق العقاب على ترك المقدمة وإن لم يقصد الآمر من الأمر دلالة
عليها **أحدهما** أن يكون عقابا واحدا على ترك ذي المقدمة وعقابا آخر على ترك المقدمة الذي استند إلى تركها ترك ذي المقدمة [illegible]
على تركهما عقابا واحدا [illegible] بعض [illegible] ترك المقدمة عقابا واحدا **وثانيهما** أن يعاقب على
ترك ذي المقدمة عقابا وعلى ترك كل مقدمة عقابا آخر فيعاقب تارك الصلاة مع مقدماتها عقابات لا تحصى **الرابع** أن يكون العقاب واحدا دائما لترك
ذي المقدمة ولا يكون لترك المقدمة عقاب أصلا ولكن النزاع في أن استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة هل هو عند ترك المقدمة المفضي إلى ترك ذي المقدمة ولو قبل حضور
بعد وقت تعلق التكليف بذي المقدمة أم لا يستحق العقاب إلا إذا دخل وقت ذي المقدمة فمن قال بوجوب المقدمة قال بالأول ومن أنكره قال بالثاني فمن
وجب عليه الحج في البلد النائي وجب عليه الخروج قبل الموسم فلو علم بأنه لو لم يخرج مع تلك القافلة لفاته الحج وأخر الخروج مع ذلك استحق
العقاب على ترك الحج حين ترك الخروج على الأول وحين دخول موسم الحج على الثاني وهذا المعنى جعله المحقق السبزواري محلا للنزاع وجعله مشهورا
فإن قلت إذا كان العقاب واحدا لا غير وعلى ترك ذي المقدمة لا غير فكيف يتحقق أن المقدمة واجبة وإن صح العقاب عند ترك المقدمة على ترك
ذي المقدمة **قلنا** إن الواجب ما يعاقب تاركه ولم يؤخذ فيه كون العقاب لأجل نفسه وهاهنا يعاقب على ترك المقدمة لكن لأجل ترك ذي المقدمة
ثم سلمنا لكن فلتكن التسمية بالواجب مجازا ولا مشاحة والمعنى الأول يحتمل احتمالات **الأول** أن يكون القصد متعلقا بطلب وجود المقدمة أيضا
كذي المقدمة ذاتا **والثاني** أن يكون توصليا وهذا أيضا يمكن أن يكون في تركه عقابا أم لا هل كان ما يؤتى بها لمجرد التوصل وتعلق القصد بها
أيضا وليس في تركها عقاب كغسل الثوب إذا كان في تركها عقابا يمكن أن يكون متعددا أو واحدا [illegible] ومنها احتمال الغير [illegible] وهو أن يكون القصد
متعلقا بطلب المقدمة ووجوبها بالمعنى الرابع الذي حكينا عن المحقق السبزواري **والحاصل** أن في المقام معنى لوجوب المتنازع فيه احتمالات تسعة
أشرنا إليها **فقيل** إن النزاع في أن الدال على ذي المقدمة هل يدل على وجوب المقدمة بطريق تعلق القصد والإرادة أم لا وسكت عن الاحتمالات
الخمسة المتصورة فيه **وقيل** إن النزاع في أنه هل يدل على لزوم المقدمة بحيث لو لم يأت بها استحق العقاب أم لا ولم يصرح فيه بقصد الآمر وسكت عن العقاب
على المقدمة واحدا ومتعددا بتعدد المقدمات **وقيل** إن النزاع إنما هو في ذلك الأخير وهو العقابات المتعددة وصرح بأن العقاب متعدد على القول
بالوجوب **وقيل** إن النزاع في تعلق القصد والإرادة بذي المقدمة بحيث لو ترك لعوقب على المقدمات أيضا [illegible] إنا كون النزاع
في ترتب العقاب على المقدمة [illegible] **وتمسكا** [illegible] بما ذكرنا استدلالهم في دلالة الأمر الذي [illegible]
العقاب الأصلي **ووجه** الثانية أن النهي مستلزم للفساد وهو ليس إلا ما كان فاعله معاقبا **وفيه أولا** أن الفساد والعقد في الصلاة [illegible]
وإن قلنا بالمعنى الذي ذكره المحقق السبزواري ولا نقول إن النهي يوجب [illegible] الأعم للفساد والعقاب فلم يثبت من ذلك العقاب على ترك المقدمة مستقلا
وثانيا أن القائلين بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استدلوا بوجهين أحدهما ما ذكروا والآخر أن فعل الضد مستلزم لترك المأمور به
والمستلزم للحرام حرام وهذا الاستدلال إنما يتم لو قلنا بأن ثمرة [illegible] الضد في هذا البحث إنما هي [illegible] من استدل على كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده
وما الوجه الثاني إذ [illegible] ما كان المستلزم للحرام حراما لما [illegible] الفساد **وأما المستدل** عليه من [illegible] بالمقدمة [illegible]
أن ما ذكرت لا يستلزم تعدد العقاب على المقدمة والحال أن المتصل في محل النزاع وربما [illegible] يحتمل أن يكون لأجل [illegible] المقدمة [illegible]
على تركها بنفسها عقابا [illegible] تعلق النهي لا حظ بالمقدمات [illegible] كما ذكرنا [illegible] الواجب [illegible] الأمر [illegible]
الذي لم يثبت [illegible] العقاب على ترك المقدمات [illegible] الأمر [illegible] بذي المقدمة فلم يثبت كونه محلا للنزاع [illegible] محل النزاع
ما ذكره المحقق السبزواري [illegible] استدلالا على وجوب المقدمة بأن المقدمة لو لم تجب لجاز تركها فإن [illegible] تركها فإما أن يكون [illegible]

ولا فرق على الاصح في دخول المقدمة بين الداخلة والخارجة والعقلية والشرعية والسببية وغيرها وما امر بها مستقلا ام لا وما كان وجوب ذي المقدمة فيها ثابتا بدليل لفظي ام
لبي من الواجب اعم من النفسي والتوصلي انتهى

مما قياعلى وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب المطلق عن الوجوب فيثبت وجوب المقدمة وقد يرد بانا نختار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان ايجاد المقدمة كان مقدورا فهو مقدور وفيه ان المفروض في الاستدلال ان المكلف لم يفعل المقدمة حتى مضى وقت فعل المقدمة وضاق الوقت عن اتيان المقدمة فالمكلف ح غير قادر على المقدمة وذي المقدمة وتوهم ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مدفوع بان مذهب المستدل المنافاة فلا يمكنه القول ببقاء التكليف فمراد المستدل ان المكلف اذا ترك المقدمة فضاق وقت ذي المقدمة وتركه ايضا فاما ان لا يكون معاقبا اصلا فهو خروج الواجب المطلق عن الوجوب واما ان يكون معاقبا على تركهما فهو تكليف بما لا يطاق ايضا واما ان يكون معاقبا على ترك المقدمة فقط وقت تركها فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة دون ذي المقدمة واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة وقت ترك المقدمة فهو المطلوب وهذا بعينه المعنى الذي ذكره الشيخ والذي مر **واما الرابع** فاعلم ان الواجب الذي هو محل النزاع هل هو الواجب النفسي ليكون النزاع في وجوب مقدمة الواجب النفسي ام يشمل الواجبات التوصلية ايضا الاظهر الاخير فيكون مقدمة الواجب التوصلي داخلة في محل النزاع بالمعنى الذي ذكره الشيخ والذي مر **فان قلت** انك لم تقول بالعقاب على ترك الواجب التوصلي فكيف نتصور فيه وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرتم من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة **قلنا** المراد انه يترتب من وقت ترك مقدمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي من استحقاق العقاب على ترك المقدمة الواجبة الذي يكون التوصلي مقدمة له ونحو ذلك **المقدمة السابعة** في اقوال المسألة فمنها اقوال **ثالثها** الوجوب في السبب دون غيره وقد ينسب ذلك الى السيد وقد عرفت ما فيه **ورابعها** وجوب الشرط الشرعي اي الجعلي من الشرع لا غيره **وخامسها** كما حكي ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وهذا في الحقيقة خارج عن البحث ويحتمل اقوال اخر كالوجوب في المقدمات الخارجية لا غيرها وفي المقدمات التركيبية كالشبهة المحصورة لا غيرها **المقدمة الثامنة** في ثمرة النزاع فعلى ما اخترنا من كون النزاع في الوجوب بالمعنى الذي ذكره الشيخ والذي مر يظهر في الفسق والعدالة فان كان عادلا وترك المقدمة كالخروج من البلد النائي الى الحج او اضيق كانت الى ترك ذي المقدمة فان قلنا باستحقاق العقاب حين ترك المقدمة كان هو حين ترك المقدمة فاسقا بترك ذي المقدمة وان لم يدخل وقت العمل بذي المقدمة فان كانت تلك المعصية كبيرة صار فاسقا بمرة واحدة من ترك المقدمة وان كانت صغيرة كان فاسقا بالاصرار بترك المقدمة ولو حكما فلا يقبل شهادته ولا يصح الصلاة خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق وان قلنا بانه لا يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة الا حين وقته لم يخرج ذلك الشخص من العدالة حين ترك الخروج الى القافلة مثلا بل يبقى على العدالة الى ان يدخل موسم الحج **ومثل ظهوره** في عدم جواز اجتماع الامر والنهي على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الامر والنهي من تلك الجهة لو لم يكن مانع آخر على القول بعدم الوجوب وذلك لانه اذا كان الامر بالصلاة مثلا امرا بمقدماتها فيكون مقدماتها واجبة شرعا ومن مقدماتها الكون الكلي ايضا متوقفا على مقدمته وهي الكون الخاص الجزئي كان الاكوان الخاصة واجبة من باب المقدمية والكون الكلي الواجب الذي هو مقدمة الصلاة فيكون الاكوان مأمورا بها والاكوان الخاصة بعضها مباح وبعضها محرم كالكون الغصبي **فنقول** ان الواجب من باب المقدمة اما كل الاكوان الخاصة بطريق الاستغراق والوجوب العيني فهو مستلزم لاجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي وهو غير جائز باتفاق القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي مضافا الى ان هذا الاحتمال خلاف الاجماع واما كل الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق وهو الوجوب فهو باطل لعين ما ذكر في سابقه من الدليلين واما كل الاكوان الخاصة بطريق وجوب التخييري فباطل ايضا لانه كما يمتنع اجتماع الامر والنهي عينا كذا تخييرا فيمتنع صدوره من الحكيم واما الواجب مقدمة هو الاكوان المباحة الخاصة فهو صحيح لكن لازمه انه لو لم يأت بذي المقدمة في ضمن الكون المباح بل اتى به في ضمن الكون المحرم لم يكن ممتثلا لان الفرد المباح الذي كان مأمورا به لم يأت به وما اتى به لم يتعلق الامر به فلا امتثال وهذا معنى عدم جواز اجتماع الامر والنهي **والحاصل** ان الواجب من المقدمات على القول بوجوب المقدمة هو المقدمات المباحة لا المحرمة ولازم ذلك انه لو وجد الواجب في ضمن المحرمة لم يكن ممتثلا ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي كما انه لازم من يقول بتعلق الاحكام بالافراد ايضا لذلك **وفيه اولا** ان المأمور به من باب المقدمة وان كان هو الفرد المباح لكن الامر بذي المقدمة متعلق بالطبيعة من حيث هي وتخصيص الامر المقدمي بالفرد المباح لا يخرج الفرد المحرم عن كونه مقدمة لايجاد الطبيعة من حيث هي لانه مقدمة ايضا للطبيعة ومحصلة لها كالفرد المباح وان لم يكن الامر المقدمي متعلقا به فلو اوجد الطبيعة في ضمن الفرد المحرم فقد اوجد المأمور به بالامر الاصلي الذي هو الطبيعة من حيث هي وان لم يأت بالمقدمة المأمور بها فهو ح انما ترك الامر المقدمي لا الامر الاصلي الذي هو ذو المقدمة فلو عوقب لعوقب من جهة ترك الامر المقدمي لا من جهة ترك ذي المقدمة فهو ممتثل بالامر الاصلي الذي هو طبيعة الصلاة مثلا من حيث هي وان لم يكن ممتثلا بالامر المقدمي بل لنا ان نقول لا عقاب عليه ح اصلا اعني لا من جهة ترك ذي المقدمة لانه اتى به وامتثل ولا من جهة الامر المقدمي الذي لم يمتثل به لان من يقول بوجوب المقدمة شرعا وبالعقاب على تركها انما يقول به لذلك اذا افضى ترك المقدمة الى ترك ذي المقدمة وههنا لم يفض ترك المقدمة المأمور بها الى ترك ذي المقدمة وعلى فرض التسليم فهو معاقب من جهة ترك المقدمة لا من جهة ترك ذي المقدمة وهذا لا ينافي جواز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** ان لازم ما ذكرت على فرض صحته عدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بعدم وجوب المقدمة شرعا وذلك

في تعيين محل النزاع من بين الانواع

في ثمرات المسألة

في ثمرة النزاع

[illegible]

لانه

في الثمرة

واما المراد من الوجوب ففيه وجوه اظهرها كون النزاع في استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة وفيه عندي نظر

كون تعلق الامر العقلي لا بمعنى التوقف في الوجود الخارجي بل بمعنى لزوم العقل وحكمه بانها المقدمة لا جل تحصيل ذي المقدمة اتفاقي حتى عند المنكرين بوجوب المقدمة شرعا ولا ريب انه لم يجز تعلق الامر المقدمي اذ كان وجوب المقدمة شرعيا الا ما الفرد المباح فكذا الامر العقلي لا يجوز تعلقه الا بالفرد المباح لعين ما ذكر من الدليل فلا يكون الفرد المحرم مامورا به لا عقلا ولا شرعا فلا بد ان يكون الاتيان بالفرد المحرم غير مامور به شرعا قلنا بوجوبها شرعا ام لم نقل بوجوبها فلا لازم القولين معا عدم جواز اجتماع الامر والنهي فلا يكون ثمرة بين القولين الا ان يقول هذا القائل ان القائل بوجوب المقدمة يقول ان اللفظ يدل على وجوب الصلوة اي طبيعتها نصا وعلى وجوب مقدماتها وهو الفرد فيفهم من دلالة عرفية تقييد ايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح الذي تعلق به الامر المقدمي لا غير فلا يكون ممتثلا بالتسبب الى النهي من الامر وهذا معنى عدم جواز الاجتماع فيندفع الامر بان الموجود شرعا وهو الصيغة المقيدة بوجوده في ضمن الفرد المباح لا امر حتى يثبتا باحدهما ويتعذر الاخر لكنك خبير بانه لا دلالة لقول القائل على هذا المعنى صلا **ثم اعلم** ان ثمرة القول بان الامر بالمسبب امر بالسبب من احدهما لزوم التسبب عند الاتيان بالسبب هو المامور به حقيقة لا غير لا امر بالمسبب صوري ظاهري ويترتب على هذا القول تعلق الامر بالافراد لا الطبايع لان الذي على هذا القول في نظره ان المسبب غير مقدور للمكلف بلا واسطة والمقدور بلا واسطة هو السبب كما يفهم من دليله وتعلق الامر بالغير مقدور بلا واسطة غير جائز عقلا عنده فعلى هذا انما الكلي الطبيعي غير موجود فلا معنى لتعلق الامر به اصلا بل لا بد من تعلقه بالفرد وان كان موجودا الا ان الافراد اسباب له فيكون هو المامور به على قول هذا القائل سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي ام لا كما هو لازم كل من منع وجود الكلي الطبيعي او منع من تعلق التكليف بما ليس مقدورا بلا واسطة او قال ان الحسن والقبح انما هو في الافراد لانهما بالوجوه والاعتبارات لا في الطبايع والحكم انما يتعلق بمحل الحسن والقبح ولا لازم لذلك المذاهب الثلاثة تعلق الاحكام بالافراد والعجب من صاحب المعالم ان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب لانه عينه فيكون منهما امر احدهما بالسبب والاخر بالمسبب ومع ذلك ان متعلق الامر الافراد لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلي المنطقي لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلي الطبيعي وبين الكلام من تناقض الا ان تقول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيندفع التناقض اذ لا مسبب حينئذ حتى يكون الافراد اسبابا فيمكن من ذلك ان يستنبط كون مذهبه عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج لانه لو قال بوجوده لزم التناقض لكن ذلك لا يدل الا اشارة ومجيئها والاعتماد عليها في كلام غير الحكيم محل اشكال انتهى كلامه في الفن بمكن دلالة الاشارة في كلام الحكيم من ذلك بان مذهبه عدم وجود الكلي الطبيعي

وقيل انه ان قلنا بوجوب المقدمة لزم قصد الوجوب في المقدمات والا فلا واستشهد لذلك باجماعهم على قصد الوجوب في الصلوة الى الجهات المشتبهة لاجل انها من مقدمات الواجب وجنسه في هذا لاجل نقاقهم على وجوبها في هذا المقام انفقوا على لزوم النية فيها وذلك لانهم بعد تسليم الوجوب فلو لم يجب لنية في المقدمات **وفيه** ان لزوم نية الوجوب في تلك الصلوات ليس لانها مقدمات ويجب فيها النية بل لانما كان كل منها محتملا لكونها ذي المقدمة والى القبلة الواقعية ولم تكن المقدمة منها ممتازة من ذي المقدمة فلا جرم يجب الوجوب في الكل من باب المقدمة لان النية واجبة في المقدمات الواقعية **والحاصل** ان لزوم نية الوجوب في المقدمة من حيث انها مقدمة حتى على القول بوجوبها الا ان يكون تلك المقدمة جامعة وجزئية كالوضوء وتلك الجهة خارجة عما نحن فيه **الاترى** في غسل الثوب يحكم بوجوب الغسل اذ ورد به امر ولا نحكم بلزوم النية ووجوب المقدمة ليس بازيد من وجوب مقدمة تعلق بها امر مستقل توصليا كما في غسل الثوب **والحاصل** ان كان المقدمة توصليا من حيث هي مقدمة والتوصلي لا يجب فيها النية وان ورد الامر بها مستقلا انها يكون تعلقا او وجوبيا وهي خارجة عن محل النزاع كما مر **وقيل** ان الثمرة بوجوب المقدمة يكون فيها عقابات عديدة ولا فلا **وفيه** ان الاتفاق ثم على عدم تعدد العقاب فلو ترك الصلوة لم يعاقب الا واحدا **وقيل** ان ثمرة هذا القائل بعدم وجوب عقابات عديدة في الخارج بلا تعدد العقاب الا على القول بوجوب المقدمة تمسكا بمقتضى الامر **وفيه** انه لو كان بمقتضى القول ليجيء ذلك ايضا هاهنا اذ ثبت ان محل النزاع هو الوجوب بالخطاب ذكره بعض من تعلق بلزوم القصد في المقدمة المستقل وهو ليس بمعلوم **وقيل** الثمرة تظهر في تعدد الثواب ايضا عكس لذلك الا في النذر بعض الحنفية وفيه انه لا غائلة فيه اذ يمكن اندراج ذلك تحت من حلف ان يتوب فيه لنا ساق في الاولى لا الحسن جانب يكفي منه تمثل قول النفسية والخلاف جهة وفيما قبل النفسية هو لغيري وبعض الحنفية هو نحوه بان التسامح انما هو بما يلحقه من يجعله مثل الولي على طريق الاحتياط من تمثله كالقرآن ومنا نقطع بان الغيري لم يبتدئ من عنده في الاحتياط الموقوف بالكلية من جهة وقت الاجتهاد والبلوى في موقف لله فلا ثمرة التسامح فيه بل لو نذر او حلف ان يعطي بوجوبها عدة دراهم فيشترط فيه على هذا بوجوب وصف لا عبرة به **فيظهر الثمرة** فيه ولا نهيه الا لنظر بالمشترط الثمرة

المقصد التاسع في تاسيس الاصل في المسئلة لا اصل عند الوجوب كاثباتها لان الثمرة المتقابلة اما اذا ارتفعت الدلالة المستفيضة لان دلالة اللفظ على ارادة نفس المقدمة ثابتة ودلالته على ارادة المقدمة مشكوكة فيتوقف عند الشك لانما توقيفية ولذا يقال اذا كان الدليل لبيا وقلنا ان الوجوب بمعنى قصد الامر بالمقدمة الامر بالمقدمة فانه يتم خلافا لاصل المعنى الذي نبين لان الترجيح هو تقديمه فهموا اما القول بان لا اصل عندنا لان النقل او الشرع لا يخرج عن دلالة اللفظ فعلى ذلك يجوز الامساك عن هذا الا من حيث عدم غيرهما عند العقلاء

بالوجوب

فيكون الامر به امرا بالافراد

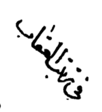
فلان المراد

في تاسيس الاصل

وأما ثمرة النزاع فقد تفرض في الفسق والعدالة بترك المقدمة وفي جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه وفي اشتراط نية الوجوب وفي تعدد العقاب

ومحله نتايج

ثم إن كان المراد من الوجوب القصد اللزوم للعقاب المستقل فذاك خلاف أصل آخر وإن أريد مع ذلك تعدد العقاب فذاك خلاف أصل ثالث وأما إذا أريد مطلق اللزوم العقلي فكذلك لأن الأصل عدم اللزوم لكن الإجماع انعقد على وجوب اللزوم بالمعنى الأعم فلا يمكن إنكاره وإن كان خلاف الأصل ولما إذا قلنا بأن الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب فهو خلاف الأصل أيضا لا أنه خلاف الظاهر إذ الظاهر من الأمر بالمسبب وجوب نفس السبب **إذا عرفت** ذلك فالمقدمة فالحق عندنا هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري بمعنى أن المأمور إذا ترك المقدمة استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما فإنه وإن لم يصل زمان ذي المقدمة لكن ترك المقدمة المفضي إلى ترك ذيها ترك لذي المقدمة حكما فيستحق العقاب عند الترك الحكمي ولا مانع لهم من تعدد العقاب على ترك مقدمة الواجب الواحد فكما قدر المكلف على إتيان المقدمة قبل وصول زمان ذي المقدمة فترك المقدمة قطعا أو ظنا بأن تركها يفضي إلى ترك ذي المقدمة فلا يبقى عليه بعد ذلك يستحق العقاب بل لو أتى بالواجب بعد ترك المقدمة مع اعتقاده عدم القدرة ثانيا فاتفق له كذلك ثلاثون مرة فإنه في كل واحد من تروك المقدمة مع اعتقاد عدم القدرة بعد ذلك يستحق العقاب بل لو أتى بالواجب لكان آثما ومستحقا للعقاب عند ترك المقدمة المفضي باعتقاده إلى ترك ذي المقدمة فلو ترك مقدمة عشر مرات بعد حصول القدرة مفاجأة لا باعتقاده في كل مرة عدم القدرة بعد ذلك ثم أتى بعد ذلك الترك بالواجب لمفاجأة استحق العقاب عشر مرات **والحاصل** أن كل ترك حكمي له عقاب واحد بل نحن نقول باستحقاق العقاب عند ترك المقدمة وإن لم يكن الترك مع اعتقاد عدم القدرة بل مع الشك فيها بل مع الظن الغير المعتبر كالوهم فيها الدرهم المحرم المشتبه بين عشرة دراهم محللة لو ترك الامتثال بترك التصرف في الحرام المعلوم إجمالا ولو تركا حكما استحق العقاب فمع الاشتباه يكون تصرفه في درهم واحد إثما وإن لم يكن ذلك هو الدرهم المحرم ترك المأمور به حكما فيستحق العقاب حتى أنه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجا بتصرف متعدد في جهة متعددة فإن كان عليه في كل تصرف عقاب ولو تصرف في الكل دفعة واحدة ودفعة كان عليه عقاب واحد لاتحاد التصرف والترك واحد وهكذا ولو أتى بالكل تدريجا فيه كان عليه عقاب بعدد تعدد العقاب على الواجب بتعدد الترك الحكمية **وقولنا** بوجوب تعدد هذه المعنونة من حيث التفاصيل المقدمة في ذيل ذكر الأقوال ثم النسبة بين الترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه نصا فإن فيما لو أمر بالحج وقد قدر على الخروج مع القافلة فلم يخرج معهم معتقدا بعدم تمكنه من الخروج بعد ذلك فتجا القدرة على الحج كان خلا أحد لو فهم أو دخل الميقات في الموسم فترك الحج لهم باختياره ويوجد الترك الحكمي لا الحقيقي في هذا المثال إذا أتى بالحج بعد مفاجأة القدرة الحقيقي بدون الحكمي في مثال الحج لهم إذا خرج مع القافلة وبعد الوصول إلى محل عمل الحج ترك عمد الحج اختيارا إذا ظهر ذلك فههنا مقامان **أما الأول** فاعلم أن الدليل على ما اخترناه بناء العقلاء فلو أمر عبده بإحضار الماء لإفطار مولاه من صوم كان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج إليه إلا مع جماعة لمكان الخوف فخرج الجماعة إلى الماء ولم يخرج معهم معتقدا بأنه لا يمكنه الخروج إليه بعد تلك الجماعة المستعد فاطلع عليه المولى قبل دخول وقت الإفطار لعاقبه وعاتبه بمجرد الاطلاع وإن لم يدخل وقت الإفطار ثم بعد عقاب المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة أخرى إلى الماء وتمكن الخروج إلى الماء فلم يخرج معهم معتقدا بعدم التمكن على الخروج بعد تلك الجماعة إلى دخول الليل لعاقبه المولى ثانيا وهكذا إلى خمسين مرة وإن لم يدخل وقت الإفطار عند شيء من تلك المقدمات نظرا إلى أن ترك المقدمة المفضي تركها إلى ترك ذي المقدمة ترك له **أما الأول** فقد مر بطلانه بما قلنا من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا **وأما على الثاني** فإما أن لا يترتب الأثر أعني استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة أصلا **وعلى الأول** يلزم خروج الواجب عن الوجوب وعلى الثاني إما أن يكون ترتب الأثر وقت ترك المقدمة أو لا بأن يكون قبله أو حين ترك ذي المقدمة أو بعده أو مترتب بين ترك المقدمة إلى زمان ترك ذي المقدمة فإن كان الأول فالمطلوب ثابت وإن كان غيره فهو باطل لأن ترتب الأثر على المكلف إما أن يكون لأجل مخالفة أمر الشارع أو لا لأجل المخالفة والأخير باطل إذ لا استحقاق للعقاب إلا مع المخالفة **وأما على الأول** فإما أن يكون ذلك الأمر الذي لأجل تركه ترتب الأثر وجب العقاب هو الأمر بذي المقدمة حين مجيء زمانه وإما أن يكون الأمر السابق الذي كان متعلقا بذي المقدمة قبل سلب الاختيار وفوته فإن كان الأول فقد عرفت بطلان تعلق الخطاب والأمر عند سلب الاختيار وإن كان الثاني اقتضى ترتب الأثر على الأمر السابق المتعلق بذي المقدمة الذي حصل مخالفته عند ترك المقدمة وذهب بعد فوت المقدمة فلا بد أن يكون استحقاق العقاب المترتب على ترك الأمر المذكور ومخالفته عند المخالفة التي حصلت وقت ترك المقدمة حذرا من تخلف المعلول عن علته التامة وهي المخالفة فلا بد أن يستحق العقاب بمجرد وجود علته أي المخالفة الحاصلة عند ترك المقدمة لا بعده بأن يكون الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة أو بعده أو بين زماني ذي المقدمة والمقدمة وأما وجوده قبل ترك المقدمة فغير معقول لعدم حصول المخالفة حينئذ فانحصر الاستحقاق في زمان مخالفة الأمر الموجود **فإن قلت** لعله لانقضاء زمان الفاصل بين المقدمة وذيها مدخلية في تمامية علية مخالفة الأمر السابق ويكون جزءا لعلته التامة فيحصل الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة **قلنا** أما أن يكون في ذلك الزمان الفاصل بقاء الأمر السابق مقطوعا أو مشكوكا أو مقطوع العدم والأول باطل لما مر أنه لا يبقى خطاب بعد سلب القدرة وعلى الأخير لا معنى للاحتمال إذ تمامية احتمال بقاء الأمر السابق كونه مكلفا بكيفية لا يحصل المخالفة إلا عند تركه مع تلك الكيفية كانقضاء الزمان ونحوه ونحن نقطع بحصول المخالفة في زمان الفاصل



وفي تعدد العقاب

علمنا من ترتب الامر فبعد حصول المخالفة التامة يوجد الاستحقاق وانكار كون المخالفة علة تامة للاستحقاق مكابرة فاحتمال عدم الاستحقاق في زمان
الفاصل بسبب احتمال عدم حصول المخالفة في المتسبب عن احتمال مدخلية الكيفية في الامر السابق المستلزم لاحتمال عدم حصول الاستحقاق بعد وجود
المخالفة بتلك الكيفية التي هي علة تامة وبقاء الامر الى الان ونحن قد بينا فساده فالمخالفة قطعية وعدم مدخلية الزمان جزمي فحصول الاستحقاق
يقيني ثم ان من يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة اما ان يريد ان المقدمة يعاقب على تركها من حيث ذاتها لكون وجوبها ذاتيا
فلم يقل به احد مضافا الى ان ما عرفت من عدم تعدد العقاب وبناء العقلاء واما ان يريد استحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة من جهة افضائها الى ترك ذي المقدمة ففيه
ان الاستحقاق انما هو لاجل امرين احدهما الترك المقدمة والاخر الترك لذي المقدمة اما ان يكون في ترك المقدمة وترك ذي المقدمة واحدهما في ترك المقدمة والاخر
في ترك ذي المقدمة والكل باطل للاصل وبناء العقلاء الذين ينفيان تعدد العقاب هاهنا مع لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة في كون الاستحقاق
في ترك ذي المقدمة كما مر ثم ان من دلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته بالمعنى الذي ذكرنا هل هو لفظية ام مجرد دلالة عقلية يمكن ان يقال
بالاول لانفاقهم على هذا السيد علم الهدى ان الامر التي يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك للدلالة اللفظية الالتزامية بل قد تأمل في دلالة النهي لكن لا يخفى
الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم فح نقول ان النهي عن الترك المستفاد من الامر بالدلالة اللفظية اما ان يكون عن الترك الحقيقي او الحكمي او الاعم وعلى
التقادير اما ان يكون المراد بالترك المقدور او غير المقدور او الاعم والاقسام التسعة فاسدة الا ان المراد به ترك الترك المقدور الاعم من الحقيقي
والحكمي واما بطلان ارادة الترك الحقيقي المقدور فللزوم خروج الواجب عن الوجوب فيما لو اخر المقدمة عن وقتها وتركها فانه حين ترك المقدمة
لم يوجد الترك الحقيقي المامور به حتى نهى عنه ويتعلق له العقاب والمفروض ان النهي هو الترك الحقيقي المقدور ولا عن خروج الواجب عن الوجوب
اذ حين ترك المقدمة لم يتحقق الترك الحقيقي حتى يستحق العقاب ويتعلق به النهي بعد مجيء زمان ذي المقدمة لا انه لا يمكن تعلق النهي بالترك
الحقيقي في شيء من الزمانين فينتفي النهي عن الضد العام فلا يتعلق الوجوب فلا يكون الواجب واجبا [illegible] ذلك فيما وجد سبب الترك الحقيقي
لا الحكمي كما مر مثاله في ذكر الفرق بين التركين واما بطلان الحقيقي الغير المقدور فلانه تكليف بما لا يطاق وقد علمت ان الامتناع بالاختيار
ينافي الاختيار خطابا مضافا الى انه يلزم عدم النهي عن الترك الحقيقي المقدور بما ذكرنا في بيان الشبهة فيلزم منه خروج الواجب في هذه الصورة عن الوجوب
كما ذكرنا في بيان الشبهة [illegible] اذ يبطل الحكمي فقط باقسامه المقدور او غير المقدور او الاعم واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي
بشرط كونهما غير مقدورين فلانه تكليف بما لا يطاق واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما اعم من المقدور وغيرهما فلان [illegible] في الترك
الغير المقدور منهما فانه كغير المقدور فقط [illegible] بان يكون المنهي عنه الترك الاعم من الحقيقي والحكمي بشرط كونهما مقدورين ولازم ذلك ترك
[illegible] حكميا فقط [illegible] واحد وحقيقيا فقط [illegible] حكما وحقيقة [illegible] ذلك ان الترك مقدورا ترك ذي المقدمة
حكما يصير منهيا عنه بان النهي اللفظي بمعونة ما عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة ويمكن الجواب عن ذلك بان غاية ما ثبت في الباب ان
دال على النهي عن الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية البينة بالمعنى الاعم واما دلالته على وجوب المقدمة فهي ليست بالدلالة اللفظية بل هو [illegible]
عقلا للتلازم الدلالة العقلية لا الالتزامية نعم لو كان مفاد لفظ الامر الدلالة على وجوب المقدمة بالدلالة اللفظية ولكن فليس ثم انه لا يسلك دعوى
المقدمات الفعلية في محل النزاع وتمام مقدمات الامر بالضد العام المستفاد من النهي كما لو قال لا تأكل الحرام واستنهض [illegible] بالدلالة التبعية ترك
اكل الحرام فهي داخلة في محل النزاع ام لا فان مقدمات ترك اكل الحرام في السنة المخصوصة ترك [illegible] تلك مقدمات الترك والمقدمات الذي داخل
نزاعهم ام لا المحقق الدخول لان النزاع انما هو في وجوب مقدمة الواجب بالفعل ويرجع حاصله الى ان [illegible] لا نزاع في وجوب المقدمات التركية للنهي
المحصور فهذا يكشف عن خروج تلك المقدمات عن محل النزاع لان المراد [illegible] في مقدمة الواجب الاعم من [illegible] الامر الذي [illegible] بما انه
مثل المقدمات واجبة بالمعنى الذي ذكرناه واما المقدمات العلمية ومكلف معاقب على تركها فان ترك الصلوة على جهة واحدة من الجهات
الاربع مثلا فهو عاص وان كان صلاتها في جهة القبلة في نفس الامر ولو تزوج [illegible] مخلد او تنظيفا [illegible] ككل المقلد في المسود [illegible]
كل [illegible] وللمقلد [illegible] في الكل بناء العقلاء ثم اعلم ان المشهور استدلوا على الوجوب بما [illegible] انه لولا [illegible] الامر [illegible] المقدمة [illegible]
كان [illegible] بالمحال او الاخرج الواجب [illegible] كونه واجبا وانحصار واجب لا [illegible] فتركها المكلف [illegible] فان [illegible]
عن مقصود فان لازم [illegible] ثانيا بالمحال [illegible] الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيحتاج السوال
الاول ونقول بانه مكلف بذي المقدمة لا بشرط عدم المقدمة بان يكون [illegible] ان المكلف به مع ترك المقدمة واما حتى يكون تكليفا بما لا يطاق
بشرط شيء كما في تكليف الصلوة [illegible] وقيل [illegible] على اثبات المقدمة كان يكون [illegible]
تكليف [illegible] كما في [illegible] المكان المغصوب اختيارا وان [illegible] بان الامتناع بالاختيار [illegible] احدهما مع [illegible]
والاخر مع [illegible] كقاطع السبيل [illegible] المشهور [illegible]

وفي ان دلالة الايجاب على الايجاب لفظية ام عقلية

وفي دخول المقدمات الفعلية في محل النزاع

في ادلة ايجاب المقدمة

وأما الاصل فعدم وجوب المقدمة ما دامت الا انه اذ لا اقل من التوقف وان جعلنا الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فخالفته للاصل واضحة ثابت

بل لما فيه من تكليف الكافر بالفروع فهذا الجواب ليس في محله لان سند لا المشهور من سند لاهم ليس ما فهموه واجابوا عنه كما مر في المقدمة الاخرى في الجواب ان يقال ان اراد المستدل بهذا الدليل وجوب العقاب المستقل على ترك المقدمة او كونها واجبة بالدلالة اللفظية فقد ظهر فساده مفصلا فان اراد المعنى الذي اخترناه في محل النزاع فهو حق ومسلم ومعاضد لما قلنا بل هو من مطلبنا ويصير مرجعه الى وجوب العقاب حين ترك المقدمة فلو جعل الوجوب في دليل المشهور بالمعنى المختار لم يلزم خروج الواجب عن الوجوب قلنا بوجوب المقدمة لوجود العقاب على ترك ذي المقدمة وان فقد الامر بعد ترك المقدمة وكان استحقاق العقاب حين ترك المقدمة اذ الواجب انما يستحق تاركه العقاب فلا يرد النقض المذكور ولولا **وانت سند** المشهور عليهم بان العقلاء يذمون تارك المقدمة **واجيب** بان الذم انما هو لاجل ان ترك المقدمة مفض الى ترك ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها والعجب من هذا المجيب من الوضح ان كل من يقول بوجوب المقدمة لا يقول بان الذم والعقاب على ترك المقدمة نفسها بل لانها مقدمة لها مفض الى ترك ذي المقدمة فالاعتراف بان الذم على ترك المقدمة هو موجود وان لم يحضر زمان العمل بذي المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة اعتراف بان العقاب والذم واحد وهو مراد المشهور من الوجوب فهم لا يخفى ان اعترافهم بالذم على ترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة منا لا اعترافهم في الجواب عن الدليل الاول بانا نمنعا ان الذم بذي المقدمة بعد ترك المقدمة باق اذ لو كان الامر باقيا ولم يحصل بعد الفرح فلم يذم المكلف على ترك المقدمة مع بقاء ذي المقدمة وعدم حصول المخالفة بالنسبة اليه اذ ليس على ترك ذي المقدمة عقابان ولا بد ان يكون المقدمة واجبة بالمعنى الذي ذكرنا والا يستحق بعد انتفاء المقدمة **واما المقام الثاني** فعلم ان القائلين بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب احتج بوجهين وقبل الشروع في احتجاجهم لا بد من بيان مراتبهم **فاعلم** ان المسبب بفعل المكلف قسمان **قسم** يكون ذلك المسبب ناشيا من المكلف من دون ان يكون بينه وبين المكلف واسطة متعددة كافعال الوضوء الناشئة عن المكلف **وقسم** يكون بينه وبين المكلف واسطة متعددة كالطهارة من الوضوء والمتمم مثلة كثيرة كالاحراق فان جمع الحطب والقائه في النار من الاول والحرقة الحاصلة من النار من الثاني وكالعتق فجزء الصيغة من المكلف من القسم الاول والوصف بالصيغة والانعتاق من الاخر **ثم ان** القسم الاخير منقسم قسمين يكون الاثر الحاصل فعل الغير المكلف كالحرق الحاصل فانها فعل النار وان السبب من المكلف وقسم ليس فعلا لغير المكلف كاثر الوضوء الحاصل ومن قال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب انما هو القسم الاخير بقسميه **ثم اعلم** ان الاحكام اما يتعلق بفعل الظاهر للمكلف كوجوب صلوته وركوعه او بفعل الباطني كوجوب النية ونسيان العقائد واما يتعلق بالاعيان فاما بعين المكلف كحرمة مس المطهر في الوقف لغلات او بعدنا امثال العين الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم وانما يتعلق باحوال الاعيان لا بحال عين المكلف كحيض الحالة المانعة من الصلوة او بحال العين الخارجية كدلوك الشمس لوجوب الصلوة والتكليف انما يكون من القسمين الاولين اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان دليله الاول مركب من مقدمات **الاولى** ان الاوامر التكليفية الثابتة من القسم المذكور ليس متعلقها من فعل المكلف انما هو الاسباب وهو ظاهر **الثانية** ان التكليف بعد فعل المكلف ليس بصحيح لانه غير مقدور وقضاء الحاصل من تلك المقدمات عدم جواز تعلق التكاليف بالمسببات الا اثبات الصغرى اي عدم كونها فعلا للمكلف بالمقدمة الثانية واثبات الكبرى وهي عدم جواز تعلق التكليف بفعل الغير بالمقدمة الثالثة **والجواب** ما اراد من قوله انه ليس السبب فقط فعلا للمكلف فان اراد انه ليس فعلا بلا واسطة فهو مسلم فلا يضرنا وان اراد ان شيئا من تلك المسببات ليس فعل المكلف حقيقة فالصغرى بهذا المعنى ممنوع اذ لا ريب في كون اسناد قطع راس زيد الى قاتله حقيقة وان كان القاطع بلا واسطة هو السيف فيقال انه قطع راس زيد ولا يصح سلبه عنه فاسناد فعل المسبب الى المكلف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بنفسه اعني سواء كان تلك المسبب غير فعل غير المكلف ام لا وان اراد من قوله ذلك ان فعل المسبب ليس فعلا للمكلف بلا واسطة فالصغرى مسلمة ولكن الكبرى اعني المقدمة الثالثة ممنوعة لعدم اباء العقل عن مثل ذلك التكليف فان المناط في صحة التكليف قدرة المكلف على ايجاد المكلف به في الخارج باي نحو كان **الثاني** انه لو كان الامر متعلقا بالمسبب فاما ان يكون ذلك حين وجود السبب فيلزم تحصيل الحاصل او حين عدم وجوده لزم التكليف بما لا يطاق اذ في كل من الحينين لزم في كل حين احد المحذورين والكل محال فلا بد ان يكون متعلق التكليف هو السبب **والجواب اولا** بالنقض بالشرط فان الامر بالمشروط اما حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق من الاطلاق واما حين عدمه لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحينين لزم احد المحذورين هذا وان لم يكن نقضا متعارفا لكنه يبطل التفصيل **وثانيا** بالحل بان الامر بالمسبب ليس بشرط عدم السبب لا بشرط وجوده حتى يلزم المحذور بل في حالة عدم السبب بايجاد زمان المكلف فيه وحال وجود السبب فيدفع المحذور اذ لا امتناع في ذلك لانه مقدور بواسطة مقدوره **وثالثا** بان ذلك الدليل موجب لسقوط التكليف لان كل شيء من كل فعل مسبب عن سبب فان السبب له سبب آخر فنقول ان السبب الذي هو في الواقع اما ان يكون سببه اختياريا او اضطراريا فان كان الاول لزم ان يكون الامر به امرا بسببه لا بكونه مامورا به لعين الدليل المذكور وان كان ذلك السبب الذي هو سبب المسبب اختياريا لزم تعلق الامر لما ذكر بسببه حتى ينتهي الى الواجب فيصير اضطراريا اضا مسببه اضطراريا فيسقط التكليف عن العباد راسا **والحاصل** انه اما ان يكون مسببه بسبب اضطراري لزم كون مسببه اضطراريا فيسقط التكليف وان كان اختياريا فينقل

اذا عرفت ذلك فالحق ان المكلف يستحق العقاب على ترك نفس المقدمة متى صدر ترك المقدمة فهو معاقب على الترك حقيقة وحكم البناء العقلاء والقوة العاقلة وليس لنا في الاقوال ما يعتمد عليه شارح

الكلام الى ذلك السبب الاختياري فانه اذ ذلك السبب الاختياري اضطراريا يلزم المحذور المذكور وان كان اختياريا انتقل الكلام الى سببه فاما اضطراري واما اختياري وهكذا حتى ينتهي الى ما يكون اضطراريا وينتهي الى علة العلل ما يقال في جواب ذلك ان المراد من ذلك الشخص بما هو فيما كان بينه وبين المكلف واسطة مفقودة لا كل السبب في المسبب كما قلنا فقد وقع بانا نتمسك به في ذلك لكن يلزم عليه ما ضعفناه لما قلنا **والجواب** فضل القسم فصل من القسم الثاني من السبب فيه فقال ان المسبب فعل الغير كاحراق النار فلا يبعد في القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب ان لم يكن فعل غيره كما في الفعل فليس الامر بالمسبب عين الامر بالسبب **وفيه** ان غرضه ان الاتيان في هذا القسم ليس حقيقتها بفعل المكلف بهذا المعنى فقد عرفت ما وان الانشاء حقيقة في القسمين وان كان غرضه ان ذلك لتكليف غير صحيح فقد عرفت فساده **ثم ان صاحب** معالم احتج بعد اختياره ان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب ان لم يكن شبهة فان النزاع في وجوب السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر والاخص انهم انما عنا النظر في غيره وهذه الفاضل المذكور بان النزاع ليس قليل الجدوى لان الاوامر كلها متعلقة طاهرا بالطبايع وهي مسببة للافراد وان قلنا ان الامر بالسبب يعني منها القول بان متعلق التكاليف هو الافراد والا فلا فائدة اعظم من ذلك انتهى **والحق** ان يقال انه احتج ثم قال بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ثم يرد عليه هذا التوابع النافعة لدى ذكرنا سابقا والا فلا يرد عليه شيء من الامرين اذ بعد عدم الكلي لا يكون الكلي والفرد من باب السبب والمسبب **واما المقام الثالث** ففي علم الاحاجب ثم قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب دون غيره واستدل عليه بانه ليس في ذلك خلاف فيعرف عدم الخلاف ابل على ان الامر به مستلزم للامر به وبان المسبب لا يمكن وجوده بدون السبب فلا يتعلق الامر به دونه بعيد وان امكن فلم يلزم منه محال عقلا لكن نقول ان ذلك قد فعلنا الانتفاء **والجواب عن الاول** ان الخلاف فيه معروف وعدم الخلاف غير ثابت بنا على عدم الخلاف على فرض ثبوته ليس حجة في المسئلة الاصولية لانه لا يفيد الظن مع انه لا يقول بحجية عدم الخلاف والشهرة في المسائل الاصولية **وعن الثاني** بان الاستبعاد ان اراد به اولا وعلى فرض الاستبعاد البين لا يثبت الاعتبار بحجة **ثانيا** وعبر بهذا الكلام في الشرط **ثالثا** اذ هو جار المناط في الاستبعاد امتناع وجود المسبب بدون السبب والمشروط ايضا كما يمتنع وجوده بدون الشرط **واما المقام الرابع** فاعلم انه قال ان الشرط الجعلي واو دون غيره **واستدل على الجزء الاول** من مدعاه بان الشرط الجعلي ان لم يكن واجبا جاز تركه فاذا جاز تركه وتركه فاما ان يكون اتيا بتمام المامور به لزم خلاف المفروض ان المكلف به ما فرض ترتيبه واما ان لا يكون اتيا بتمام المامور به لزم خلاف المفروض ايضا لان الشرط ليس جزءا الواجب المامور به منحصر في المشروط وقد اتى به واذا بطل كلا شقي عدم وجود الشرط لزم وجوبه **والجواب انا** لا نقول بوجوب الشرط مع المشروط بان تمام المامور به هو ذات المشروط لا المركب منهما بل نقول تمام المامور به هو ذات المشروط متصفا بالشرط بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا **فنختار الشق الثاني** وهو انه لم يات بالمامور به اذ المامور به كان المشروط المتصف بالشرط فلا يلزم خلاف الفرض فلم يلزم من ذلك كون الشرط واجبا **واما المقام الخامس** فعلم انه استدل بوالحصر لا يجري على وجوب مقدمة الواجب بانها لو لم تكن واجبة لجاز من الشارع التصريح بجواز تركها وبعد وجوبها والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة واضحة واما بطلان التالي فللزوم المحذور اما التناقض واما الرجوع عن الكلام الاول وذلك لانه لو قال الشارع المقدس لم يجب الحج عليك ثم قال ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا فانه يجب عليك الذهاب الى الحج واما اذا صرح بعدم وجوب المقدمة الجعلية كما يقول صل وقال لا الصلوة الا بطهور ثم قال ان شئت فعلها وان شئت فلا فانه يلزم التناقض في جعل الطهور شرطا او عبر شرط وان كان منفصلا كما يقول بعد يوم ان شئت فعلها للصلوة وان شئت فلا فانه يفهم منه الرجوع عن الشرطية فلا ريب ان التناقض او الرجوع في كلام الحكيم باطل اما الاول فظاهر واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الامر الاول وشرطية الشرط الجعلي فيتعين ذلك التطويل الدال على الرجوع مع عدم الرجوع في الواقع لا معنى له بل الرجوع خلاف الفرض وبعض الافاضل قال انه لو صرح لزم اللغو والعبث في التصريح بعدم وجوب المقدمة كان يقول الواجب ذو المقدمة لا المقدمة في ذلك لا تناقض بينهما لكن يلزم العبث في التصريح اذ التصريح بعدم وجوب شيء ثمرته رفع الكلفة المشقة عن ذلك الشيء والمقدمة يلزم الاتيان بها وان لم تكن واجبة فالكلفة حاصلة وجب ام لا فلا ثمرة في التصريح بعدم الوجوب **وفيه** انه ان اراد من قوله التصريح اعلام بعدم العقاب على المقدمة لم يلزم عبث وثمرته في الفسق والعدالة ثم لو علم المخاطب بالملازمة لم يرد اعلام ذلك من غير جهة لزوم اللغو توهم هذا نشأ الاشتباه في عدم جواز التصريح بعدم الوجوب ولكنا نسلم لزوم احد المحذورين التناقض او الرجوع او العبث **والجواب** عن ذلك انا نجوز الرجوع بعد عدم المقدمة ما يقول الواجب عليك هو نفس المقدمة والعقاب على ترك المقدمة الا انه يلزم في بعض الموارد من جهة عدم الفائدة وليس في صحة جواز التصريح من جهة كون المقدمة واجبة لا يجوز التصريح بعدم الوجوب لفظا ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا وانه يجوز للشارع ان يقول اذهب الى الحج وذلك لان المتبادر عند الوجوب وجوب الترك هو عدم الوجوب وجوب الترك فلا الوجوب الشرعي ولا الاعم منهما بعد جواز الترك الشرعي والعقلي ونحن قلنا سابقا ان الامر النبوي وكذا جواز الترك عقلا امر غير مستفاد من الامر بالمقدمة بل دلالة الاشارة والتنبيه فلما كانت تلك الدلالة من الامر بالمقدمة اشارة كان التصريح بعدم وجوب المقدمة اما لان المقدمة هي الوجوب على الاطلاق حتى يجامع اشتماله مع الا بالاولى من باب دلالة الاشارة ولذلك لا يجوز التصريح

فما كان الفاضل الحكيم

الفرعية ملية يعول

لحجية عدم الخلاف في المسائل الخلافية

اما المفروض

للكلام

بالقسم الذي ذكرته الا لان مقدمة الواجب واجبة وجوزنا القسم الاول وهو التصريح بعدم الوجوب للعقد الاطلاق فحتى يتم الناقض واما عدمهم

الناقض في المنفصل ومنهم الرجوع منه مع ان مقتضى ما ذكرنا هو فهم الناقض لا الرجوع فلانهما كان الغالب في كلام العاقل فضلا عن الحكيم عدم

الناقض بل الرجوع كان غلبته عند الانفصال فلهذا يفهم هو في المنفصل الرجوع من جهة الاطلاق في عقد وجود الكلام من اللفظ بالطريق المذكور دون

الناقض واما في المتصل فلا غلبته في الرجوع فيحمل على ظاهره وهو الناقض فقد ظهر ان مهمنا اضطرب بحال البحث ولفظ كلام الاول فيما يرد في الثاني ويرد

صاحب المسيرة في قوله جوابا من هذا الاشكال بجواز النزاع عقلا لا شرعا وهو الذي ذكرنا فمراده من العقلي الثبوتي ومن الشرعي اللفظي فينطبق مع ما ذكرنا

ولا يرد عليه ما قيل من انا وان استفصينا في جواز انفكاك العقل من الشرع لم نجد له وجها الى آخر ما ذكره فنا مل **ضابطة** الامر يتخير ويرد

الامر بواحد من الامرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا وفيه مقامات **المقام الاول** فاعلم ان الامامية وجمهور المعتزلة قالوا ان الواجب من تلك الامور

كل واحد منها على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاخلال بالجميع فبما فعل كان واجبا بالاصالة الا ان يكون بدلا عما هو واجب وقال الاشاعرة

ان الواجب هو الابدال لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل انه واحد معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما البهم

للمعتزلة ومهمنا قول خامس هو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ولكن يختار المكلف في مقام العمل وهذا يحتمل وجوها **الاول** انه واجب معين عند الله تعالى

ويختاره المكلف جبرا عليه من الله تعالى **الثاني** هو انه كذلك ولكن يختاره المكلف اتفاقا من دون جبر ولا يتخلف عن ذلك **الثالث** انه واحد

عند الله تعالى انه لو اختار الاختيار لاجل ذلك فعينه لا لاجل علمه باختيار المكلف اياه او اراد اختيار احدها وهذا الاخير يحتمل معنيين احدهما انه تعالى

جعل اختيار المكلف شرطا لوجوبه عليه **وثانيهما** انه علم انه لو اختار الاختيار لاجل ذلك فعينه له ولكن لو لم يختر اثم ولو اختار الاخر ما عينه ثم علمه

بانه لو اختاره لكان اما الاحتمال الاول والثاني والظاهر انه لا قائل بهما وان المراد من هذا القول احد الاحتمالين الاولين **واما الثالث** فبان

يكون معاقبا على الترك اصلا فكلام القوم ان الرابع هو المراد ويلزم على ذلك القول ان يختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ويختلف تعيين الله تعالى بالنسبة

اليهم بل بالنسبة الى الازمان في مكلف واحد وهذا القول نسبه الاشاعرة وصاحبه نسبه الى الاخر **واما المقام الثاني** فاعلم انه على القول الثالث لو

ترك الكل كان عليه عقابات لانه واجبات وكان سقوط البعض مشروطا بالاتيان بالبعض ولم يأت به واما الاقوال الاخر فلا يكون الا واحد على ترك

الكل **واما الثمرة** بين قول الامامية والاشاعرة فيظهر في قصد الوجه فعلى قول الامامية لزم عند الامتثال قصد خصوصية كل من تلك

الامور التي يريد الاتيان به وعند الاشاعرة يتأتى القدر المشترك وهو الكلي اي مفهوم احدها فاذا وجبنا قصد الوجه **وتظهر** ايضا في النذر

فمن نذر ان يعطي درهما لمن اتى بواجب فاتى احد باحد الخصال على قصد الخصوصية في الامتثال فعلى قول الامامية بر النذر باعطاء الدرهم وعلى قول

الاشاعرة لا ولهم لو نذر ان يعطي درهما لمن اتى بثلث طبايع من الواجبات التي ورد من الشارع امرها بخصوصها فصام احد وافطر في صيام رمضان اوجب

في عتق عبد ثم افطر واطعم المساكين ثم افطر وصام شهرين فعلى قول الامامية يبر نذره باعطائه الدرهم لانه اتى بثلث طبايع كل منها واجبة

بخصوصها وعلى قول الاشاعرة لا لانه لم يأت الا بطبيعة واحدة وهي كلي احدها انها تحققت ثلثا ولم يتعلق امر من الشارع على قولهم الا بطبيعة

واحدة وهي احد ثلثة الا انه وجد طبايع متعددة ومن هنا نقدر على استخراج الثمرة بين القولين الاخيرين وبين الاخير وقول الاشاعرة ان الثمرة بين

الاخير والامامية وكذا الثمرة تظهر بما ذكر بين القولين الاولين مع الرابع **واما المقام الثالث** فاعلم ان المخالف الاصل من بين الاقوال

هو الثالث المستلزم للاشتغال بواجبات عديدة يكون عند ترك الكل عقاب على كل واحد ثم واما سائر الاقوال فلا اصل بينها لان الكل ثابت ثم الا

بنفي والشك في الحادث ثم **واما المقام الرابع** فاعلم ان الحق مع الاشاعرة بالنسبة الى الفهم العرفي وان كان مقتضى القواعد اللفظية مع

الامامية لان قولهم مثلا يفهم منه امور منها ان خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة مطلوبة ولا بد للمكلف من اتيانه ومنها ان الصور مطلوبة

مثل عتقنا ايت بغيره ام لا ولكن ذلك الاخير انما يفهم من اطلاق المطلوبية المستفاد من ظاهر الامر فيكون استعمال الامر في غيره تقييدا واما

من الامر انما يكون الاستعمال في غيره كالتخيير مجازا او على التقديرين لا شك في استفادة ذلك من الامر ومنها غير ذلك فنقول ان قوله اعتق رقبة

بعد قوله صم اخرج الامر عن حد ظواهره وهو مطلوبية الصوم مطلقا اي بغيره ام لا ولما اخرج الامر عن ظاهره اعني مطلوبية خصوص تلك المادة التي

ورد عليها الهيئة فلا دليل عليه فمقتضى القاعدة اللفظية مع الامامية وهو ارادة خصوص كل على البدل لكن المتبادر في العرف من الهيئة

المذكورة هو مطلوبية القدر المشترك **فظهر** ان الحق مع الاشاعرة ثم انه ههنا اشكالا من وجهين احدهما انه على قول الاشاعرة لا يكون فرق

بين الواجبات العينية والتخييرية فان في الواجبات العينية يكون الكلي مأمورا به اصلا والافراد عينا والافراد مأمور بها عقلا تخييرا مثل ما

فيه على مذهب الاشعري الآن يفرق بينهما بان افراد الواجب العيني واجبة بالوجوب العقلي ووجوب الافراد هنا من خطاب الشرع اصالة وان كان في

الواجبات العينية مناصل في الوجود وههنا منتزع من الافراد تابع لها وبان التخيير في الواجب العيني مما ثلات متحد الحقيقة وههنا مختلفة الحقيقة

وثانيهما انه يلزم على القائلين بتعلق الاوامر بالافراد ان يكون كل الواجبات تخييرية كما انه على الاشكال الاول يلزم ان يكون كل الواجبات على

في الواجب الموسع

قول الاشعري عند نية الاداء بجامعته الوجه الثاني والثالث من الاشكال الاول وانكار الاخر ادعى تلك الفوز والجماع. الوجوب الشرعي **ضابطة**
اعلم ان الواجب اما موسع وقته واجزاء معا او موسع لجزاء الوقت او مضيق وقته واجزاء وعكسه كصلوة الظهر والحج وصيام شهر رمضان اذا علم فمعلوم
لا خلاف في جواز الاداء في كل وقت يساويه كالاخير ولا في عدم جواز الاداء في وقت ينقص عنه لانه تكليف بالمحال وانما الخلاف في جواز الاداء
في وقت يفضل عنه بان يكون الواجب موسعا وقته واجزاء. **فان قلت** المتبع المستفيض من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله
فلما ادرك ركعة من اخر الوقت فقد حكم شرعا بادراكه الوقت كله وحكم عليه بالصلوة الادائية مع ان وقت الصلوة الادائية انقص من مقدار
الفعل اذ لا يمكن فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة فهو في زمان ركعة ما هو بفعل اربع ركعات فكيف نقول لا خلاف في عدم جواز نقص القسم
اي القسم الثاني من الثلثة مع انه واقع شرعا وبه يضعف قولنا القضاء مطلقا اما الركعات الاخيرة فلوقوعها خارج الوقت واما الاولى فلوقوعها
مكان الركعة الاخيرة فان مقدار ركعة واحدة من اخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة لا جزء فكل الاربع ركعات واقعة في غير وقتها فكلها قضاء وكذا
قول من فصل بين الركعات بان ما وقع منها في الوقت اداء وما وقع خارجه فهو قضاء لان الاداء ما وقع في الوقت والركعة الاولى لم تقع في
الوقت فهي اداء والباقي قضاء فهذا القول مردود فان هذا النص الحاكم بادائية الكل. **قلنا** ان الالف واللام في لفظ الوقت اولا واخرا يحتمل
العهد الخارجي فيهما اي في الوقت المعهود بين الناس وهو في مثل الظهر من اول الزوال الى الغروب واما جنس الوقت فيحتمل ان يكون في الواقع اكثر مما
هو المعهود بين الناس لم يتبين لنا بان يكون مقدار ثلث ركعات بعد الغروب داخلا في الوقت الواقعي لكن الركعة مثلا والحاصل ان المعهود سوى الوقت
الواقعي لاحتمال الاختلاف بنحو ما ذكرنا ويحتمل ان يراد من الاول الجنس ومن الاخر العهد ويحتمل العكس على التقادير الاربعة اما الحمل الحقيقي بان يكون
مدرك ركعة من الوقت مدركا للكل حقيقة واما مجازا بان يكون المدرك للركعة بمنزلة المدرك لكل الوقت فتلك الاحتمالات ثمانية ثلثة منها باطلة
وهي ارادة الجنسين والعهدين وكون الاول جنسا والثاني عهدا اذا كان الحمل حقيقيا للزوم الكذب وخمسة منها صحيحة وهي كون الاول عهدا والثاني
جنسا والحمل حقيقيا والجنسان والعهدان والمختلفان بقسميهما اذا كان الحمل مجازيا اذا عرفت الخمسة الصحيحة **فاعلم** ان ثلثة منها تفيد ان الصلوة الواقع
ركعة منها في الوقت اداء مع خلاف للقولين الاخيرين احدها الاول من تلك الخمسة على الحمل الحقيقي اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود
فقد ادرك كل الوقت الواقعي ويدل الرواية على ان الوقت الواقعي اكثر من الوقت المعهود بقدر ثلث ركعات فيكون تمام الصلوة في الوقت والثاني ان يكون
كل منهما عهدا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك تمام الوقت فيدل على كون كل الصلوة اداء
اما لان الادائية اظهر وجوه التشبيه فيحمل الاطلاق التشبيه عليه واما لعموم المنزلة اذ لم يكن بعض الوجوه ظاهرا **والثالث** ان يكون الاخر عهدا والاول
جنسا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فهو بمنزلة من ادرك كل الوقت المعهود فيدل على ادائية الكل ايضا بلحاظ الاخيرين السابقين
في سابقه ثم واما الجنسان او كون الاخير جنسا والاول عهدا والحمل مجاز فلا يثبتان الاداء بل الاول منهما يثبت كونها قضاء والمعنى ان من ادرك ركعة
من الوقت الواقعي فقد ادرك كل الوقت الواقعي فظاهرها ان المدرك لركعة في الوقت ليس مدركا لتمام الوقت الواقعي حقيقة كما هو المفروض فاذا لم يكن مدركا لتمام
الوقت الواقعي صار صلوته قضاء اما تماما او بعضا فيكون وجه التشبيه ادائية الكل **واما الثاني** منها فكان المعنى من ادرك ركعة من الوقت
المعهود فهو بمنزلة من ادرك الوقت الواقعي كله فهذا محتمل ان لم يتم ادائية كل الوقت الواقعي فكيف يكون كلها اداء فتنسا. **الحاصل** ان ثلثة من الثمانية
باطلة وثلثة منها مثبتة للاداء واثنان منها للقضاء **بقي الكلام** في ان مقتضى القواعد الكلية هو ان يكون اللام في المقامين للجنس لكونه حقيقة
فيه اذ دخل على المفرد ومقتضى قاعدة الحمل ان يكون حقيقيا فتركيب من اتفاق اللفظين ان المراد الجنسان والحمل الحقيقي وقد عرفت ان هذا من الشق
الباطل. **والمتبادر** من الرواية بعد منع الحمل على ظاهره هو العهدان والحمل المجازي فيكون الصلوة اداء لما مر من ان مقتضى [illegible]
ذلك **ثم ان** من ادرك ركعة من قبل الوقت ليس كمن ادرك ركعة من اخر الوقت في الحكم لا يتوهم اطلاق لفظ الوقت لان الظاهر من الرواية ادراك الركعة
في اخر الوقت لا عرفها هو المتبادر من الرواية هو العهدان من اخر الوقت **واعلم** انهم اختلفوا في انه اذا اشبه شيء كقوله العلماء ورثة الانبياء [illegible]
كل الاحكام المشبه به بذلك فيثبت [illegible] الحق ان يقال ان كان في البين جهة متبادر من التشبيه حمل عليها والا حمل على العموم فح في خصوص
الرواية فانا ان قلنا ان المتبادر العهد بالحمل المجازي والظاهر من التشبيه ما وقع ركعة منه في الوقت المعهود [illegible] في الوقت المعهود هو الاداء
منها وانما وجه الشبه فيكون ذلك بناء على ان الشارع جعل وقت الثلثة الباقية [illegible] في الوقت المعهود فيكون صلوته كلها واقعة في
جنس الوقت وان لم يكن واقعة في الوقت المعهود فيكون ذا لو وقعها تماما في الوقت فوجه التشبيه [illegible] الادائية [illegible]
ولو سلمنا ان المعهود غير الاداء فلا اقل من القول بعد ظهور غيره فيحمل على العموم فيثبت الادائية ايضا وعلى هذا يكون تمام العمل [illegible] الوقت
للمسئلة فلا معنى لما قلته من انه التكليف بالمحال [illegible] فظهر مما ذكرنا انه لا خلاف في عدم جواز نقصان وقت الفعل [illegible] الخلاف
في جواز المساواة وانما الخلاف في جواز التوسع من جهتين اذ عرفت محل الخلاف فههنا مقامان **اما المقام الاول** فنقول ان النزاع في المقام [illegible]

من حكم

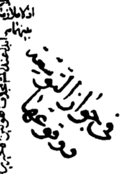
المعهود

الواقعي

في الواجب الموسع

فيما يختص بآخر الوقت

فيما يختص بأول الوقت



جواز فضيلة الوقت عن الفعل عقلا وعدم جوازه فالمشهور الجواز وطائفة على عدمه والظاهر ان مراد من انكر الجواز العقلي العزم من التوسعة المحدد في كالصلوة الظهر والمقيد بامتداد العمر كالزكوة لا لكن كلمات القوم في هذه الضابطة تامة في المحدد بشهادة الاقوال الاتية ثم القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال لابد من العزم على الفعل اذا تركه الى تضيق الوقت فتعين الفعل ومنهم من انكر بدلية العزم **والقائلون** بالامتناع منهم من خص الوجوب كالظهر باول الوقت ومنهم من خصه بآخره واختلف المخصصون بالاول فمنهم من حكم بالقضاء مع التاخير ومنهم من قال انه اداء فهو اداء لا يقضى الى ان يخرج الوقت المحدد ولكن هذا الفريقان متفقان على الاثم بالتاخير وانه اذا فعل بعد التاخير في الوقت المحدد ظاهر احصل العفو عنهما والمخصصون بالآخر منهم من قال ان الوقت هو الآخر منجزا ومنهم قال انه نفل مسقط عن الفرض سواء علم بانه بقي التكليف ام لم يعلم او علم العدم ومنهم من قال ان الفعل في اول الوقت يكون مراعى الى يحكم عليه بشيء من الوجوب والنفل علم انه كان واجبا حين فعله وان لم يبق علم انه كان نفلا فيكون البقاء الى آخر الوقت شرطا للوجوب لا وقتا للوجوب **واما المقام الثاني** فعلم ان الثمرة بين القولين الاخيرين المخصصين للوقت بالآخر انه على الاول منهما لو علم قبل آخر الوقت بانه يبقى الى آخر الوقت بشرائط التكليف لم يتعين له الاتيان بالفعل قبل آخر الوقت وجوبا اي بقصد الوجوب بخلاف الاخير من القولين **واما الثمرة** بين القولين المخصصين باول الوقت فهي انه على الاول عند التاخير ينوي قضاء وعلى الثاني اداء واما الثمرة بين قول المشهور والقولين المخصصين للوقت بالاول فهي حصول الاثم في التاخير على هذين القولين عزم بالفعل بعد ام لا دون المشهور **واما الثمرة** بين قول المشهور والقولين الاخيرين فهي على الاول منهما يكون فعل الوقت نفلا ابدا وفي الثاني احيانا وهو ما اذا لم يبق الى الآخر واما الثمرة بين القولين المخصصين بالاول والمخصصين بالآخر فهي انه على الاول يكون المؤخر عن اول الوقت اثما مع اتيانه بالفعل المستلزم للعفو الحتمي ولا تقبل شهادته بخلاف الاخير واما الثمرة بين القولين المشهور فهي انه على العزم ياثم في ترك العزم والفعل معا قبل ضيق الوقت وعلى الآخر لا ياثم ما لم يتضيق **واما المقام الثالث** فاعلم انه نسب الى المفيد تعيين آخر الوقت عنا الامتناع العقلي في فضيلة الوقت وانهما خصا الوقت بالاول ولعله سهو لانه قد روي ان لكل صلوة وقتين واختلفوا في ان المراد من ذلك ان الوقتين للفضيلة والآخر للاجزاء او تخصيصه من غير فصل ام احدهما للمختار والآخر للمضطر والظاهر ان المفيد اختار المعنى الاخير فعلى قولهما يكون وقت المختار في مثل الظهر مقدار اداها ومثل ذلك في العصر مقدار فريضة ومثلين فيكون ذلك هو وقت المختار عنده فيما هذا المقدار مضيقا ويكون ما يعدها عن وقت المختار والظاهر انهم لما رأوا كلمتهما وبعض اخر على المعنى الثاني توهموا ان مذهبهما عدم الفضيلة في الوقت عقلا ولا ريب ان هذا التوهم فاسد وجهين **الاول** ان حكمهما بضيق وقت الظهر مثلا للمختار انما هو لدليل خارجي لا لامتناع الفضيلة في الوقت عقلا **الثاني** انه على فرض التسليم لو كان وقت الظهر مثلا على هذا القول ضيقا حقيقة بل لزم ان يلزم اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا هو المضيق الذي نحن فيه **اذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في مقام الجواز عقلا وعدمه هو الجواز لاجل الامكان واصالتها الادلة الدالة على التوسعة على ظواهرها وهو الاصل في اللفظ والحق في مقام الوقوع وعدمه هو الوقوع فانا نرى المولى من اهل العرف يامر عبده بشيء ولا يعين له زمانا ويجعله مخيرا بين الازمنة فلو لم يجز ذلك عقلا لما صدر من العقلاء بل ان ذلك وقع شرعا كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانه لو اريد من الدلوك زوال الشمس من وسط السماء اي الظهر موسعة سواء اريد من الغسق نصف الليل او ذهاب الحمرة وسيجيء في الآية الشريفة معاني اربعة في المسئلة الاتية فالآية الشريفة بظاهرها دالة على ان وقت الصلوتين من اول الظهر الى الغروب مثلا بعد وقوع الاجماع على عدم فعلهما بعد الغروب **فنقول** ان المراد اما انطباق اول جزء من الصلوة مع اول جزء من الوقت وانطباق آخرها بآخره او المراد تكرار الصلوة من الظهر الى الغروب او المراد زمان معين عنده تعالى غير معين عندنا او المراد التخيير بين الاتيان من الزوال الى الغروب **والاول** قبيح اذ العقل يقبح مثل هذا التكليف العسر بل هو خلاف الاجماع وكذا **الثاني** للوجهين المذكورين **والثالث** خطاء بالجمهور ونخليفه الابطاق بل نقول انه لو كان معينا عنده تعالى لكان التعيين اما ماكولا الينا لزم الترجيح بلا مرجح مع عدم العلم والا فلا بد من بيان المقدار التكرار حتى يدري الواقع من باب الاتفاق وقد عرفت بطلان التكرار فتعين الاخير وهو المطلوب هذا الى ان العرف يفهم من الآية الشريفة بعد ملاحظة الاجماع على عدم جواز تاخير الظهر عن الغروب انه مخير من اول الزوال الى الغروب في صلوة الظهر وفي الوجهين نظر **اما الوجه العقلي** فلانه يحتمل ان يكون المراد من الآية الشريفة مجرد بيان ان اول الظهر الزوال وآخره الشافعين نصف الليل على التفسير في الغسق فيكون الآية مبينة لاول الظهر وآخر الشافعين من دون بيان منتهى الظهر ومبدأ الشافعين فح نقول يحتمل ان يكون وقت الصلوة وقتا معينا عنده تعالى فيه بينه فبان ذلك بحيث يتبينه وتعيل الحاجة فلا يلزم محذور ولا قبح **واما الوجه الثاني** فهو ان فهم العرف فلان الآية الشريفة لم يبين آخر الظهر فلا نحوه حتى يفهم التخيير بين الاول **فان قلت** بعد ضم الاجماع على عدم جواز تاخير الظهر عن الغروب ولا تقديم الشافعين قبل الغروب العرف يفهم من الآية انه مخير في كل منهما في اول الوقت الى آخره بعد ما علم الاول والآخر من الآية الشريفة وبضم الاجماع **قلنا** بعد ذلك التقييد في اطلاق الآية الشريفة المستفاد منه ولا جواز كل من الصلوات الاربع من دلوك الشمس الى غسق الليل من دون تخصيص بعضهم بوقت ذلك الذي يقول ان العرف يفهم ذلك من الاطلاق ثم بل هنا نعرف ان الآية الشريفة لم يبين بها مبدأ الظهر وآخر الشافعين على سبيل الاطلاق فتأمل

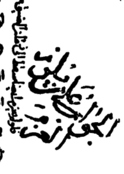
في الواجب الموسع

لثبات الامر بذمي المنكوار او التطبيق او التخيير او التعيين فلا دلالة للاخبار الامر الشرعية على المطلوب حد الوجهين لا على التعيين بخصوصه [illegible] وقوع الشرعي بالاخبار
الدالة على التوسعة مع ان الوقوع في العرف ايضا احتج المخصص بوقت بالاول او الاخر بان مطلق الفائل بالمنع فضيلة الوقت بانه لو جاز لزم خروج
الواجب عن الوجوب اذ يجوز ترك الفعل في بعض الوقت من غير قضاء وهو ثم بعد عرض الوجوب وفيه انه ان اراد ان التعيين بالواجب غير جامع ومنه لا نسلم وجوابه
مع ان الامر بشامل لذلك الفضل فيه كان الوجوب على الاصل فلا [illegible] مطلق على الطهر في اول الوقت انه واجب عرفا وكذا شرعا ولذا ثبت الاطلاق والحقيقة
شرعا وعرفا ثبت لغة ايضا لاصالة الاتحاد فهو واجب ان الواجب هو ما يذم على تركه في الجملة وان اراد مع ذلك اصطلاح اخر فلا مشاحة في الاصطلاح
الفقهاء وغيرهم صوبوا انكرنا وان اراد ان ذلك ليس بواجب يعاقب على تركه لما ان ذلك للمبطل فهو ان الواجب كما قلنا ما يعاقب على تركه في الجملة وهو
عقلا ان يوم انه لو تركنا الفعل الفلاني في جميع الوقت المذكور لكنت معاقبا ولكن في اي جزء ما اتيت به فقد امتثلت بالواجب ولا امتناع في ذلك
والنهي الفعل كا بر للوجدان والحاصل ان الاحكام تتبع الصفات وهي تقتضي التوسعة رخصة واجزاء فبعدما اثبتنا جواز الفضيلة في الوقت
المخصص بالاول والاخر واحتج المخصص للاول بما ورد من ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله وغفران الله على اختلاف الروايتين فان العفو
والغفران لا يصدق حقيقة الا مع حصول الاثم في التاخير فيكون الوقت مختصا بالاول مضافا الى ان الوقت لو كان مختصا هو الاخر لكان الفاعل
قبل الاخر مقدما للفعل قبل وقته فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه يجزي قطعا فالوقت هو الاول لا يرد على الاول ان المراد من العفو
الغفران حصول الاثم في التاخير والظاهر من الرضوان ان الفعل في اول الوقت مستحسن لان الوقت مختص بالاول بحيث يأثم في التاخير فيعارض الظاهر وان
في العفو والغفران اولى من التاويل في الرضوان انهما يستعملان كثيرا في ترك المستحب بل على ترك بعض المستحبات لاجل تاكد يهد به كما ورد في تعزية
شعرا وراس فلابد جمعا بين الصدر والذيل من حمل الرواية على الاستحباب المؤكد في اول الوقت لا الاختصاص للوقت بالاول وثانيا بان الظاهر من
الوقت في قوله اول الوقت هو وقت الاجزاء والرخصة معا فهو معارض للجزء الاخير وهو للعفو فلابد من تاويل احدهما وقد عرفت ان التاويل
في العفو اهون فيحمل الرواية على ان الوقت وقتا الاجزاء والفضيلة والرخصة بلا فضيلة وثالثا [illegible] ولم يعارض لفظ الوقت لفظ العفو ولم يهد
عليه فلا ريب ان الوقت من المذكور في الصدر والذيل يدل على ما ذكرنا فيقدم على العفو ورابعا ان غاية ما في الباب على فرض عدم تقدم
ظهور الرضوان او الوقت انا نقول ان المتبادر الاول العرفي والاول العرفي ليس موسع وفيه فضيلة على العمل مقدار ما فلم يثبت عدم جواز فضيلة
الوقت عن العمل عقلا وخامسا انا سلمنا تعارض الظاهرين وتساقطهما من البين وعدم تقديم احدهما على الاخر فتصير الرواية مجملة وسادسا بان تلك
الرواية معارضة مع روايات التوسعة صريحا او ظهورا وسابعا بان الرواية انما دلت ان آخر الوقت عفو الله واما الوسط فلم يتعرض له الرواية فلعله
الوسط ايضا كاول الوقت ففي الوقت فضيلة فان قلت فاذا ثبت الاثم في الاخر ثبت في الوسط بالاجماع المركب قلنا الاجماع مقلوب
فتعارض الاجماعان المركبان وتساقطا ويصير الرواية مجملة وثامنا ان غاية ما ثبت من ذلك كون الصلوة اليومية مضيقة بالدليل المذكور
وبذلك لا يثبت عدم جواز الفضيلة في الوقت عقلا مطلقا ولا يثبت منه كون كل الاوامر التي ظاهرها التوسعة مضيقا مختصا بالاول وعن
الثاني اولا ان الصلوة قبل الاخر نفل يسقط للفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال فان قلت من اين علمت انه
من قبيل الاول لا الاخر قلنا الكل اتفقوا على سقوط التكليف في الاول فلابد ان يكون على القول بالاختصاص بالاخر من باب تقديم الزكوة
وثانيا ان هذا انما يتم في مقابلة من نفى الفضيلة ونحن لا نقول بالفضيلة الصلاة تمام ان يختص الوقت بالاول لو قال بصيرورة الصلوة مثلا قضاء
اول الوقت ورد عليه مضافا الى ما سبق من الدلائل [illegible] انما هو الفسق في الصلوة ونحو ما يخصه واما اجزاء [illegible] مضافا
الى ان هذا القول يلازم نفي وجود الواجب الموسع [illegible] اذ لو كان بجزء عدم جواز التاخير مستلزما لما يصير العمل [illegible] كل
الواجبات الفورية لا يجوز التاخير احتج المخصص بالاخر بان لو فعلوه كان هو الاول لا اثم بالتاخير وهو خلاف الاجماع فهنا اولا منع [illegible]
تم في مقابل المخصص للاول لا مطلقا وثانيا ان الاجماع المدعى على عدم الاثم ان [illegible] نفى مطلق حصول الاثم الذي لا ينبغي [illegible] فسلم ولا
ثم اعلم انه على المختار من جواز الفضيلة في الوقت [illegible] العزم والمتن على عدم [illegible] والمراد منه ان المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت الموسع
الى زمان يبقى الفعل بجزء من [illegible] بالفعل في ذلك الجزء ومن العزم [illegible] في الجزء الثاني [illegible] الصلوة من هذا الزمان [illegible]
بل المراد ان اللازم عليه في كل جزء من الزمان احد الامرين اما الاشتغال بالفعل فيه او العزم على [illegible] في ثانيه وهكذا
الى الاخر ويكون الامتثال واحدا ولو [illegible] عن العزم الاول ثم [illegible] وجب عليه احد الامرين من العزم او الاشتغال بالفعل وهكذا الى
[illegible]
الالتفاتات [illegible]
العزم [illegible] اذا عرفت ذلك [illegible]

في الواجب الموسع

ما يقول فيما اشتهر من ان التكليف الشرعي بالحصر العقلي منحصر في انه اما ان لا يتمكن المكلف او يقدر على اتيان المامور به لمطلق ظاهر امره فان كان بدا
والا به فهو حقيقي او لم يات به فهو ابتلائي سائغ كتكليف الكافر وان لم يكن قادرا ولكن توطين نفسه على العمل فهو توطيني شيوعا ام لم يوطن نفسه فهو
ابتلائي توطيني كما اشكل ان المكلف اما قادر ام ليس بقادر وعلى الاول اما يأتي بالفعل ام لا وعلى الاخير اما يوطن نفسه على الفعل ام لا وكل من الاربعة
اسم من تلك الاسامي الاربعة فح نقول على بدلية العزم الذي هو عبارة عن التوطين يكون التكليف بالنسبة الى من فاجأه الموت في وسط الوقت من دون اتيانه
بالفعل وعلى العزم تكليفا ابتلائيا اساسا لانه كان خارج اول الوقت فامورا باحد الامرين وقادرا عليه وتركهما اختيارا فلم يأت باصل الفعل ولا بالتوطين
واما على القول بعدم بدلية العزم اتفاقا على ترك اصل الفعل كما هو اتفاق الطرفين ولا على ترك احد الامرين كما يقوله هذا القائل فخرج ذلك من القسم
التكليف بالصلوة عن الاقسام الاربعة اذ ليس هو تكليفا حقيقيا لانه لم يات بالفعل ولا ابتلائيا اساسا لانه ليس معاقبا على ترك الفعل ولا توطينيا
مشوبا لانه ترك التوطين **فان قلت** لا تكليف ح حتى يندرج في احد الاقسام اذ عدم البقاء الى اخر الوقت كاشف عن عدم وجود التكليف في
الواقع **قلنا** فقد التكليف لمن فاجأه الموت في اثناء الوقت خلاف الاجماع بل هو مكلف قطعا فلو اتى بالفعل ثم مات فيما في اثناء الوقت كان اتيا
بالواجب ممتثلا مضافا الى ان ذلك يستلزم اشتراط الوجوب بالبقاء الى اخر الوقت ويرجع ذلك الى القول بان الواجب هو الاخير كما قال به بعض من نفى الفضلة في
الوقت **فان قلت** هذا الدليل اخص من المدعى لانه يثبت وجوب العزم اذا مات فجأة لا اذا تحقق شرائط التكليف الى اخر الوقت والواجب وتركه عصيانا
قلنا يتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** نقول في الباقي بعدم وجوب العزم بالاصل ويتم الامر في الصورة التي ذكرت بالاجماع المركب **قلنا**
اجماعنا المركب اقوى لانه معتضد بالدليل العقلي الاجتهادي وضميمة اجماعك هو الاصل الفقاهتي **والحاصل** ان غرضنا من هذا الدليل
اثبات وجوب العزم في الجملة اما عينا او اما بدلا لا اثبات خصوص البدلية فيبطل قول من ينكر الوجوب مطلقا **ثم انه** قد يستدل على وجوب العزم بان العزم على
على ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام موجب للعزم على الفعل **وفيه اولا** ان العزم على الحرام ان لم يقارن فعلا من الافعال كما لو قال
قصد الحرام من دون الاتيان به ولا بمقدماته فلا دليل على حرمته وان قارن فعلا من الافعال فان باشره فعلى ذي المقدمة الحرام عقابا كما لو قصد
الخمر وشرب ما يزعم انه خمر او قصد الزنا وجامع امرأته يزعم انها اجنبية فانكشف الخلاف فهو مح معاقب وان لم يصدر عنه الحرام في الواقع ومن يهتم عاقبا
على العزم والفعل بهذا القصد عند العقلاء وان كشف الخلاف وان باشر مقدمة من المقدمات كما لو قصد قتل مسلم ظلما واخذ السيف وفعل بعض
عنفه ولكن لم يصدر قهرا عليه فهو ليس مذموما كالصورة السابقة عند العقلاء والشرع وفي سابقه ان ذلك بمنزلة ترك ذي المقدمة وانه
في المقدمة حكما وقد مر ان الترك الحكمي لا عقاب كالترك الحقيقي نعم في الصورة الاخيرة لو ترك الضرب بعد رفع السيف اختيارا او نداما عن عزم الفعل
لم يكن عليه عقابا اما الاول فلانه لا عقاب ولا معصية في مثل هذا العزم واما الثاني فلان الندم يصير سببا للعفو الخفي **فنقول** ان قوله ان العزم
على الحرام حرام باطلاقه ممنوع الا ان يقال ان بناء العقلاء على الذم يحرز باطلاعهم على العزم على الترك بل الترتب على الاشتغال العزم على الترك
مذموم وان لم يات به في بعض الصور كما لم يقارن فعلا من الافعال وهو الحق فيجب العزم ولا يتم هذا الجواب **وثانيا** ان الفصل في البين موجود بلا
ملزم من حرمة العزم على العدم وجوب العزم على الفعل لامكان التردد لكن قد عرفت ما فيه في الجواب الاول ولكن المذكور من الدليل كالسابق
يثبت البدلية بل الوجوب في الجملة **وقد يستدل** بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل لم ينفصل عن المندوب لجواز تركهما لا الى بدل **وفيه**
اولا ان المندوب يجوز تركه راسا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجوز ترك الفعل هنا الى ان يخرج الوقت فالفصل بينه وبين المندوب وثانيا انه
لو اراد المعهود والطبيعة لا ينفصل عن المندوب بجواز تركهما فهو فاسد لانا نقول بجواز ترك الطبيعة راسا ولو اراد الخصوص بجواز تركهما بعض الاحيان
فهو لا يثمر اذ نحن لا نقول بوجوب الخصوصيات حتى لا ينفصل عن المندوب نعم قد يستحب الخصوصيات كاول الوقت للفضيلة **وقد يستدل** بان العزم
لو لم يكن بعد الوقت واجبا جاز مع ذلك ترك الواجب الى اخر الوقت لانه لم يكن بين ما قبل الوقت وبعده فرق انه يجوز الترك فيهما الا بالعزم بعد
وفيه ان الفرق انه لو اتى بالفعل قبل الوقت لم يمتثل وبعد الوقت يمتثل فيحتاج الى بدله بخلاف ما قبل الوقت **وقد يستدل** بان
العزم والفعل يثبت لهما حكم خصال الكفارة فيما يتعلق سقط الاخر ما دام التوسعة وان تركهما استحق العقاب **وفيه** ان سقوط العزم بعد الفعل
انما هو لاجل عدم امكانه بعد لا لاجل شفاء الفعل مع امكانه واما سقوط الفعل بعد العزم اي عدم العقاب على تركه فهو مسلم لكن لا من جهة ان العزم اسقطه
بل لاجل انه موسع جائز الترك الى زمان الضيق واما وجوب الفعل عند تركهما في سعة الوقت فهو اول الكلام **وقد يستدل** على عدم البدلية بانه
لو كان بدلا عن الفعل لزم اتحاد المبدل منه ونفس البدل **وفيه** ان المبدل منه هو الايقاع المتعلق في الاثنا الخاصة **وقد يستدل**
على العدم بان البدل لا بد ان يكون في حكم المبدل والفعل الذي هو المبدل لو وقع اول الوقت سقط الواجب راسا بخلاف العزم **وفيه** انه لا يلزم
اتحادهما في كل الاحكام بل في بعضها فان سقوط العزم الايقاعات الحاصلة الى زمان الضيق كاف في صدق البدلية الا ترى ان التيمم بدل عن الغسل في اباحة
الصلوة ولكن لا يرفع الجنابة كالغسل **واما الجواب** عن الدليل الاول على لزوم العزم فمن وجوه **الاول** ان غاية ما ثبت من ذلك لزوم العزم في الجملة





فلم يثبت

أصل في اقتضاء الامر النهي عن ضده هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا والفرق بين هذه المسألة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال المحققة او المحتملة

في اقتضاء الامر النهي عن ضده

ولم يثبت العزم بدلا عن الفعل وهو المقصود اذ نحن لا ننكر كونه من لوازم الايمان مثلا وجوبه نفسا والحاصل انا لو قلنا بلزوم العزم في الجملة ولو من باب الايمان لتقطع بذلك وهو ليس مطلوبك **الثاني** ان هذا اي القول بالعزم بدلا مطلقا انه اذا دخل الوقت وجب عليه الى زمان الضيق احد الامرين فورا بحيث يعصي بتركهما بالنظر الى هذا الدليل العقلي فلا يجوز ترك الجميع زمانا وهذا عين نفي الفضلة في الوقت عقلا والحال ان هؤلاء من القائلين بجواز الفضلة عقلا فانه بمجرد دخول الوقت مامور فورا فورا باحد الامرين او بهما بالتخيير الى زمان الضيق واما في زمان الضيق فهو مكلف بنفس الفعل فقط فورا فاين الفضلة في الوقت في الواجب الموسع **الثالث** ان الامر الطلب التكليف عند العدلية قطعا لما هو مقصود به منحصر في الحقيقة والابتلاء في الشارع كما هو عينه بان يكون الداعي الى الامر في صورة الاتيان نفس وجود الفعل في الخارج وفي صورة العدم العقاب على الترك بل نقول يمكن ان يكون الغرض من الامر مجرد اظهار الحسن مع علمه بانه لا يفعل كما نشاهد من امر الطبيب فانه ربما يقول مع علمه بعدم عمل المريض بان الشرب لدواء الفلاني نافع لك فاشربه باظهار المصلحة ويحتمل ان يكون اوامر الحكيم في بعض المقامات من هذا الباب **فان قلت** لا نعلم ان احدا من اهل العرف لو امر عبده باللحم ووسع له الوقت طول النهار الى الليل وهو يعلم انه لا يقدر عليه بعد النهار لكان مذموما عند العقلاء بل لو وسع له شهرا ثم علم انه لا يقدر في نصف اليوم الاخير من الشهر لذموه فكيف يصدر هذا الامر القبيح من الحكيم **قلنا** كان الاوامر العرفية توصلية غالبا فبعد العلم بعدم الوصول يكون الطلب بعيدا قبيحا للقطع منهم بعدم حصول الغرض وكل اوامر الشرع اذ يكون فيها مجرد اظهار الحسن فيصح الطلب لحصول الغرض وهو اعلام المكلف بحسنه حتى لو اتى به لكان مثابا الامر ان الاوامر العرفية ايضا مع العلم بعدم القدرة انما يصير مجوزة اذا كان الغرض من التكليف ما سوى التوصل كاعلام الغير استماع العبد او امره او طاعته له فيقول لعبده افعل كذا ثم اذا اراد ان يفعله منعه عن ذلك فيحصل غرضه من الامر وهو اعلام الغير بان عبده مطيع ومن هنا ايضا اعلام المكلف بالحسن لا يكون غرض الامر وهو قد يحصل وقد يترتب بعض الثمرات كالنذر ونحوه ثم ان هذا الجواب على فرض تماميته ينكر وجوب العزم مطلقا عينا وتخييرا كما لم يثبت من الدليل المذكور **ثم اعلم** ان الموسع قسمان محدود كاليومية وغير محدود كصلوة الزلزلة **والاول** يتضيق بتضيق وقته وكلاهما يتضيقان بعد التمكن بعد ذلك وان لم يصل آخر الوقت واما الظن بعد التمكن فكالقطع بعد التمكن للاجماع وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المظنون وموثر الوجوب لانه لو لم يجب المبادرة مع الظن بعدم التمكن لزم منافات الغرض من الامر اذ لو لم يجب المبادرة عند القطع بالتمكن والظن به والشك فيه والظن بالعدم لا يجر ذلك الى فوت الواجب الموسع سيما غير المحدود فالها هذا منافيا للغرض وقد مر نظير ذلك في الفور واما لزوم جواز التاخير عند الظن بالتمكن والشك فيه بعد القول بجوازه عند الظن بعدم التمكن فبالاولوية القطعية فلا بد من الحكم بعدم جواز التاخير عند الظن بعدم التمكن واما الظن بالتمكن فيجوز التاخير لانه لو لم يجز التاخير في الموسع عند الظن بالتمكن لزال فائدة التوسعة غالبا اذ ينحصر جواز التاخير بحصول العلم بالتمكن وهو قليل الوجود واما الشك بالتمكن فالاجود الحاقه بالظن بالتمكن في جواز التاخير اذ لا ريب في توسعة الواجب حيث هو رخصة والجزاء كما هو المفروض لكن ثبت تخصيص بالضيق بسبب الشك **فان قلنا** بالضيق لزم امران احدهما تكليفي وهو حرمة التاخير والآخر الوضعي وهو الضيق ثم في التاخير والاخر التهيدي في الاداء الدالة باطلاقها على التوسعة رخصة ولجواز التاخير الى آخر الوقت وكلا الامرين مخالف للاصل لان الاصل البرائة عن الاثم والاصل عدم الفطم ثم ان لنا في الموسع ضيقا بسبب الجزم بعد التمكن او الظن به ثم انكشف فساد الاعتقاد وهو بقاء الوقت فهل الواجب اداء او قضاء الحق الاول لان ما هو المقطوع انما هو خروج الادلة الدالة على التوسعة رخصة ولجواز على ظاهرها وهو التوسعة رخصة بسبب لا عقابا بعد التمكن واما التمام الاخر في التوسعة اجزاء فلا دليل على خروج الالفاظ عنه **ضابطة** هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا وتحقيق الكلام يتضح بتقديم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان النسبة بين المسألة ومقدمة الواجب لقد ان النسبة عموم مطلق لان الطالب في الصلاة كالصلاة مسندا فعل المامور كان له النجاسة عن المسجد مترتبة في مقدمة الواجب وجواز المقدمة وعدم وجوبها **فان قلنا** ثمة بوجوب المقدمة كان ترك الصلاة المنافي واجبا وفعلها حراما **وان قلنا** بعدم وجوبها لم يكن الترك واجبا وما فعل الصلاة غير منهي عنه فيكون النزاع في مسئلة مقدمة الواجب متعلق النزاع ويكون هذا البحث عبثا لكونه متفرعا على البحث السابق فما الوجه تعرضهم ابتحال تلك المقدمة الخاصة من بين المقدمات الا ان يجاب عنه بان الكلام ثمة انما هو كان في المقدمات الوجودية وهنا في المقدمات التركية ففرق المسئلتين فثبات النسبة التباين **لكنا وفيه** انه ينافي الاطلاق كلماتهم ثمة بل بعضهم صرح على كون محل النزاع فيما اعم من المقدمات العدمية والوجودية مع انهم هنا استدلوا على الاقتضاء بان ترك الضد من مقدمات فعل المامور به وقد ثبت وجوب المقدمة في محله فنحو قولهم وجوب المقدمة التركية على بحث مقدمة الواجب من تقديم لا بنائهم وجوبها هنا اقوى شاهد على كون النزاع ثمة اعم من المقدمات التركية **او يجاب** عن النزاع ثمة كان في حكم المقدمة من الوجوب وعدمه وهنا في تشخيص الموضوع وبيان ان ترك الضد هل هو مقدمة لضد الفعل ام لا كما يتمهد به كما سلكناه في المقدمة هنا فمقابلة ثمة او انهم عنوانا ام كون النزاع في الاقتضاء وعدمه لا في المقدمة وعدمها لحصول المقدمة على المطلوب في مسئلة لهم المذكور بحث لو ان ترك الضد

في الفرق بين هذه المسألة ومسألة مقدمة الواجب

الاتيان

على الالتفات

اذا قطع

تنبيه

العلماء

والضد الذي هو الشيء الوجودي المنافي للشيء قد يطلق على الاضداد الوجودية وعلى احد الاضداد الوجودية لا بعينه ... رح



مقدمة فعل المأمور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب مع ان الاستدلال لا يجري في المراد اثباته لاقتضاء الامر المقدمي به نعم يجري في منع
الترك من باب المقدمة او يجاب بان النزاع كما ثمة في وجوب الامر المقدمي فكذا هنا في ان الامر المقدمي الذي يثبت وجوبه في المبحث السابق هل يقتضي النهي عن
ضده العام ام لا بمعنى انه يكون الامر بترك الصلوة التي هي مقدمة فيما عن ترك الضد اي فعل الصلوة حتى يكون الصلوة الذي هي الضد الخاص منهيا عنه
عنها ام لا فكما انهم تعرضوا في بحث مقدمة الامر لاقتضاء الامر بالمأمور به ثم تعرضوا في هذا البحث لتحريم ترك المأمور به بمعنى النهي عن الضد العام فكذا
يتعرضون في بحث مقدمة الواجب لاقتضاء الامر الاصلي الامر بالمقدمة وههنا لاقتضاء الامر المقدمي تحريم تركها وهو النهي عن الضد الخاص وفيه انه لو كان
مرادهم ذلك لكفى عنه قولهم في هذا البحث بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لانه يشمل الامر الاصلي والمقدمي مضافا الى ان هذا لا يناسب الاستدلال
المذكور اذ الغرض من البحث لو كان ذلك فالاستدلال بان الترك مقدمة للفعل ومقدمة الواجب واجبة لا يثبت مدعاهم اذ المدعى اقتضاء الامر المقدمي تحريم
ترك المقدمة كما يقتضي ايجابها فليس المناسب ان يقرر الاستدلال بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فكل واجب يحرم تركه وكذا لو اراد المعترض هذا الاستدلال
بمنع وجوب المقدمة او منع المقدمية لا من جهة عدم ربط الدليل بالمدعى مع كونه اسهل واحسن فهو شاهد على ان النزاع ليس في اثبات اقتضاء الامر المقدمي
تحريم تركها والنهي عنه مضافا الى ان تعرضهم لاثبات ان الامر بالترك بعد ثبوته هل يقتضي النهي عن ترك الترك اي الصلوة عبث اذ معنى الامر بترك
الصلوة مثلا عين لا تفعل الصلوة وهو عبارة اخرى عنه فالتعرض لما هو اللازم جزما والنزاع فيه طويل بلا عزم وجيه او يجاب بان النسبة بين
التحريمين من حيث المقدمة وان كان عموما وخصوصا مطلقا لكن كانت النسبة من حيث القول في المسئلتين هو التباين الجزئي فتعرضوا للمسئلتين معا واما
كون النسبة من حيث القول عموما من وجه اي التباين الجزئي فلانه يمكن ان يقول احد بثمرة وجوب المقدمة وهنا يقول بان الامر بالشيء لا يقتضي
النهي عن ضده الخاص لمنع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما في السلطان ويمكن ان يقول احد بعدم وجوب المقدمة وهنا بالاقتضاء لقوله بعدم جواز
اختلاف المتلازمين في الحكم كما صدر عن الكعبي ويمكن ان يقول بوجوب مقدمة الواجب وباقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لقوله بالمقدمية
وهنا بوجوب مقدمة الواجب وعدم جواز الخلاف في المتلازمين **المقدمة الثانية** في بيان اطلاقات الضد واقوال المسئلة فاعلم



انه قد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وقيل هذا يرجع الى الاول بل هو عينه والظاهر انه نظر الى ان النهي اذا تعلق باحد الاضداد
لا بعينه او بعينه الضد مرجعه الى النهي عن كل الاضداد الوجودية فكانه قال لا تفعل ضدا واحدا من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد
فكان معنى الاول هو النهي عن كل فكذا هذا فهما واحد معنى وفيه كلام سنعرفه وقد يطلق ويراد به الضد العام والمراد به اما الكف عن
المأمور به فهل هو حقيقة في كل تلك المعاني ام لا الحق ان الاولين والاخير بالمعنى الاول حقيقة لكونها وجوديا واما الاخير بالمعنى الاخير فيها
لكونه عدميا فيكون اطلاق الضد عليه مجازا وعلاقة الاولين اما الكلية والجزئية لان ما وضع له الضد جزئي من الامر الكلي وهو مطلق
المنافي للشيء الشامل للضد والنقيض فاطلق لفظ الضد الموضوع لذلك الجزئي واريد منه الكلي فصار مجازا مرسلا ولا يذهب عليك ان اطلاق
الضد على الترك بعد ذلك المجاز حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد واما المشابهة بمعنى انه اطلق لفظ الضد واريد منه خصوص الترك
بمشابهته بفعل الضد الذي هو وجودي في كون كل منهما منافيا للمأمور به وعلى هذا يكون ذلك استعارة ويكون المعنى المجازي في الاول كلي المنافي
وهو منافرته وهو الترك وقد يقال ان يكون لعلاقة المجاورة لمجاورة ترك الشيء مع فعل ضده فاطلق اللفظ الموضوع لاحد المتجاورين على
الآخر من باب اطلاق ... وفيه ان صحة كون المجاورة علاقة للتجوز مطلقا محل منع ... كالمثال المذكور وصحيح في غيره لم يثبت وعلى
فرض صحته لا ريب ان ما ذكرنا اقرب الى فهم العرف فهمهم من هذا الاستعمال المجازي العلاقة التي ذكرناها لا علاقة المجاورة كما يفهمون
من زيد اسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا البخر واذا تعددت علائق المجاز فالاخذ بالاقرب اولى **واما** الاقوال في الضد العام في العينية
والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي وهذا الاخير اعني الاقتضاء العقلي في الضد العام وفي حكم العقلي ... الترك بالحكم ... المسكر
للعقل واما النزاع في دلالة الامر على النهي عن الضد العام بالدلالة اللفظية فمن انكرها ... ومنهم من ...
بالانكار مطلقا حتى عقلا ... واما الضد الخاص ففيه الاقوال الاربعة السابقة مضافا الى القول بعدم الامر بالضد على القول
بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر الذي يلزمه انكار الاقتضاء مطلقا لفظا وعقلا او انكار الاقتضاء عند الامر بالضد وانكار اقتضاء النهي
التبعي والقول بالاقتضاء النهي التبعي فاقوال العام اربعة واقوال الخاص سبعة **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع فهل
النزاع فيما كان الضد والمأمور به موسعين بحيث يجوز في زمان الوقت تركهما او في المضيقين ام في المختلفين ام في مطلق الضد مطلق المأمور
وصرح بعضهم بان النزاع فيما كان وقت المأمور به مضيقا ووقت الضد موسعا كازالة النجاسة عن المسجد وفعل الصلوة في سعة الوقت
واما في الموسعين فيجتمعان بينهما ... وفي المضيقين يلاحظ الاهم فيقدم **وتحقيق ... في المقام** ... اما كلاهما من حق
او من حق الناس ويختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما ... مع سعتهما ...

وقد يتوهم ان مرجعهما واحد وعلى الضد العام اي الكف وترك المأمور به وكلها حقيقة الا الاخير على الاخير مجاز لكونه عدميا صرفا

فمع اتحاد الحقيقة بان يكون كلاهما من حق الله او من حق الناس يتخير الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع تغايرهما
فالواجب تقديم حق الناس الا مع الاهمية **والحق** عندنا ان محل النزاع كل الاقسام لوجوه **الاول** ان سند الخصم على الاقتضاء بان ترك [illegible]
كون المأمور به مضيقا والضد موسعا الا ان تقدم المأمور به المضيق لفورية [illegible] فورا ومقدمة الموسع ترك الضد موسعا فلو كان [illegible]
واجبا على القول بالمقدمية وتجويز تقديمه لكان واجبا مستقلا في القسم الاول وموسعا في الاخير ولا يخرج عن المقدمية ولا عن الوجوب التبعي
وليس استدلالهم على الاقتضاء على ما سنعرف ايضا لا يختص بالصورة المذكورة الا ان لعل في الصورة المذكورة ملزوم [illegible] النهي عنه فورا
الموسعين موسعا **الثاني** انا نقطع بان الواضع لم يضع الامر بحيث يدل على النهي عن الضد [illegible] الامر فوريا و الضد موسعا ولا يدل عليه بكاد
غير ذلك من الصور كالموسعين ونزاعهم هنا اعم من اللفظي وغيره كما مر **الثالث** ان القوم استدلوا في بحث الفور على اقتضاء الامر الفور بانه يقتضي
النهي عن ضده والنهي يقتضي الفور فكذا الامر للتلازم بين فورية النهي المستفاد من الامر مع فورية الامر ولو كان محل النزاع فيما كان فيه منحصرا
فيما اذا كان الامر فوريا او مضيقا لصار ذلك الاستدلال دوريا اذ على ذلك يتوقف دلالة الامر على النهي عن الضد على كونه فوريا وكونه للفور موقوف
على دلالته على النهي عن الضد مع انه لم يعترض احد من القوم عن ذلك الاستدلال في ذلك البحث بلزوم الدور وهذا كاشف عن عمومية النزاع هنا
لعدم ورود الدور ولكن الحق ان هذا مؤيد لا دليل اذ غايته تمام الباب بطلان دليلهم هذا من جهة اخرى **وقد يتمسك** في التعميم بان نقل العلماء
عنوانهم وموهمين [illegible] بعض كالشهيد الثاني على الاختصاص والظاهر نقله ذلك عن جماعة ثم الظاهر ان الداعي من جعل النزاع في الصورة المخصوصة مختصا
الثمرة بالصورة المخصوصة لا يوجب اختصاص النزاع بها فان ديدنهم تعميم النزاع بالنسبة الى المواضع التي لا يوجد فيها الثمرة ايضا كنزاعهم في كون الامر للوجوب
فان ثمرة النزاع هنا انما هي في الصورة المجردة عن القرينة مع ان نزاعهم في الموضوع له اعم من صورة التجرد وعدمه فلاحظ **المقصد الرابع** في [illegible]
ترك الضد لفعل الضد وعكسه فالجمهور على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر من دون عكس ومنهم من اكتفى بالتوقف من الطرفين والذي يدل على الاول
لنا على مقدمية ترك الضد لفعل الضد حكم العقل عليه بداهة لان الضدين لا يجتمعان عقلا فالعقل حاكم بامتناع الاجتماع فهو العقل الذي [illegible]
الوجود للشيء في الوجود فكيف يجتمع الشيء مع ما ينافيه في الوجود فلا محالة يتوقف وجود احدهما على انتفاء الاخر توقفا عقليا وليس من الامور
الاتفاقية بحيث يكون ترك الضد ملازما لفعل الاخر من باب الاتفاق وليس ايضا من باب التلازم عقلا كالمعلولين لعلة واحدة [illegible]
امتناع انفكاك احدهما عن الاخر ناش عن امتناع الانفكاك عن العلة بالنسبة الى كليهما فلولا ذلك لم يكونا متلازمين عقلا [illegible]
للتلازم فيه دائما لا عرضيا **واما ابطال** توقف ترك الضد على فعل الاخر بان يكون الفعل مقدمة للترك **فيحتاج** الى رسم مقدمتين [illegible]
بحيث كان [illegible] **احدهما** انهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن كون من الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
اختلفوا في ان الاكوان الاربعة هل هي باقية بعد وجودها ام لا بمعنى ان السكون الطويل مثلا الغير المتخلل بالحركة هل هو سكون [illegible]
لا بد ان يوجد السكون في كل آن من ذلك الزمان الطويل ايجادا بعد ايجاد ام هو سكون واحد يبقى بعد ايجاده اولا [illegible]
وثانيهما انه على القول الثاني اي القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى مؤثر ومبق في كل آن من ذلك الزمان [illegible]
ثم يدوم الموجود بعد ايجاده لا يحتاج الى العلة المبقية في كل آن كما لا يحتاج الى العلة الموجدة بل يكون لعلة الموجدة [illegible] المبقية ولا يحتاج
الى بقاء العلة لا للايجاد ولا للابقاء **اذا عرفت** ذلك **فاعلم** انه على القولين الاولين لا يخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الآنات [illegible]
موجد للشيء كما على القول الاول ومبق له كما على الثاني واما على القول الاخير فيمكن خلوه عن كل فعل بحيث يترك كل فعل ولا يحتاج في ترك [illegible]
الافعال الى فعل اخر **اذا عرفت** ذلك **فنقول** ان القول بمقدمية فعل الضد لترك الاخر على القول الاخير [illegible]
[illegible] عن وجه لكن بعد التامل يظهر فساده ايضا اذ لا ريب في ان وجود الشيء موقوف على وجود علته التامة التي هي وجود المقتضي وانتفاء الموانع
ولا ريب في ان عدم الشيء يتوقف على عدم الهيئة التركيبية للعلة التامة سواء عدم جميع اجزاء العلة التامة ام بعضها [illegible]
او بعضها انعدم المعلول فعدم كل جزء علة تامة لعدم المعلول وانما لوجوده علة [illegible] جميع كل اجزاء العلة [illegible]
انه لو كان علة عدم المعلول هو عدم مجموع اجزاء العلة فقط لا بعضها كما ان علة الوجود [illegible] مجموع اجزاء العلة لزم [illegible]
[illegible] بعض اجزاء العلة التامة دون بعض فيلزم ان لا يكون المعلول موجودا ولا معدوما [illegible]
العلة [illegible] كل الاخر بالفرض [illegible] ولم يكن شيء من علة الوجود والعدم موجودا [illegible] لا يكون الشيء موجودا [illegible]
للزوم ارتفاع النقيضين [illegible] فلا بد ان يقال [illegible] الوجود وجود كل الاجزاء [illegible]
ان علة الوجود هي اجتماع كل الاجزاء [illegible] لو انتفى [illegible] المعلول [illegible]
العلة ولا يكون عدم الاخر [illegible] مؤثرا في عدم المعلول [illegible]

وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية فيكون مجازا مرسلا او المشابهة فيكون استعارة او المجاورة على بعد مع امكان اختصاصها بالمحسوسين شيخ

هو ضد كازالة النجاسة وانعدامها بحصول انعدام اجزاء علتها التامة كلا او بعضا ولا ريب ان من اجزاء علتها التامة الارادة فمن فعل الصلوة لابد

انه يريدها قبلها واذا انتفى تلك الارادة انتفى الصلوة لانتفاء جزء علتها التامة فيكون تركها مستندا الى عدم الارادة لا الى فعل الضد وكذا الحال بالنسبة

ملتفتا الى فعل الصلوة **فان قلت** ان الارادة من مقتضيات فعل الضد وهو الصلوة وفعل ضدها اعنى ازالة النجاسة مثلا من الموانع فعند انتفاء

الارادة ينعدم الصلوة لانها من مقتضياتها وكذا ينعدم الصلوة عند وجود المانع الذي هو سبب لانتفاء العلة التامة للصلوة وفعل الضد مانع فوجود

فعل الضد يستلزم انتفاء الصلوة لان عدم جزء العلة التامة للصلوة ولا ريب في ان المكلف حين عدم الارادة لا محالة مشغول بفعل ضد على القولين

الاولين فيكون عند ترك الصلوة مشغولا بفعل الضد قطعا فيكون عند عدم ارادة الصلوة او عدم الالتفات اليها المقتضي للصلوة منتفيا

وهو الارادة ويكون المانع لها وهو فعل الضد موجودا على القولين الاولين فيكون العلة التامة للصلوة بجزئيها منتفية اي يكون مقتضيها

مفقودا ومانعها موجودا ومن اين علمتم ان انتفاء الصلوة مستند الى انتفاء المقتضي اي الارادة لا الى وجود المانع وهو فعل الضد فيحتمل ان يكون

انتفاء الصلوة مستندا الى فعل الضد اي وجود المانع فيكون فعل الضد مقدمة لترك الصلوة **قلنا** لا ريب ان وجود الصارف اعني عدم الارادة

التي هي من المقتضيات مقدم على وجود المانع وهو فعل الضد واذا كان انتفاء المقتضي مقدما على وجود المانع استند ترك الضد الى انتفاء المقتضي

لا الى وجود المانع لما مر من ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا استند انعدام المعلول الى انتفاء الجزء الاول ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية

مدخلية في انعدام المعلول واما بيان تقدم انتفاء المقتضي على وجود المانع فلانه لا ريب في ان فعل الضد الذي هو المانع لوجود الضد الاخر يتوقف وجوده

على وجود علته التامة ومن اجزائها الارادة ولا ريب ان ارادته التي هي جزء العلة التامة مقدمة طبعا على وجوده ولا ريب في انه بمجرد تحقق ارادة فعل

الضد ينعدم ارادة الضد الاخر التي هي مقتضية له لان ارادة الضدين من حيث انهما ضدان متضادة فبمجرد ارادة احدهما يتحقق الصارف عن الاخر وهو عدم ارادته فيستند

ترك الضد الاخر الى الصارف قبل ان يوجد فعل الضد الذي هو مانع فلا يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر والحاصل انه لا ريب في كون ارادة الضد الذي

هو مانع شرطا لوجود ذلك الضد الذي هو مانع ولا ريب في ان وجود الشرط مقدم على وجود المشروط طبعا ولا ريب ايضا في ان وجود تلك الارادة سبب

لانعدام ارادة الضد الاخر فلو لم يكن ترك الضد الاخر مستندا الى انعدام ارادته الحاصل من تحقق ارادة الضد الذي هو مانع بل استند الى وجود المانع

لزم احد الامور اما ان لا يكون ارادة الضد الذي هو مانع من مقدماته وشروطه واما ان لا يكون الشرط مقدما عليه بالطبع واما ان لا يلزم من ارادة

احد الضدين انتفاء الاخر واما ان لا ينعدم المعلول عند وجود الضد الاخر عند انتفاء بعض اجزاء علته التامة وهو المقتضي والكل باطل بداهة سلمنا

ان لا دليل لنا على استناد الترك الى انتفاء المقتضي اعني الصارف لكن لا دليل ايضا على كونه مستندا الى وجود المانع فلم يثبت كون فعل الضد مقدمة لترك

الاخر لاحتمال الاستناد الى فقد المقتضي واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ونحن في مقام انكار المقدمية والمنع يكفينا فمن يدعي المقدمية فعليه

الاثبات كالكعبي **ثم اعلم** ان ههنا كلاما يرد على المشهور **احدهما** انهم قالوا على القولين الاولين لا يكون الجسم خاليا عن فعل **وفيه**

انه يمكن ان يجبر احد على الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يكون فعل صادرا عن ذلك الشخص بل هو صادر عمن اجبره فهو خال عن كل فعل

الا ان يقال كالقول الثالث الا ان يقال ان الفعل الاضطراري خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الاوامر والنواهي المتعلقين بفعل المكلف **وثانيهما**

انهم قالوا على القول الثالث لا تلازم بين ترك احد الضدين مع فعل الاخر فلا يكون الفعل مقدمة للترك **وفيه** ان مراد الكعبي من ان ترك الضد

ترك احد الضدين لا ينفك عن فعل الاخر فيستند اليه ذلك الترك هو الامر الاختياري تابعا كان كما على الاولين او اثرا اختياريا كما على القول الثالث

فان من اوجد السكون الطويل الغير المتخلل بالحركة وان لم يصدر منه تاثير وفعل اصطلاحي بعد الايجاد الاول على ذلك القول لكنه لا يخرج عن امر

اختياري صادر عنه وهو تارك للحركة فلو كان مراد الكعبي الامر الاختياري ذلك لا شك انه لا اقوال في التلازم بين ترك احد الضدين وفعل الاخر

فيتم هذا الجواب المبتني على القول الثالث الا ان يقال ان الظاهر من كلام الكعبي ارادة الفعل الاصطلاحي وجواب القوم عنه مبتني على ظاهر كلامه

فالاحسن ان يرد هذا الجواب ويقال انه لو اراد من الفعل في كلامه ما هو الظاهر منه فالجواب ما اجابه القوم وان اراد منه مطلق الامر الاختياري

فالجواب عنه على كل الاقوال هو الجواب الذي ذكرنا على القولين الاولين فتدبر في المقام حتى لا تشتبه الامر **ثم ان** مراد من عد

مقدمية فعل الضد لترك الاخر انما هو رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي اذ قد يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر مثلا لو كان رجل شابا

في الخلوة مع امرأة حسناء محرمة عليه وغلب عليه الشهوة وليس مانع من المواقعة الا الخوف الالهي وكان خوفه ونفسه بحيث يضعف ساعة فساعة و

يقوى الشهوة النفسانية ويريد المواقعة آنا فآنا حتى بلغ ضعف الخوف الالهي الى مرتبة لو مكث الرجل ساعة بعد ذلك لترك الخوف بالمرة وارتكب

الزنا ولو خرج من عندها يتقوى خوفه من الله سبحانه ويغلب عليه ويضعف شهوته ولا يعود بعد الخروج اختيارا او اضطرارا فهذا الخروج مما يتوقف

عليه ترك الزنا لان الصارف غير موجود بالفرض فهذا ترك الضد المحرم يتوقف على فعل الضد الواجب في ترك الضد الواجب **ثم اعلم** ان القائلين بكون

المقدمية من الطرفين وتوقف كل من الطرفين من المقارنات الاتفاقية للاخر **واستدل** عليه بما على الجمهور بان ترك الضد لو كان مقدمة لفعل



فضد

الضد لكان فعل الضد مقدمة لترك الاخر بطريق اولى وكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر محال فكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر محال اما
بيان الملازمة فبانه لو كان ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا ملازما لفعل الاخر لامكان ارتفاع الضدين مقدمة فكون فعل الضد الذي
هو سبب وعلة ومستلزم لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين اولى بكونه مقدمة للترك **واما** بطلان اللازم فلانه لو كان فعل الضد مقدمة للترك لا
لاجل الاولوية الحاصلة من مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لزم الدور المحال فلا بد من القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر رد على
الجمهور نفيا لمحذور الاولوية **وفيه** انه بعد كونه شبهة في مقابلة البداهة اذ كون فعل الضد مقدمة لفعل الاخر من السببية
وكون الشيء موقوفا على انتفاء المانع اعني ترك الضد الذي هو مانع من الضروريات ان منشأ الاولوية اما السببية الدافعية او مجرد الاستلزام
والاخصية للقطع بانتفاء الترتيب بل الاولوية فان كان الاول **ففيه** ان ذلك مخالف لما ذهب اليه من انكار المقدمية من الطرفين كيف لا
السبب انما يتوقف على وجوده وجود المسبب وعلى عدمه عدمه فاللازم من سببية فعل الضد لترك الاخر ومن الثاني العكس فالقول بعليته فعل
الضد يستلزم التوقف من الطرفين الذي هو الدور والتوقف من الطرفين مخالف لما ذهب اليه الخصم **فالحق** ان ترك احد الضدين لما كان من شروط فعل
لا بمعنى انتفاء المانع الذي هو من شروط وجوده لزم من وجود المشروط اعني فعل الضد وجود شرطه اعني ترك الضد الاخر نظرا الى امتناع
اجتماع النقيضين ولكن ليس الامر بحيث يلزم من عدمه عدم فعل الضد وعدم ترك الاخر حتى يكون فعل الضد سببا وعلة للترك بحيث يلزم
من وجود فعل الضد وجود ترك الاخر ومن عدمه عدمه لامكان ارتفاع الضدين على انا اثبتنا انفا بطلان مقدمية فعل الضد لترك الاخر رد
الكعبي فالاولوية فاسدة وان كان منشأ الاولوية مجرد الاستلزام والاخصية فاللازم من هذا ان الاعمية غير مناسبة للمقدمية والمناسب لها هو الاخصية
ففيه ان لازم ذلك ان لا يكون الشرط والجزء وانتفاء المانع مقدمة لما ثبت من ان الشرط والجزء لا يلزم من وجودهما وجود المشروط والكل و
انتفاء المانع لا يلزم منه وجود الشيء وبطلان ذلك اوضح بالضرورة مع انه لو كان الاستلزام موجبا للمقدمية لزم كون الشرط والجزء وانتفاء المانع كلها
اسبابا وان ينحصر المقدمات في الاسباب لان كون عدم الشرط وعدم الجزء وعدم انتفاء المانع مستلزما لعدم المشروط لعدم الكل والشيء غير ذلك يلزم ان
يكون عدم الشرط مقدمة لعدم المشروط وكذا الحال في اخويه ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط يتوقف على عدم الشرط بحيث
لو لم يكن الشرط معدوما لم يكن المشروط معدوما فح يتوقف عدم المشروط على عدم الشرط لاجل المقدمية المستفادة من الاستلزام ويتوقف وجود
المشروط على وجود الشرط ايضا لان المشروط يتوقف وجوده على وجود الشرط فصار الحاصل من الامرين ان وجود المشروط يتوقف وجوده على
وجود الشرط وعدمه على عدمه وهذا معنى السبب فلا بد ان يكون كل شرط سببا وكذا الحال في اخويه بالتقريب المذكور فينحصر المقدمات في الاسباب
وهو بديهي الفساد على انه يمكننا منع بطلان اللازم بعد تسليم التوقف من الطرفين للمنع من لزوم الدور وعلى ذلك الفرض لاختلاف الجهة فان فعل
الضد المعين الخاص موقوف عليه لفعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد بمعنى ان ترك كل ضد موقوف عليه لفعل الضد المعين
الخاص **فنقول** ان فعل الضد المعين موقوف على ترك كل الاضداد وترك ضد من تلك الاضداد لا يتوقف الا على وجود الضد المعين الخاص
ولا على وجود كل الاضداد بل يتوقف على فعل ضد ما من تلك الاضداد وقد عرفت ان الترك كان موقوفا عليه لفعل الضد الخاص فذلك الفعل
وفيه نظر لان فعل ضد ما كلي لا يتحقق الا في ضمن ضد من تلك الاضداد وفرد منها وكل فرد يتصور لا يتحقق الا بعد ترك الاضداد
الحقيقية هذا او مضمر فعل الضد المعين موقوف على ترك الضد وترك الضد موقوف على فعل ضد ما موقوف على تحقق فرد من الاضداد
وذلك الفرد هو الضد الخاص المتوقف على ترك الضد **وعندي** ان الدور يمكن تقريره مصرحا بان يقال فعل الضد المعين الخاص موقوف
على ترك كل الاضداد وترك كل الاضداد موقوف على فعل الضد المعين الخاص اذ المفروض توقف كل على الاخر بحيث لا يمكن ترك الجميع **فقط**
مما ذكرنا ان الدور يلزم على الكعبي دائما وعلى الجمهور في بعض الفروض النادرة التي فرضناها انفا فان الجمهور يقولون بتوقف الفعل على الترك
دائما فلو توقف الفعل على الترك ولو في بعض الاحيان لزم الدور **ويمكن** دفع الدور عن المشهور في المثال المذكور بان حال الجمهور لا الخروج
موقوف على ترك الزنا لحصول الخروج بخلاف الترك في تلك الحالة فانه لا يتوقف على الترك بل لعله في هذا الترك الخاص هو عدم ارادة الزنا الناشئ
من خوف الله سبحانه فانه لو انتفى بالمرة تحقق العلة التامة للزنا بالفرض فيمتنع الترك في تلك الحالة ثم تحقق الزنا بعد ذلك ولم يكن الخروج في
الساعة الاخرى مانعا فحينئذ هذا الترك موقوف على الخروج وان هذا الترك موقوف على الخروج من الزنا فعلى الخروج **والحاصل** ان الترك في الاولى
مقدمة والخروج مقدمة لاستمرار الترك في الترك الفعلي فلا دور **ثم ان** الكعبي ان اراد من مقدمية الفعل مقدمية الترك للفعل الا انه منهما مرة
محال من الدور وان اراد من التوقف في الطرفين توقف كل في زمان غير زمان الاخر في الفرض الذي ذكرناه فهذا المثال لا يفيد الجواب كل معا
فلا يدور ثم **فان قلت** الموجود التوقف من الطرفين وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لان بطلان ان تحقق فعل الضد مشروط بارادته وارادته
مشروطة بعدم ارادة الاخر لان ارادة الضدين معا لا يمكن فعل الضد مستند الى عدم الداعي الى الفعل الاخر وهو ارادته الذي هو علة تامة لترك

ثم الحق ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر اذ من المحال اجتماع الشئ مع ما ينافيه دون العكس سواء قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقى الى المؤثر ام لا فعلى كلا التقديرين يحتاج الضد فى استناد الترك اليه فيكون المقارنة اتفاقية فتأمل

فى بيان جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم

الاخر وشرط الحصول فعل ذلك الضد فيهما اعنى فعل الضد مع ترك الاخر متلازمان ومشتركان فى المقدمية اعنى عدم ارادة الضد الاخر فيكون ترك الضد مستندا الى عدم ارادته التى هى علة تامة له وكذا فعل الضد الاخر مستند الى ارادة الاخر التى هو شرط له فيكون فعل الضد مستندا الى الشرط اعنى عدم ارادة الاخر ويكون هو مقدمة له كما هو مقدمة للترك فيكون فى تحقق فعل الضد الاستناد الى عدم ارادة الاخر المستلزم لترك الاخر ولا يحتاج استناد الفعل الى الترك المعلول لعدم الارادة الذى هو شرط للفعل فلا يكون ترك الضد مقدمة للفعل بحيث يكون ذلك مستندا اليه بل هو مستند الى عدم ارادة الضد الاخر الذى هو علة تامة لترك الاخر والظاهر ان الداعى على قولهم بكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر هو استلزام فعل الضد لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين وانت خبير بان التوقف لا يستلزم الاستلزام ولا الاستلزام يستلزم التوقف فقد يوجد التوقف دون الاستلزام كالشرط بالنسبة الى المشروط وقد يوجد العكس كمعلولى العلة الواحدة وقد يوجدان معا كالعلة والمعلول **قلنا** ان فعل الضد يتوقف على ترك الضد كما يتوقف على عدم ارادته توقفا طبيعيا لامتناع اجتماع الضدين طبعا فهو يتوقف على الامرين فلو فرض انتفاء الاشتراك والمقدمية وصح احتياج فعل الضد الى الداعى لما امكن فعل الضد الا مع ترك الاخر **والحاصل** ان المقدمة ما يمتنع وجود الشئ قبلها وههنا يحكم بداهة ان الشخص المشغول بفعل ضد لا يمكنه فعل الاخر الا اذا وجد عدم ارادة ذلك واوجد تركه فبعد الامرين يتحقق فعل ذلك الاخر وبه يتم **المقدمة الخامسة** فى جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم وعدمه **فاعلم** ان جماعة قالوا الاتم التفصيل بين ما لو كان المتلازمان معلولين لعلة واحدة او كان احدهما علة والاخر معلولا وبين ما لو كان التلازم فيه من باب المقارنة الاتفاقية ففى **الاولين** لا يجوز الاختلاف فى الحكم وفى الاخير يجوز وهو المطلوب ونفى الجواز المطلق الكعبى ولازمها عدم جواز اجتماع الامر والنهى اذ الطبيعة معلولة للفرد والفرد لا يجوز فيه الاختلاف فكذا معلولها ولازمها ايضا لا له النهى فى الشاعل الفساد ان لم يقل بعضنا الفرق بان الفرد اذا كان حراما فمعلوله وهو الطبيعة حرام وكذا لوازم المكلف بفعل كالامر فضرب ضربة وقتل مسلما وكان من لوازمهما ان لا يكون احدهما واجبا والاخر محرما كلاهما واجبا او محرما ولازم الكعبى خاصة انه لو ترك الزنا فى ضمن شرب الخمر او قتل مسلم لكان كلاهما واجبين او محرمين واما على من يصاحب فلا انه بين شرب الخمر علة لترك الزنا اذ العلة فى تركه على مذهبه هو الصارف ولا معلولا معه لعلة واحدة انه علة ترك الزنا الصارف وهو ليس علة لشرب الخمر **اذا عرفت** ذلك علمت ان الحق هو التفصيل المذكور وسنذكر تفصيل بين اقسام التلازم بين الاحكام وتفصيلنا عكس ذلك **بيانه** انه يحصل من ضرب كل من الاحكام الخمسة فى الاربعة الاخر عشرون فاسقط المكررات وهى العشرة بقى عشرة فهى ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين فى الحكم وهى ان يكون احد المتلازمين واجبا والاخر مستحبا او مباحا او يكون احدهما مستحبا والاخر مباحا او يكون احدهما مباحا والاخر حراما او مكروها او يكون احدهما محرما والاخر مكروها ولا يجوز الاختلاف فى الاربعة الباقية وهى ان يكون احدهما واجبا والاخر مكروها او محرما او يكون احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما والمباح يجوز الاختلاف فى الحكم وامكان الامتثال بهما فى الستة الاولية كان الامتثال بالحكمين المختلفين ممكنا فحكمنا بالجواز وفى الاربعة الباقية لما لم يمكن الامتثال بالحكمين حكمنا بعدم الجواز **ثم اعلم** انا حكمنا بعدم الجواز اذا لم يكن الامتثال بالحكمين معا اعم من ان يكون الامتناع ذاتيا او عرضيا ناشئا عن عدم قدرة المكلف كما لو رأى النجاسة فى المسجد وقت الظهر ولم يتمكن من الصلوة والازالة الا مترتبا وقت الصلوة فلا يمكنه الامتثال لكن هذا الامتناع عرضى ناش عن ضيق الوقت فحكم بعدم جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك الازالة **ثم اعلم** ان ما قلنا من عدم الجواز فى الاربعة وخصصنا الجواز بالستة الاولية انما هو اذا لم يكن الامتناع والتلازم ناشئا عن عدم قدرة المكلف واختياره فيمتنع الامتثال بالاختيار فلا يحكم بجواز اختلاف المتلازمين فى الحكم فى كل الصور حتى الاربعة فلو ترك الزنا فى ضمن شرب الخمر يجوز كون ترك الزنا واجبا وشرب الخمر حراما وكذا سائر الاربعة فالحاصل التفصيل هو التفصيل بين اقسام الحكم لا اقسام التلازم وعكس صاحب المعالم فيما يجوز الاختلاف بجوز من غير فرق بين اقسام التلازم وفيما لا يجوز فنقول بعدم الجواز من غير فرق بين اقسام التلازم اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الكعبى نفى المباح والمنقول عنه فى ذلك امران **احدهما** ان فعل المباح مقدمة لترك الحرام وكل ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه اولا** انه منع توقف ترك الحرام على فعل المباح الذى هو ضده ومنع كون المباح مقدمة لو ثبتنا عليه تخلف ترك الحرام عن فعل المباح مسلم لكن هو من المقدمات الاتفاقية وليس مقدمة لترك الحرام لما مر من استناد الترك الى الصارف لا غير **وثانيا** ان غاية ما ثبت من توقف الترك على الفعل بعد تسليمه انما هو توقفه على فعل ضد ما من الاضداد لا توقفه على خصوص المباح فقد يكون الترك حاصلا فى ضمن المباح او المندوب او الواجب او المكروه فلم يلزم من ذلك انتفاء المباح واقسام الذى هو واجب من باب المقدمة كلى فعل الضد لا المباح فان وجوب المباح وجوب عقلى تخييرى وليس المراد من وجوب المباح ذلك **وثالثا** منع وجوب المقدمة سلمنا بعد تسليم المقدمية **ورابعا** ان غاية ما ثبت من ذلك بعد تسليم المقدمية ووجوب المقدمة ان يكون ما هو المباح اصلا **والثانى** من الامرين يمكن تقريره بوجهين **احدهما** ان فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذى هو ضده فيكونان متلازمين ولا يجوز اختلاف المتلازمين فى الحكم فاذا كان ترك الحرام واجبا كان فعل المباح واجبا **وفيه** اولا ان اختلاف المتلازمين فى الحكم جائز اذا كان احدهما مباحا والاخر واجبا كما مر فان ذلك من جملة الستة التى حكمنا بجوازها

الكعبى ورد فى استدلاله

ٮمكاں



لامكان الامتثال بهما مضافا الى انه لو ترك الحرام كالزنا في ضمن الحرام كشرب الخمر فهو باختياره فقد يجوز ما الاختلاف في كل الصور العشر بل عكس
الجواز في ذلك وان اخترنا التفصيل صاحب لان فعل المباح وان كان ملازما لترك الحرام لكنه ليس علة لترك الحرام ولا معلولا لعلة واحدة فيجوز
الاختلاف في مثل ذلك على كل مذهب مذهب الكعبي وثانيا ان الملازم لترك الحرام مطلق فعل الضد لا خصوص المباح فقد يكون الترك في
ضمن المندوب او الواجب فيكون للمباح ايضا واجبا تخييريا لا عينيا والظاهر ان مراده هو الاخير **وفيه نظر والثاني** من الوجهين ان ترك
الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه** ما ذكرنا مع الايراد المتقدم في التقرير الاول الوارد على
الصغرى اعني كون ترك الحرام ملازما لفعل المباح ثم اذ قد يكون حال الترك غير فعل كما على القول الثالث في المقدمة الرابعة اذ لم يرد من الفعل
مطلق الامر الاختياري فظهر مما مر بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا لما عرفت من عدم امكان الامتثال في اربعة من الصور واما
بطلان قول من منع مطلقا فبان اطلاق الجواز اذا كان التلازم من باب الاتفاق حتى في الصور الاربعة التي لا يمكن فيها الامتثال لا وجه له فتدبر في المقام
حتى لا يختلط عليك الامر **المقصد السادس** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع تظهر في النذر واخويه والظهار فلو علق احد عهدا على
الواجب فصلى في سعة الوقت تاركا لازالة النجاسة **فان قلنا** بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه مع اقتضاء النهي الفساد
لم يكن هذا الشخص آتيا بالواجب **وان قلنا** بعدم الاقتضاء اصلا او بالاقتضاء التبعي كان آتيا بالواجب وكذا الوفاء لو نذر جاهلا من لا منكر بحرم
فهي على كفه ما لو صلى احدهن في سعة الوقت تاركه للواجب الفوري **فان قلنا** باقتضاء الامر النهي عن الضد تعلق الظهار والا فلا
انا ان قلنا باقتضاء الامر النهي فلا بالضد ثم عبادة ومعاملة **وان قلنا** بعدم الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرها من الاقوال فيه الثواب **وقد**
يتوهم وجود الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضائه
عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد **وفيه** ان قوله ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد لكانت الصلوة باطلة باطل لانه لم
لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيا الثبات بان يدل الاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق قطعيا
ونفس الامر بالمضيق ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
لانه يقول بانه يمتنع عقلا تحقق الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الاخر **واما الصورة**
الثانية فلا يجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالاخر لا ان يقول
ان الامر بالموسع غير مطلوب في زمان المضيق وبقاء الامر بالمضيق اما فورية او غير فورية في تلك الحالة اي حالة وجود الامر بالموسع ولا دليل على
تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والا فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق
واما الصورة الثالثة فلا يجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد لزوم التأويل في احد الامرين لا يتعين التأويل في الطلب او لا يطرح الامر بالمضيق
بحمله على الندب او على عدم الفور ويحكم بصحة الموسع **واما الصورة الرابعة** فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء يقتضي
عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع والاخذ
بالمضيق فيكون الصلوة فاسدة **فان قلت** في الصورة الثانية يحكم بصحة الموسع اذا لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل
وهو عدم صحة الصلوة فتتم الثمرة **قلنا** ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر بالضد الاخر وسلبه الفورية لكن من يقول بعد
بجعل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المرام فتدبر **وحاصل الجواب** ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مثلا يدل على كون
الظهرين موسعين ان جعلنا الدلوك بمعنى الزوال عن وسط النهار لا الدلوك بمعنى الغروب سواء كان الغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية فيكون وقت
العشائين مضيقا او عبارة عن نصف الليل فيكونان موسعين الى نصف الليل واذا كان الدلوك بمعنى الغروب لا بد ساكنة عن حكم الظهر
وعلى اي حال فالاية الشريفة اما لها بيان وقت الصلوة الاربع اما في بيان خصوص وقت الثانيين ولا ريب ان وقت تلك الصلوة موسع حتى ان جعلنا
الدلوك بمعنى الغروب والغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية لكون الزمان اكثر من مقدار العمل ايضا وانما المراد من كون وقت العشائين مضيقا انما
هو الضيق بالنسبة الى المعنى الاخر للغسق لا الضيق الحقيقي **اذا عرفت** فقوله تعالى سيذكر في صلوة فاسلك نصيبه ونحوه معارض للاية
الشريفة على كل المعاني ان قام قوله هذا في فورية القضاء النسبة بين المتعارضين عموم من وجه فما دام فيمن عليه قضاء او فوت وقت الاداء
الموسع ولصدق الرواية فقط فيمن عليه قضاء قبل وقت الاداء والاية فقط فيمن فوت الوقت لا قضاء عليه وفي مادة الاجتماع لا تنافي كمقتضى الوجوب
الاداء والرواية بفورية القضاء فلتعارض العقل حاكم بزعم الخصم بعدم امكان الاجتماع فتحصل التعارض وبانه لا بد من طرح احدهما فلا بد اما من رفع اليد عن الامر
بالموسع وابقاء وجوب القضاء فورا بحاله واما من رفع فورية القضاء بعدم امكان رفع اصل وجوبه فيكونان موسعين ولا يرتفع شيء من
الامرين فللمستدل ان يقول ان بقاء وجوب القضاء الجملة قطعي فرضا او وقوع ما دل على ثبوت بقاء فورية الثانية دليل على تقدمه

ولا الحلال في الحكم باحد الطرفين فان لم يكن الامتثال كان يكون احدهما واجبا والاخر محرما او مكروها او احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما لم يجز الاختلاف والاجارة كما في الصور
الست الاخر والدليل على ما ذكر حكم القوة العاقلة نعم لو كان الامتناع والتلازم ناشئا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار جاز الاختلاف كما في مطلوب ترك الزنا
واجبا والشرب حراما ومن هنا اندفع نفي الكعبي المباح معللا بالاخذ في احد النقيضين بعدم اختلاف المتلازمين حكما فانه فاسد بكلا تقريريه كالتعليل بالمقدمية ثم ايج

بالموسع بالاداء الثابت بدليل لفظي بنهج واذا تعارض فورية القضاء مع نفس الامر بالموسع بالارادة الثابتين بالدليل القطعي وتساقطا كان وجوب اصل القضاء
ثابتا وبنائي في ان لم يرتفع لاجل التعارض فورية القضاء ام وجوب الاداء في الوقت بعد القول بالعبادة فيتصور تسع الاداء للشك في الامر به واما الامر بالقضاء
في الجملة فهو ثابت بلا اشكال على قاعدة الاشتغال فيثبت في الامرين الظنيين وجود الثمرة في تلك الصورة وامثالها فيتم امثال القضاء نعم لو كان بعد التعارض اصل
وجوب القضاء مشكوكا كاصل وجوب الاداء فلا يجري الثمرة **ثم اعلم** ان هذا الايراد مع جوابه يجري في القطعيين ايضا ان فرضنا وجود الشك
البدوي الذي يحصل القطع بعده فكل من الدليلين يفيد القطع واحد بعد اخر فيتعارض القطعيان هذا المقتضى كله اذا كان القول باقتضاء الامر
عدم الامر بالضد مستندا من القبح العقلي واما اذا كان نظر القائل بذلك هو ان الامر بلفظه عرفا يدل على ان ضده غير مامور به وان كان العقل
من الامر به مستقلا على ذلك لقول الضرورة الا بعضه وكلها انصرف عن معقوله حتى في القطعيين لا نرجح يكون لفظ الامر بازالة النجاسة دالا على ان الصلاة
ليست مامورا بها وكذلك لفظ الامر بالصلاة لكن اذا قام الدليل القطعي من الطرفين على كونهما مطلوبين في زمان واحد فيصير هذا قرينة على
ان المطلوب من كلا الامرين غير مراد فيكون كلاهما محبوبين نكن تترتب الثمرة المذكورة اعني فساد الموسع مطلقا بل يكون كلاهما صحيحين
بامكان الاجتماع عقلا فاذا ثبت الاجتماع بالدليل القطعي وصرفنا الامرين عن ظاهرهما عملنا بكل من الامرين وحكمنا بالصحة واما الصورة الاخر
على هذا القول فحالها كما سبق في القول السابق في ثمرات الايراد المذكور ويدل على جعلهم ثمرة القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص هو فساد
الضد ان قلنا ان النهي يقتضي الفساد بالنقل **المقدمة السابعة** اعلم ان القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا
مخالف لاصل البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد ولاصالة صحة الضد الناشئة عن اطلاق الامر ولاصالة توقيفية الالفاظ اذ قد ثبت دلالة
الامر بالشيء على وجوب ذلك الشيء اما دلالته على النهي عن ضده فموقوفة على الدليل ولو قلنا ان الاصل عدم النقل الواضع الى الضد حتى يضع
اللفظ للدلالة على النهي عنه وعلمنا بهذا الاصل لكان هنا خلاف اصل رابع لكن الحق عدم اعتبار هذا الاصل هذا اذا كانت الدلالة على النهي عن
الضد تضمنا ام التزاما ولو قال بالعينية كان مخالفا للاصلين الاولين لا غير الا ان يقال ان هذا القائل يقول بتعدد المعنى فتسميته بالعينية لا معنى
له فيكون اللفظ دالا على النهي عن الضد زيادة على دلالته على الامر بالشيء فيجري عليه خلاف الاصل الثالث ايضا ولو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده عقلا كان مخالفا للاصلين الاولين مع اصالة عدم دلالة العقل وسكوته عن ذلك وعدم حكمه بنفي او اثبات **وان قلنا** انه يقتضي عدم
الامر بضده عقلا فهو مخالف لاصالة صحة الضد الناشئة عن الاطلاق ولاصالة عدم حكم العقل ولفظا فهو مخالف لاصالة عدم الحكم الحاصل من العقل على زوال
اثبات المقدمة اعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة كما ان ذلك مبنى هذا القول **وان قلنا** انه لا يقتضي شيئا اصلا ولا نفيا ولا عقلا ولا
لفظا فهو موافق للاصل من كل جهة هذا قول السلطان موافقا للاصل بمعنى انه منكر لا يحتاج الى الدليل ثم الاصل بعد ذلك القول باقتضاء النهي
ثم بعد ذلك القول باقتضاء عدم الامر بالضد فالقول بانه يقتضي النهي خص المراتب من حيث الاصل واما الضد العام فالقول بالدلالة العقلية فيه فقط
بالنسبة الى سائر الاقوال من الدلالة اللفظية مطابقة ام تضمنا ام التزاما اذ هو لا يسلم الدلالة العقلية التي هي مقامية ويدعون زيادة على تلك
دلالة اللفظ والاصل عدمها **اذا تمهد** تلك المقدمات فههنا مقامات **المقام الاول** في الضد العام فاعلم ان انكار الدلالة العقلية
فيه لا قائل به وقد نسبه انكارها الى السيد وهو مبلغ غرض السيد انكار الدلالة اللفظية فالمراد منه ان الامر بالشيء مع النهي عن تركه مفهوما ومصداقا كالمترادفين
او مصداقا فقط كالمتساويين لغويا بحيث لا مصداقا ولا مفهوما لكن ما هو الغرض من احدهما يحصل من الاخر واما ان بينهما تلازما في الارادة
عرفا فمن اراد احدهما اراد الاخر وفهم من احدهما الاخر وانكر ذلك **اما الاول** فلانه لا شبهة في تعدد الامر بالشيء والنهي عن تركه **واما الثاني**
فلانه لا ريب في اختلاف مصداقيهما فان طلب الشيء القائم بنفس المتكلم غير النهي عن تركه القائم بنفسه ايضا وليسا موجودين بوجود واحد بل
بوجودين بالوجدان **واما الثالث** فلان كون كل منهما مؤديا لما يؤدى به الاخر لا يستلزم عينيتهما ودلالة احدهما على الاخر **واما الرابع** فهو
لكنه التزام لا مطابقة وعينية **احتج** القائل بالعينية بانه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية وهي الذاتيات اولا فان تساويا فهما مثلان كلونين والا فان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما فهما ضدان كالسواد والحلاوة **ووجه** بطلان اللازم انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما
مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن ضدها وهو السكون ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الاخر لان من حكم الخلافين
جواز اجتماع كل مع ضد الاخر كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو
ضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان واما لانه تكليف بالمحال **والجواب** اما نختار انهما متخالفان لكن نمنع لزوم جواز اجتماع كل مع ضد
الاخر في المتخالفين فقد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل
مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين واما القول بالنهي

ثم اقوال الضد العام اربعة العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي الذي هو وفاقي حتى من المرتضى واسناد الانكار المطلق اليه سهو واقوال الخاص سبعة الاربعة وعدم الامر بالضد وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ولا نص الانكار المطلق واقتضاء النهي التبعي وتظهر ثمرة النزاع في مثل النذر والظهار ونحوهما نظر وتفصيل بالنسبة الى الامرين هل هما قطعيان ام ظنيان مختلفان والثمرة انما تتم في بعض هذه الصور ضميمة مقدمية خارجية تأمل

فلا بد فيه من ذكر مقدمة **فنقول** ان المركب اما خارجي كتركيب بدن من اجزائه واما ذهني وهو ما كان الشيء مركبا في نفسه كان ظرف التركيب هو الذهن كتركيب الانسان الذي هو في الخارج شيء واحد بسيط اجمالي عن الحيوان الناطق واما جعلي وهو ان لا يكون هناك تركيب في الخارج ولا في الذهن نفسا بل كان تركيب جعلي حاصل من اعتبار المعتبر كما لو لاحظ الواضع مثلا الارض والسماء بهيئتهما التركيبية ووضع لفظا لهما المجموع من حيث المجموع وهذا التركيب ايضا ذهني في الحقيقة لكنه جعلي لا نفسي لو اصلي **اذا عرفت** ذلك ان تركب الامر من طلب الشيء مع النهي عن ضده ليس بخارجي ولا ذهني نفسي اذ المتبادر من الامر شيء واحد اجمالا وهو الطلب الحتمي وليس طلب الشيء مع النهي عن تركه في الذهن ايضا مركبا تركيبا نفسيا ذاتيا من قبيل الانسان بل كل واحد منهما شيء سوى الاخر ولا يوجد احدهما عين وجود الاخر فلو كان مركبا كان تركيبه جعليا **فنقول** ان تسميته جزء بنحو ذلك المركب الجعلي والتضمن انما كان اصطلاحا فلا مشاحة لكن لا يخفى عليك ان دلالة التضمن حقيقة انما تنساق في الفرق بين التضمن والالتزام اذ في الاول يتبادر الى الذهن اولا الهيئة التركيبية ويفهم الجزء في ضمن الكل وفي الثاني يتبادر الى الذهن اولا الملزوم ثم ينتقل بعده الى اللازم وفي ما نحن فيه كالثاني لا الاول فان المتبادر اولا من الامر بسيط اجمالا وهو طلب الشيء والظاهر الحتمي حتما ثم بعد ذلك يحصل للمخاطب فهم النهي عن الترك انما في تحقق اذن كالالتزام بالمعنى الاعم **وما قيل** من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين **احدهما** المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن فهو فاسد لا لما ادعى من انه يتوهم من ان الوجوب امر بسيط اجمالا وان التركيب انما هو بعد التحليل العقلي لان ذلك يجري في مثل الانسان مع ان الدلالة على الحيوان من باب التضمن بل لان دلالة الامر على نفس الوجوب التزامي فكيف يكون دلالته على جزء الوجوب تضمنيا **واما المقام الثاني** ففي الضد الخاص ويمكن الاستدلال فيه على اقتضاء الامر النهي عن الاضداد الخاصة عقلا بوجوه **الاول** ان لو امر الامر بفوري كما لو قال ازل النجاسة من المسجد لدل ذلك بالالتزام على حرمة الترك الذي هو الضد العام واذا امر بشيء اخر ضد له موسعا كالصلاة لدل ذلك على جواز الاتيان بالضد الموسع حين الامر الفوري ولا ريب ان امكان الضد الموسع يستلزم ترك الواجب الفوري الذي هو حرام ولا ريب ان الامر بالضد الموسع المستلزم فعله ترك الواجب الفوري بدلالة الاشارة على الاذن في ترك الواجب الفوري الذي دل الامر الفوري على تركه وذلك تناقض في كلام الحكيم بدلالة الاشارة المعتبرة في كلامه وهو محال فلا بد ان يكون للامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر **الثاني** ان الترك الضد الموسع مقدمة لفعل الواجب الفوري ولا ريب ان الامر بالموسع المستلزم للاذن في فعله المستلزم لترك مقدمة المضيق المستلزم للاذن في ترك مقدمة الواجب المضيق وهو تصريح من الامر لفظا وقد ثبت ان مقدمة الواجب واجبة فيصح الامر بجواز ترك المقدمة لفظا قبيح فلا بد ان يكون للامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر **الثالث** ان الامر بالموسع مع وجود الامر بالمضيق يستلزم اجتماع الامرين المضيقين بالاجتماع الامري اذ مع تجويز المكلف الشروع بالصلاة في سعة الوقت تاركا للواجب الفوري كازالة النجاسة فتنعقد صلاته مع وجوب الامر واذا انعقد صحيحة لزم عليه اتمامها لقوله ولا تبطلوا اعمالكم ويجب عليه الاتمام فورا وازالة النجاسة فورا وهو تكليف بالابطال والانكار عن نحو اجتناب لكن قد عرفت ان الامتناع بالاجتناب في الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا على اصح الاقوال فلا بد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر فلا بد في المثال اما من رفع الامر بالاتمام واما رفع فورية الازالة واما رفع الامر بالموسع رأسا **واذا دار** الامر بين احد المذكورات ولا مرجح في البين فلا بد من الوقف والرجوع الى اصالة فساد الصلاة فيثبت عدم جواز الامر بالموسع والمضيق ولا برهان نهيين احدهما بل المقصود عدم امكان الجمع بينهما وهو ثابت **ويمكن** ان يجاب عن الوجه الثالث اولا بان ذلك انما يتم لو كان الدليل على الموسع لفظيا منكوفا صريحا بجواز ترك المقدمة لفظا الذي هو غير جائز لاستلزامه الرجوع او التناقض او العهدية كما ثبت انا لمانا فلا يتم فلا يمكن التناقض ايضا مع ان مطلوبكم ذلك وثانيا بانه لا يلزم شيء من تلك المحاذير فيما نحن فيه وانما الدليل لفظيا اذ المفروض ان جواز اصل الموسع في المضيق انما يكون لاجل اطلاق ونحن لا نتجاوز عن مثله اذ المحاذير المفهوم منه عرفا في التصريح بجواز ترك المقدمة عبارة بل هي تجوز فيما كان الدليل لفظيا نصا على جواز ترك المقدمة كان يقول بعد امره بالحج ان شئت فلا تذهب بل اشرع عند فهم التناقض او الرجوع فيما اذا كان الاذن في ترك المقدمة من باب الاطلاق لما كان منشأ لبيان حكم اخر وهو وجوب الموسع وكان نفي وجوب المقدمة مستفادا بالالتزام من الامر بالموسع محمولا على نفي لوجود الدليل اذ لا اطلاق بالنسبة الى الوجوب نفهم منها ظاهرا بعد لو جوزنا وعرفت ما حققنا ولزوم التناقض من باب دلالة الاشارة المستفادة من الامر بالمضيق بالنسبة الى وجوب المقدمة وثالثا بان المستفاد من الامرين انما الرخصة في الفعل وصحته الى اجزائه عند اتيانه ومحبوبيته والذي ثبت من الدليل نفي الرخصة المستلزم لما ادعي واما نفي الصحة التي فيها الكلام هنا فلا دليل عليه فيكون الضد صحيحا فيه الا ان يقال ان الصحة الثابتة هو ان دلالة اللفظ على الرخصة منفية واما نفس الرخصة في الواقع ووجودها مشكوك فيه فنقول ان صحة الصلاة ثابتة موجودة بدلالة الامر اذا ثبت الرخصة الواقعية المشكوك وجودها بالاجماع المركب **فان قلت** اذا شك في الرخصة فالاصل عدمها لو اذا عدم وجودها في الواقع فلا يوجد الصحة ايضا بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب هنا ضميمة دلالة اللفظ التي هي دليل الخصم واثباتكم بضميمة دليل

ثم القول بان الامر يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا تضمنا او التزاما عقلا لفظا للاصل من جهة اصالة البراءة من الاثم الحاصل بفعل الضد واصالة صحة الضد ايضا من اطلاق الامر به واصالة التوقيفية الا انها لا تنفع الا ان التعارض مع اللغات لو امتنع الى الضد وهكذا الكلام في الاصول بالنسبة الى الاقوال الاخر

وهو دليل فقاهتي فجامعنا القوي وذا بيّنا انا نرى ان المولى من اهل العرف يامر عبده بشراء اللحم في هذا اليوم ثم قال له بعد ذلك اشتر العسل وشراء اللحم وقت التسليم يكن منافيا الاطلاع ترك الامتثال بالسوق المعجل فيعد ممتثلا بالامر الموسع ممكن الجواب عن الوجه الاول بمعنى ان لا يجوز عن

الثالث ولهان التعارض انما نشأ من الخارج وهو لا تبطلوا الا من نفس الامر الموسع والمضيق وثانيا بان ذلك على تسليم تمامية انما يتم اذا كانت العبادة مما لا يجوز ابطالها بعد الشروع فيها كالصلوة لا نقم كما لو وجب عليه قراءة القرآن وجوبا موسعا فترك الازالة واشتغل بالقراءة وثالثا بان اجتماع الامر

الفوريين في المثال انما نشأ من قوله لا تبطلوا اذ لولاه لم يلزم من ذلك في الامر الموسع او لا اثبت صحة الضد ولم يكن بينه وبين المضيق منافاة كالقضاء

مثلا ثم بورود لا تبطلوا احصل امتناع الاجتماع وانكار هو بنفسه لعدم لا يوجب التعارض ولم يكن الامر الموسع موجودا فلا يتم اما من المنع او بان

لا تبطلوا او القول انه غير شامل لما نحن فيه فيكون المضيق بحاله وان الامر المضيق وانما لا تبطلوا بحاله فعلى الاول يبقى الامر بالموسع بلا دافع

وهو الصلوة من دون فورية الاتمام والامر المضيق وهو ازالة النجاسة وعلى الثاني لنعم كل اي يبقى واجب موسع ومضيق لكن يكون الازالة موسعة واتمام الصلوة واجبة فورية فلا بد ان ننظر الى دليل الامر الاتمام فطلبيا الطرح فورية ازالة النجاسة فان كان احدهما مقطوعا اخذ به وطرح

الاخر وان كانا ظنيين تعارضا وتساقطا فيرجع الى اصالة البراءة عن لزوم الاتمام عن فورية الازالة فاذا كان الامر بالاتمام قطعيا يطرح فورية الازالة

ويكون الصلوة مضيقة لاتمام الاتمام والازالة موسعة فيصح الصلوة ان اتمها واذا كان فورية الازالة قطعية يطرح الامر بالاتمام ويكون الصلوة موسعة والازالة

مضيقة فلو اتم الصلوة لاداء كانت صحيحة اذ لا يجتمع الامران الفوريان والمفروض ان الامر المضيق لا ينافي صحة الامر الموسع بالذات واذا كانا ظنيين يكون

الصلوة والازالة كلتاهما موسعتين فيصح الصلوة فعلى التقادير الثلثة كانت الصلوة صحيحة فان الامر المضيق لا يدل على فساد الموسع هذا كله اذا كان

التعارض بين لا تبطلوا وفورية الازالة بان يكون دليل الوجوب في الجانب الاخر قطعيا واذا كان معارض لا تبطلوا نفس الواجب المضيق فيجري فيه الاحتمالات

الثلثة من طرح الامر بالاتمام في الاداء اذا كان وجوب الازالة والقضاء مع فوريتهما قطعيا فيكون الامر الاداء بالصلوة موسعا والامر بالقضاء مضيقا

وتصح الادائية لو اتى بها المكلف اذ الامران فوريان من طرح وجوب القضاء وانما الامر بالاتمام في عكس ذلك فيكون صلوة الاداء ايضا صحيحة اذ الامر

بالقضاء والازالة فان شاء اتم وصحت وان شاء ابطل فعلى التقادير الثلثة تصح الصلوة **فان قلت** اذا كانا ظنيين لم لا نحكم بالتخيير بين الامرين

المضيقين ونحكم باصالة البراءة عنهما مع ان احدهما في الواقع مكلف قطعا **قلنا** الامر كما ذكرت فان العرف لو علم التساوي بين الامرين المضيقين احدهما

مشروط والاخر مطلق لحكم بينهما وذلك لانه لا انصراف لصحة الصلوة كما قلنا لكن لا انصراف ان الامرين المضيقين احدهما مشروط والاخر مضيق لحكم بتقديم

المضيق المشروط بعد وجود شرطه فلو قال المولى لعبده اركب اليوم الحمار مع السكر ثم قال بعد ما ركب صليت الاتمام اي لزم عليك تقديمه من

من الضياع ولا اجوز لك ان تخرج ثم قال لو قيل ان يركب اعطني ماء معجلا فاهل العرف يفهمون انه بعد ما ركب الشيء والعصيان واشتغاله بالمركب الموسع

بالاتمام والتقديم لا الشيء فبعد تحقق شرط الواجب المضيق المشروط يطرح المضيق المطلق وان كان هو عندهم عاصيا لكن على التقادير يصح الصلوة الاتمام

سواء طرحنا الامرين الفوريين وخيرنا بينهما او طرحنا واحدا معينا منهما **ثم ان هذا الجواب** انما يرد على القول بان الامر يقتضي الامر بالضد انكار ارادة

القائل فساد الضد الموسع اي الصلوة والا فانكار ارادته عدم جواز اجتماع الامرين فلا يرد لانه في ذلك التقادير نحن حكمنا بصحة الصلوة الا باجتماع الامرين

بل اما طرحناهما او طرحنا احدهما هذا كله اذا قالوا بالاقتضاء العقلي واما اذا ادعوا ان الامر يقتضي عدم الامر بالضد عرفا ولفظا وان العقل لا يأبى

عنه فجوابه ما مر من ان بناء العرف على جواز اجتماع الامرين في ان واحد احدهما موسعا والاخر مضيقا ويعد الاتي بالموسع ممتثلا من تلك الجهة **فظهر**

ان الامر بالشيء لا يقتضي عدم الامر بالضد لا عقلا ولا لفظا واما القول باقتضاء النهي التبعي فهو الحق لان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق ومقدمة الواجب

واجبة تبعا بالمعنى الذي مر واذا وجب حرم تركها بالمعنى الذي يقتضيه لو نحو بالمعنى المذكور اي النهي التبعي فيكون المعنى ان المكلف حين ترك المقدمة بارتكاب

الضد الموسع معاقب على ترك المضيق بالمعنى المتقدم اي يعاقب على ترك ذي المقدمة عند فعل الضد الذي هو ترك مقدمة المضيق لكن ذلك لا يثمر في الفسق

والعدالة لمقارنة ترك المقدمة مع ترك ذي المقدمة هنا فلا يفيد حتى يثمر واما اقتضاء هذا النهي التبعي عن فعل الضد عقابا مستقلا عليه فلا لما

مر من ان مقدمة الواجب ليست واجبة بهذا المعنى واما اقتضاء الفساد فلا يثبت من نحو ذلك النهي فالاصل يقتضي صحة الضد واما القول باقتضاء الامر النهي

الاصلي عن ضده عرفا وعقلا فهو فاسد اما العرف فقد عرفت انه يحكم بصحة الموسع وانما كان معاقبا بالتاخير للفوري واذا ثبت ان العرف يحكم بصحة الموسع

ويحصل الامتثال وبعد النهي الاصلي عن الضد وان ذلك واقع عندهم ثبت ان العقل ايضا لا يأبى عنه لان كل ما حكم به العقل وكان عليه بناء حكم

العقلاء ايضا نعم قد يحكم العقل بشيء والعقل يتحير فيه لا انه يحكم بخلافه فان النفس بين القوة العاقلة وطريقة العقلاء عموم مطلق فكل ما حكم العقل

حكم به العقل ولا ينعكس كليا فكيف يمكن حكم العقل هنا بعكس الصحة مع حكم العقلاء بها واذا ثبت ان العرف والعقل لا يأبيان عن عدم النهي عن الضد

ولا يقتضيان النهي عنه بقي الاصول المتقدمة سليمة عن المعارض **فان قلت** ان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق وفعل الضد المضيق واجب فترك

الضد واجب فاذا كان واجبا كان فعله حراما **قلنا** ان كون الترك مقدمة مسلم لكن مرادك من قولك مقدمة الواجب واجب ان ترك منه الوجوب الاصلي لو

وهو بعضهم ما عن بعضهم

ثم الاظهر اقتضاء الامر النهي عن ضده العام عقلا كما هو واضح لفظا الكن التزاما بالمعنى الاعم للتبادر واما الضد الخاص فلا يقتضي الامر النهي عنه الا تبعا لان ترك الضد مقدمة لفعل ضده الآخر ومقدمة الواجب واجبة تبعا لما تحصل المناهج تحقيقه بوجوه كثيرة اشرنا اليها في كتابنا الكبير فراجع نتائج

٥١

للتقاء بينهما بعضها عند تركها في ضمنه فكيف يكون تركها حراما للصلوة اذ لا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم **وفيه** ان التلازم مسلمة لكن حرمة اختلاف المتلازمين في الحكم ثم انه قد يتوان كون احدهما واجبا والآخر مباحا جائزا ان يقال عن هذا نقول ترك المامور به حرام وفعل الضد مباح لا امر فيه ولا نهي عنه ولا دليل على حرمته ولا دليل على عدم الاختلاف بتلك الكيفية فيضا الى ان قلنا ان الاختلاف جائز مع انه كان من جنسا المكلف فيجوز يكون احدهما حراما والآخر واجبا **واما الجواب** بان التلازم مسلمة لكن التلازم هنا من باب العلة والمعلول وتعلق العلة الواجب فهو مطلوب على مذهب صاحب لا على مذهبنا **فان قلت** لو لم يكن الضد الموسع كالصلوة حراما ومنهيا عنه لصح فعله ولو صح فعله لزم اجتماع الامر والنهي في قوله تعالى لا تبطلوا في الاوامر الفورية كما عرفنا فتلك على فرض تسليمه لا يدل على النهي عن الضد بل على عدم الامر **فنقول** فيه ان منها التي فعله ممنوع اذ لا ملازمة لامكان ثبات البطلان لعدم الامر لا الى النهي **ثم اعلم** ان صاحب المعالم قال تحصيل الكعبي مما حاصله ان ترك الحرام قد يكون مع الصلوة اي عدم الارادة وقد يكون بسبب الصارف وقد احتج بذلك على انتفاء الامر بالنهي عن الضد بان الصارف الاذم الوجود مستقر مع ترك الواجب فيرد عليه مطالبة الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام وكيف لا يجوز ترك الواجب بدون الصارف لان يقال ان الداعي في فعل الحرام غالبا الميل النفس اليه فالصارف الذي هو عدمه قد يكون منتفيا مع ترك الحرام فقد يتحقق ترك الحرام مع وجود منه سبحانه تعالى وان لم يكن الصارف موجودا بخلاف الواجب فان الداعي منه لم يكن موجودا غالبا لعدم ميل الطبع اليه فالصارف مستمر الوجود مع تركه **وفيه** انه لا يتم كلية اذ قد يحصل بوجد الميل الى فعل الواجب ايضا والارادة ايضا مع ذلك فقد يترك للداعي خارجية وايضا انه قال في رد المستدل بان الصارف الانتفاء ترك الواجب يكون حراما لان علة الحرام حرام نظرا الى قاعدة من حكمه بوجوب المقدمة السببية **ويرد** عليه ان الصارف الذي هو عدم الداعي الذي هو شرط لوجود الواجب يكون انتفاء الشرط وانتفاء الشرط ليس علة لانتفاء المشروط بل قد يكون مقارنا او مستلزما له فحكمه بكون الصارف علة لترك الصارف فيه من وجهين **احدهما** انا نمنع ذلك السلطان فانه فاسد لانه على فرض كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط بل مقارن له والالزم كون الشرط سببا بل قد يكون انتفاء احد اجزاء العلة التامة شرط ما لم يجز مقارنا لانتفاء العلة التامة وعلة لانتفاء **وثانيهما** انه يلزم عليه بناء على كون الصارف علة لترك الواجب بقول بوجوب المقدمة وان كانت شرطا لكون الصارف الذي هو ترك الشرط الذي هو الارادة حراما لكونه علة للحرام اي ترك الواجب فيكون ترك الصارف اي نفس الارادة التي هي شرط واجبا فلا معنى لقوله مقدمة الواجب يا ليتقصي بالسبب غير بل كان الواجب يقول بالوجوب حتى الشرط لان عدم الوضوء على مقالته علة لعدم الصلوة فيكون حراما على قاعدته فيكون تركه عدم الوضوء الذي هو نفس الوضوء واجبا من باب المقدمة وايضا انه مسلم على الوجه الثالث من الوجهين اللذين نقلهما عن المستدل لاجتماع الامر والنهي في الساتر ويكون الجواب بان النهي لا يضر في الواجب المتوصل لكونه ليس على حقيقة الواجبات فيجتمع مع الحرام ويكون مسقطا للتكليف فعمدته ان اجتماع الامر والنهي في الواجب التوصلي ممتنع لان الجمع جائز لان الواجب التوصلي ليس على حقيقة الواجبات **فالاحسن** في الجواب عنه ما هو الترديد بان يقال انا ان قلنا بان المامور به في المقدمة هو الكلي القدر المشترك بين افراد المقدمة فيعترض ما يمتنع اجتماع الامر والنهي فيها لان المامور به طبيعة المقدمة والنهي عنه هو الفرد فيكون الجمع موجبا لمنع الاجتماع **وان قلنا** بان المامور به في المقدمة هو الافراد فنقول ان الامر تخصيص الامر بالمباحات لكن تخصيص الامر بالمباحات لا يخرج الحرام عن كونه مقدمة في تحصيل الامتثال فالمكلف عاص بها لا انه تحصيل الامتثال به من بدو اجتماع الامر والنهي فيه ان الحق اخر المبحث ان وجوب المقدمة مبني على تقدير القول به مخصص بحالة امكان المقدمة وهو موسع وجود الساتر يمتنع وقت اولا ان الساتر لو لم يكن مقدورا للمكلف فكيف يحكم بحرمته لكونه علة للحرام الذي هو ترك الواجبات كما في مقدور فلم لم يتصف المقدمة بالوجوب باعتبار كونها مقدمة للواجب لا يمكن كون شيء محكوم في محله ان احدهما مقدورا وغيره مقدور لتحصيل جعله مثلا نقول ان لا اشكال ان ذا المقدمة انما يمتنع مع الصارف شرط الا بشرط كما لا يخفى **ثم انه** رحمه الله قال الضد العام قد يطلق على احد الاضداد الوجودية اي ضدا ما وقال انه يرجع الى الضد الخاص باعتبار ان النهي عن منهيين الضد يستلزم للنهي عن افراده كما ان ازالة النجاسة منافية لانتفاء النهي عن الضد الخاص ليست بمنزلة لا تفعل فيكون النهي عن احد الاضداد الى النهي عن الضد الخاص **وفيه نظر** لانا اذا قلنا بان ازالة النجاسة تقتضي النهي عن الضد الخاص لاجل خصوص الصلوة منها عنه فيكون بمنزلة ان يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل لانه يصح الصلوة لا انه نظير قوله صل ولا تصل الى الموضع فهما الحرام بمنزلة ان يقول اغسل الثوب ولا تفعل الصلوة لكونها احد الاضداد فيكون الجمع بطلبه والجمع بينها بالصلوة باطلة **وان قلنا** انه يقتضي النهي عن ضده العام بمعنى احد الاضداد الوجودية كان قول الشارع ازل النجاسة بمنزلة قوله لا توجد عندنا ما يكون صلوة ما يشاء الا ان الذي يجمعه لا بحوله ازل النجاسة ولا توجد عندنا ما نظير قوله صل ولا تغصب كما ان ما نحن يستلزم البطلان فكذا هذا لكون الجمع ما مورا بالوجوب النهي الى الوصف الخارج اعني الضدية والعمومية لا يوكان النكرة في سياق النفي يفيد العموم الاستغراقي لانا نقول انه بمنزلة قول الشارع صل ولا توجد غصبا فيكون النهي راجعا الى الوصف الخارج فنظيره النهي عن احد الاضداد لا يرجع الى النهي عن الضد الخاص مما هو منه

في بيان تعليق الأمر على الشرط

الثمرة الظاهرة في اجتماع الأمر والنهي ... ضابطة تعليق الأمر على الشرط هل يدل على انتفاء الأمر عند انتفاء الشرط أم لا وتنقيح الكلام فيه
يتوقف على رسم مقدمتين **المقدمة الأولى** اعلم ان المنطوق عبارة عن حكم شيء مذكور سواء كان الحكم مدلول اللفظ ام لا نحو زيد قائم ومفهومه
اللقب عمرو ليس بقائم ... والقسم الثاني ... مفهوم من الصفات المعلومة الا كونه منها **قيل يجمع** المفهوم ما ... المثال الاول
لان مفهومه ... زيد ... مثل ... ونحو ... مشكل لان مفهوم الشرط كان جاءك زيد فاكرمه ... منطوق الشرط في مفهوم الشرط ان يكون المفهوم
والمنطوق في الاولى ... المنطوق في المثال المذكور وجوب اكرام زيد عند مجيئه ومفهومه عدم وجوب اكرام زيد ان لم يجئه فاتحاد الشيء الذي له الحكم
في المنطوق مع الشيء الذي له الحكم في المفهوم وقد قلنا ان المفهوم عبارة عما علم عن حكم شيء غير مذكور فلم ينعكس التعريف ومن هنا ظهر خطاء من قال
ان المثال ان مفهوم الشرط ان جاءك رجل عادل فاعمل ولا تتبين لما عرفت من اشتراط اتحاد ذات الموضوع في المفهوم والمنطوق في مفهوم الشرط نعم
ما قاله في مفهوم الوصف وهو الفاسق فان مفهومه غير الفاسق اعم من العادل بخصوصه او التالي **ويمكن الجواب** بان الموضوع في مفهوم
الشرط مختلف مع موضوع المنطوق وان كان ذات الشخص واحدا فيهما فان ما له الحكم في المنطوق زيد الجائي وفي المفهوم زيد الذي لم يجئ
فالقيد جزء للموضوع فيختلف ما له الحكم في المقامين وهكذا في كل مثال المفهوم الشرط وقد يعرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل
النطق وتحقيق الكلام فيه انهم اختلفوا في ان المفهوم والمنطوق هل هما وصفان للدلالة او للمدلول اي الحكم يظهر من بعض الاول ومن بعض
الآخر والظاهر انه لا فرق بل يكونهما وصفين للموضوع والحق كونهما وصفين في الاصطلاح للمدلول فان المتبادر من المفهوم والمتبادر منهما ذلك
لا الدلالة فانهم يقولون ان الدلالة منطوقية فلا ينافي ما التنبيه دليل على انهما ليسا وصفين للدلالة فاطلاق المفهوم والمنطوق في
حملها على الدلالة او الموضوع خلاف المصطلح فنقول ح ان لفظ ما في تعريف المنطوق اما كناية عن الموضوع اي ما له المدلول او الحكم اي المدلول
وعلى الاول يحتمل معاني ثلثة **الاول** ان المنطوق موضوع دل عليه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثاني** ان المنطوق
موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثالث** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك
الحكم في محل النطق **وعلى الثاني** يحتمل معنيين **الاول** ان المنطوق مدلول اي حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك
الحكم في محل النطق **والثاني** ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق والمعنى الاول فاسد
خلاف المصطلح لاستلزامه حمل الموضوع على المنطوق مع انه وصف الحكم **وكذا الثاني والثالث** لما ذكر مضافا في الثالث
الى انه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق اذ على هذا المعنى يصير مناط الفرق بينهما كون الحكم في محل النطق وعدمه وقد قلنا ان مناط
الفرق كون ما له الحكم في محل النطق وعدمه وكذا الرابع لما ذكرنا بقولنا مضافا والخامس لا يرد عليه شيء مما ذكر لكنه خلاف الظاهر من التعريف
وما ذكرنا في تعريف المنطوق عن الاحتمالات والايرادات جار في تعريف المفهوم فهذا التعريف فاسد بل الذي ذكرناه اولا انتم فاسد ... العباد
في الفرق كون الموضوع مذكورا وعدمه ... ذلك يصير مفهوم الحصر في قولنا التمار زيد ثم منطوقا اذ الموضوع في المفهوم ايضا هو زيد
المذكور ... التوجيه الذي ذكرناه في مفهوم الشرط باخذ الوصف قيدا فلا ينعكس تعريف المفهوم ولا يطرد تعريف المنطوق وكذا يكون
مفهوم الآية الشريفة ومنهم من ان ... الآية الشريفة منطوقا فان مفهوم الجملة الاولى وان من يؤدي قنطارا يؤدي اليه دينارا بطريق اولى
ومفهوم الجملة الثانية ان من لا يؤدي قنطارا لا يؤدي اليه دينارا بطريق اولى فالموضوع مذكور في كل من الجملتين في المفهوم والمنطوق وكذا
الكلام في ايماء التنبيه وايضا يلزم عليه ان يكون مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية مفهوما لان الموضوع والحكم كلاهما غير مذكور
مع انه منطوق عندهم فلا يطرد تعريف المفهوم ولا ينعكس تعريف المنطوق وكذا قوله ... من المنطوق مع ان الموضوع ... والموضوع
غير مذكور فيه فيكون مفهوما وكذا قوله ... من المنطوق ... غير مذكور فيلزم عدم انعكاس المنطوق وعدم اطراد
المفهوم الا ان يجاب عن الاخير بان المؤاخذة لا اصل مقدرة والمقدر كالمذكور وان المراد من المذكور اعم من ذلك ومحصل الكلام ان الملحوظ
في الفرق بين المنطوق والمفهوم اما وجود الموضوع وعدمه فقد عرفت انه مستلزم لعدم الانعكاس والاطراد من الطرفين واما وجود الحكم وعدمه
فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم كالوجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية فان الحكم غير مذكور فيه كالموضوع واما
وجودهما في المنطوق وعدمهما معا في المفهوم فهو مستلزم للانتقاض طردا وعكسا مضافا الى لزوم الواسطة بين المفهوم والمنطوق واما وجودهما
في المنطوق سواء وجد احدهما في المفهوم او لم يوجد شيء منهما فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم في وجوب مقدمة الواجب على القول المذكور
واما وجود احدهما في المنطوق وعدمهما جميعا في المفهوم فهو مستلزم لما استلزمه الثالث من الاحتمالات ... **الرابع والثاني**
لكونهما الخبر ... لفظا الا انه محذور فالاحسن في التعريف بحيث ... كل الاقوال ان لا يؤخذ في لفظ المفهوم قيد الشركا
معنونا بين المفهوم الموافق والمخالف ... ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثمانيا بطريق الاولوية او ... يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ

في المنطوق والمفهوم

في تقسيم المنطوق

اركان المنطوق ما هو ذلك من الدلالات اللفظية ولا بد من تحديد والصلاة **اقول** ونوع من دخول الدلالة الالتزامية على النهي عن ضد المأمور في المفهوم
المخالف ثم بين مفهوما في الاصطلاح **ثم اعلم** ان المنطوق اما صريح وهو ما كان فيه الموضوع اى ما سوى المحكوم من المتعلقات مذكورا في الكلام مع
الحكم وذلك لا يتصور الا في الدلالة المطابقية كاكرم العالم واما غير صريح وهو ما سوى ذلك واما الدلالة التضمنية فليست من الدلالة اللفظية
حتى يكون داخلة في المفهوم والمنطوق بل من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه لعد بعض اياها من المنطوق ثم المنطوق الغير الصريح على اقسام لانه ان دل
عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا وعلى
الاول فاما ان يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا عليه **اما الاول** فهو دلالة الاقتضاء كقوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وقوله تعالى
القائل اعتق عبدك عني على الف ففي المثال الاول لو لم يقدر المؤاخذة صار كذبا وفي الثاني لو لم يقدر الاهل امتنع عقلا وفي الثالث لو لم
يقدر قوله مملكا لي على الف امتنع شرعا اذ لا عتق الا في ملك وكل ذلك الامثلة منطوق ولا يتصف بمفهوم موافق ولا مخالف بل ليس حكما ولا
انهما من المنطوق غير صريح فلعدم ذكر الموضوع اى ما سوى الحكم من متعلقات الحكم اجمع فيها ففي الاول حذف المؤاخذة وفي الثاني الاهل وفي الثالث
قوله مملكا لي اياه والثاني دلالة التنبيه والايماء وهو ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عقلا ولا شرعا عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء
علة له لبعد الاقتران فيفهم منه العلية فالمدلول هو علية ذلك الشيء للحكم كقوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان
فعلم منه انه لو وقع علة لوجوب الكفارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظ واما عدم كونه صريحا فلعدم ذكر الحكم اى العلية في الكلام
فان المراد من الحكم اعم من الوصف **واما الثاني** من القسمين اى ما لم يقصد به الدلالة بل يلزم من الكلام بلا قصد المتكلم على المتعارف
في المحاورات كدلالة الايتين على اقل الحمل فانه غير مقصود منهما بل المقصود من احدهما بيان تعب الام في الحمل والفصال ومن الاخرى بيان اكثر مدة الفصال
فهو دلالة الاشارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظ واما عدم الصراحة فلعدم ذكر اقل الحمل فيهما وعدم ذكر ستة اشهر فيهما
ثم انهم عدوا دلالة الاشارة من المنطوق الغير الصريح مع ان المنطوق لا بد ان يكون من الدلالات اللفظية لانحصار المقسم في باب المنطوق والمفهوم
هو دلالة اللفظ ومدلول اللفظ ولا ريب ان مدلول اللفظ لا بد ان يكون مقصودا منه واما دلالة الاشارة كالآيتين على اقل الحمل فلا يدل اللفظ
لا بد ان على الحكم بل العقل بواسطة ملاحظة اللفظ فهي من الدلالة التبعية العقلية كالتضمن ففي كلماتهم تناقض ولا يلزم
المنطوق كالتضمن وايضا مثل قولنا اسد كبير مفهوما موافقا ولا مخالفا ولا بدلالة الاشارة ان جعلناها من اقسام المنطوق ولا بدلالة
التنبيه والايماء وهو ظ ولا بدلالة الاقتضاء اذ الظاهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة للاقتضاء انه منحصر في المجاز الاعرابي اى مجاز الحذف
فان الشجاع اسم قرينة عقلية في مقابل القرينة اللفظية ولا بالمنطوق الصريح لانهم جعلوه مختصا بالدلالة المطابقة ومن الظاهر ان المعنى المجازي
فلا بد ان من اخراج كلماتهم عن ظواهرها اما بجعل مثل اسد كبير داخلا في المنطوق الصريح بجعل تعريف المنطوق الصريح اعم من كونه مدلولا بالدلالة
المطابقية الظاهرة وغيرها بان يقال ان الصريح ما كان فيه الموضوع والحكم مذكورا باللفظ ظاهرا او غير ظاهر حتى يشمل المجازات التي قرينتها عقلية
فهي اذن منطوق غير صريح اما كونها منطوقة فظ واما كونها صريحة فلان الرجل الشجاع مذكور بلفظ مجازي مطابقة وهو الاسد اما بادخال
المجازات في دلالة الاقتضاء ويقال انها مما يتوقف صحة الكلام عليه عقلا بجعل المراد من العقل اعم من العادة فان القرينة العادية اعني
انتفاء الرؤية من الحيوان المفترس واستبعاده من الرجل الشجاع صارت قرينة بحمل الاسد على الرجل الشجاع فهو من المنطوق الغير الصريح اما كونه منطوقا
فظ واما كونه غير صريح فلعدم ذكر الرجل الشجاع صريحا بنحو الحقيقة فاذن يوجد تعريف الصريح بان يكون الدلالة على الحكم والموضوع بالدلالة
الحقيقية **ثم اعلم** ان المفهوم اما موافق وهو ما كان اللفظ دالا بالدلالة الالتزامية على حكم اخر ثابت بطريق الاولوية ويسمى بفحوى الخطاب ولحن
الخطاب والقياس الجلي ومفهوم الموافقة ويعتبر الاولوية والقياس ويطلق عليه ثم الاولوية اعم من ان يكون من المعهود المستبعد من اصل
ملاحظة النسك كالولد واستبرا بان يحسن الاصابع واما مخالف وهو على اقسام مفهوم الشرط والصفة اى المشتق كالسائمة والمعلوفة ولا يبطل
الوصف النحوي كفى ان ثبت الذي ضرب فانه مفهوم اللقب ثم من مفهوم الوصف مفهوم اللقب كالحال والتمييز
ونحوهما والنسبة بين الاخير وما بعده عموم من وجه كالحال المشتق فانه وصف وحال
لا يحد ومفهوم الحصر وهو ما كان فيه حرف حصر او تقدم فيه ما من حقه التاخير نحو الامر بيده ومفهوم اللقب اسما الاجناس
اسم العلم كالصدقة ومفهوم الزمان كاضرب يوم الجمعة واما المكان ومفهوم العدد
فالمراد منه الدلالة على نفي ما زاد عن العدد المذكور
اعلم انه لا ريب في عدم جواز ارادة المفهوم المخالف بعد
الكلام عنده وجوز ذكر المعلوفة واما المفهوم الموافق
اخلاف

في تقسيم المفهوم الى الموافق والمخالف

الالفاظ منقولة عن المعنى اللغوي الى مطلق النهي عن الاذى مثلا او نحوه ويجوز ارادة المفهوم من اللفظ دون المنطوق بان يريد من هذا الكلام النهي
عما فوق الاف من الاذى ولا يريد النهي عن الاف لكن مع القرينة كما هو المفروض لانه يصير من باب العام المخصص وهو حجة في الباقي وان قلنا
بعدم النقل بل لكون لا ولا للتنبيه على ما فوقه لا الاف من الاذى من باب مفهوم الموافقة فلا يجوز ارادة المفهوم فقط مع قيام القرينة على عدم ارادة
المنطوق **وفيه** انه يصح استعمال تلك الالفاظ في النهي عن مطلق الاذى ونحوه في الجملة اعم من كونه حقيقة او مجازا انما الاشكال في انه ولو لم يكن المنطوق
مرادا بل ذلك اقرب المجازات في تلك الالفاظ واشبهها ان لم نقل بالنقل فيها فهذا الاستعمال صحيح سواء كان من باب الاستعمال المجازي في المفهوم والنقل او
على عدم ارادة المنطوق فلا بد من الحمل على المعنى المجازي اي المفهوم لانه اقرب المجازات نعم على القول بالمفهوم لا يمكن ارادة المفهوم من باب دلالة الالتزام
المفهوم من باب الاستعمال المجازي هذا اعراض الفاظ ويكون كالعام المخصص على القولين فلا يطرح الخطاب على التقديرين ولو كان التفصيل هو ما ذكره من انه
لو كان من باب المفهوم لم يكن دلالته بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق من باب دلالة الالتزام فهو صحيح لكن ذلك لا يثبت عدم الجواز المجاز
المطلق على القول بالمفهوم وقد نقل **المقدمة الثانية** الشرط محركة العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها وقد يقال شرط الحجام ذو
المحلد بمبضعه ولم يذكره بعضهم من المحرك واما الشرط بالسكون فهو لغة الالزام والالتزام وفي عرف الفقهاء والاصوليين ما يتوقف عليه
الشيء ولا يلزم من وجوده وجوده كما انه يلزم من عدمه عدمه فمتى اطلق هذا اللفظ في كلامهم حمل على مصطلحهم اما في العرف العام فيحتمل ان يكون ذلك
اللفظ حقيقة في الملزوم اي ما يلزم من وجوده وجود الشيء لا بمعنى توقفه عليه كقولنا الانسان شرط للحيوان اي ملزوم له لكن لا يلزم من عدمه
الملزوم عدم اللازم ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين السبب والملزوم وهو مطلق لزوم الوجود من دون ولذا قيد لزوم العدم من العدم كما في
السبب او عكسه كما في الملزوم ويحتمل ان يكون حقيقة في الشرط بالمعنى المصطلح عند الفقهاء والسبب مطلق ما يلزم من عدمه عدمه اظهر ذلك او نحو ذلك
انه لا يسهل في الثلاثة منها اذ لا يقال الانسان شرط الحيوان بل يصح سلب الشرط عنه بالنسبة اليه وليس هذا الا متبادر من لفظ الشرط ولا الى الثالث اذ لو صح ذلك
لصح اطلاق الشرط على الانسان بالنسبة الى الحيوان من باب الاطلاق الكلي على الفرد مضافا الى صحة السلب عنه وعدم تبادره بقي الاشكال في الثلاثة الاخرى والحق
انه للاخير منها عند العرف العام بعد القطع بانه يطلق حقيقة عندهم على السبب والشرط الاصولي لكن الشك في كون كل واحد منهما انه حقيقة على نحو الاشتراك
اللفظي ام هو للقدر المشترك فيكون اطلاقه على الشرط والسبب من باب اطلاق الكلي على الفرد والحق الاخير لوجهين **الاول** انه لو كان القدر المشترك
في ذلك اللفظ عندهم **والثاني** انا نرى انهم يطلقون لفظ الشرط على السبب والشرط الاصولي ولا يصح سلبه عنهما فالقول بكونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
مهمل وانما الامر دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي والاخير اولى للغلبة ولمساعدة بعد الوضع **فان قلت** ان الشرط في اصطلاح الفقهاء حقيقة في
المعنى الخاص كما مر فلو كان الشرط في العرف العام مشتركا معنويا لزم النقل في عرف الاصوليين عن المعنى الموجود في العرف العام الى المعنى الخاص والنقل مستلزم
لمخالفة اصول ثلاثة وهي الوضع للمعنى المنقول ثم المنقول اليه ثم هجر المعنى المنقول عنه وكل الثلاثة خلاف الاصل ولو كان الشرط في العرف العام
مشتركا لفظيا لم يلزم في عرف الاصوليين نقل بكون اللفظ مختصا عندهم باحد المعنيين الموجودين في العرف العام وهو ليس مستلزما لمخالفة اصول
ثلاثة الوضع للمعنيين وهجر المعنى السببي في عرف الاصوليين وكل الثلاثة خلاف الاصل فتساقط الاحتمالان فما وجه ترجيح الاشتراك المعنوي في العرف العام
على اللفظي **قلنا** ان الاشتراك المعنوي لغلبته وهو يصير مرجحا بعد تساويهما من حيث الاصول الاعتبارية مضافا الى ان محل كلامنا انما هو في العرف العام
والامر فيه دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي ولا ريب ان المقام من تلك الجهة يقتضي ترجيح ما هو الارجح في تلك الجهة وان استلزم الترجيح هنا خلاف اصل
اخر في غير المقام اي في غير العرف العام من باب الاصطلاح فانه لا يوجب عدم الراجحية في المقام حيث هو **واما** في عرف النحاة فالشرط يطلق على ما يلي حرف
الشرط في الجملة لكن الشك في انه حقيقة عندهم في مطلق ما يلي حرف الشرط حتى ما يلي ان الوصلية كقوله ان عملت خيرا تجز به وان كانت مثقال ذرة وحتى ما
يكن سببا بل كان ملزوما بالمعنى الذي مر انفا كقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا او يختص بمثل ان جاءك زيد فاكرمه اي ما اذا كان التالي مسببا
الظاهر عند اطلاقهم اياه حقيقة على الاول بدليل جعلهم ان الشرطية منها الوصلية ولا يسلب في اطلاقهم اياه على الثالث وانما الاشكال في الثاني فلا
نعلم انهم يطلقون عليه الشرط في اصطلاحهم ام لا وعلى فرض اطلاقهم اياه عليه كالاخير هل هو يكون ذلك الاطلاق في الاخير من باب اطلاق الكلي على الفرد
بان يكون اللفظ لم ينقل عن معناه العرفي عندهم اعني مطلق الموقوف عليه الى معنى اخر اي خصوص ما يلي حرف الشرط بل الاطلاق في الاخير من باب الاطلاق
الكلي على الفرد وفي الثاني من باب المجاز او لاجل خصوص اصطلاح جديد عندهم فلا اشكال في تعقبهم محل الاطلاق وفي كيفيته لكن الحق في المقام الاول
انا عرفنا انهم لا يطلقون الشرط على ما يلي ان الوصلية والظاهر اطلاقهم الشرط على القسم الثاني كالثالث فان المتبادر من الشرط في كلامهم اعم من القسمين بل هم
يقولون اذا كان جملة شرطية فحكمه كذا او سببية فحكمه كذا ويجرون احكام جواز الشرط في القسمين وفي المقام الثاني الحق ان لفظ الشرط في عرف النحاة
منقول عن معناه العرفي الى مطلق ما يلي ادات الشرط وكما سابقا على الجزاء فخرج ان الوصلية [illegible] بل على النقل بانه خصوص ما يلي حرف
الشرط بالنحو المذكور من كلامهم وصدقه على مطلق الموقوف عليه وانه لم يكن في الجملة التركيبية فلا يطلقون الشرط على الجملة بتمامها مع انها سبب الفعل

في بيان معنى الشرط

في بيان معنى الشرط النحوي

وايضا لا يصح سلب الشرط عندهم عن خصوص ما تلي حرف الشرط بالنحو المذكور بوصف الخصوصية ويصح السلب عندهم عن كل ما هو موقوف عليه ثم الظاهر
ان لفظ الشرط ليس مشتركا لفظيا عندهم بين القسمين لا الاخير بل المنقول اليه الغلط المشترك بينهما او هو مطلق ما تلي حرف الشرط بالتقريب المتقدم **المقدمة**
الثالثة اعلم ان الهيئة التركيبية المشتملة على اداة الشرط قد يطلق ويراد بها التعليق كما في ان الوصلية ونحوها وقد يطلق ويراد بها السببية الاولى
للثاني اعني لزوم انتفاء الثاني من انتفاء الاول ووجود الثاني من وجود الاول لسببية الاول للثاني من لوازم العلية المنحصرة لانتفاء الاول من انتفاء
الثاني لكن ليس هذا مقصود المتكلم من هذا الكلام بل يريد محض استلزام وجود الاول لوجود الثاني وانتفاء الاول لانتفاء الثاني وقد يطلق ويراد بها

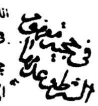


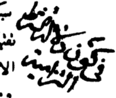
استلزام وجود الاول لوجود الثاني من دون نظر الى ان انتفاء الاول مستلزم لانتفاء الثاني او انتفاء الثاني كاشف عن انتفاء الاول كما في الاية الشريفة
اذا نودي للصلوة وقولك ان كان هذا انسانا فانه كان حيوانا **وقد يطلق** ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني وكشف انتفاء الثاني عن
انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقد يطلق ويراد بها توقف الحكم بالجملة الاولى على وجود الثاني لا توقف نفسها
عليه كقولك ان نزل الثلج فالزمان شتاء اذ ليس المراد ان وجود الشتاء في الواقع موقوف على نزول الثلج بل المراد ان الحكم بكون الزمان شتاء فرع
الثلج **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع فنقول لا اشتباه في عدم كون لفظ الشرط محلا للنزاع ولا في عدم كون الشرط الاصولي محلا للنزاع
بان يكون نزاعهم في ان مفاد ان جاءك زيد فاكرمه هل هو عدم الوجوب عند عدم المجيء ام لا مع ان نزاعهم لو كان فيه لم يجب فيه ذلك الخلاف الواقع
هنا لان اللزوم الاول الذي هو معنى المنطوق لم ينكره احد حتى القائل بعدم حجية المفهوم ولم ينقل منهم وجود المفهوم بلا منطوق او انتفائهما
معا فاستدلال العلامة عليه الرحمة على حجية مفهوم الشرط بان تعدد الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدمه لم يكن شرطا خلط
بين الاصطلاحين وبصحة ارادة المفهوم المخالف دون المنطوق وبطلان الثاني ظاهر بما مر وكذا الاول اذ الواقع بعد ان واخواتها قد يكون شرطا لغويا
وقد يكون سببا وعلى المتقدم هو داخل في النزاع فظهر ان محل النزاع من مصاديق لفظ الشرط هو الشرط النحوي ولا بد من تحرير محل النزاع من جهات
خمس **اما الاولى** فتحقيق ان النزاع في حجية مفهوم الشرط انما هو في الدلالة اللفظية لا العقلية لا بالبحث عن المبادي اللغوية ومن شانها كون النزاع
لغويا ولفظيا لا عقليا الظاهر عنوانهم في ذلك كقولهم اذا علق الامر بشرط فهل يفيد الانتفاء عند الانتفاء او يفهم منه ذلك ام يدل على ذلك
ام لا ولان النزاع لو كان في الدلالة اللفظية لكان للنزاع ثمرة وهي انه عند فقد القرينة يحمل اللفظ على ارادة المفهوم على القول بحجية المفهوم
لدلالة اللفظ عليه بالوضع وعلى القول بعدم الحجية يحمل على ارادة المنطوق فقط **واما اذا** كان النزاع عقليا فلا ثمرة للطرفين
بل كلاهما يحملان بالمنطوق فقط **واما** منكر الحجية فواضح **واما القائل** بالدلالة العقلية فلان غاية ما دل عليه العقل هو عدم
كون تعليق الحكم بالشرط بلا فائدة لئلا يلزم ارتكاب القبيح من الحكيم واما كون تلك الفائدة هي ارادة المفهوم فلم يدل عليه العقل اذ احتمال
وجود فائدة اخرى مخرجة للكلام عن اللغوية فلا بد له من الاخذ بالمنطوق الذي هو المتيقن والتوقف في ارادة المفهوم حتى يظهر ارادته فلا
يكون بين القولين ثمرة [illegible] منضما الى ان النزاع في الدلالة العقلية بالمعنى الذي يدعيه هذا الشخص هو عدم خلو التعليق من الفائدة
مما يحكم به كل احد فان استناد القبيح الى الحكيم قبيح فهذا مما يقول به كل الاصحاب حتى المنكرين لحجية المفهوم فاذا لم يكن هذا قابلا للنزاع انحصر النزاع
في الدلالة اللفظية لا فاما لكن يمكن من كل من الدلالتين **واما الجهة الثانية** فتحقيقها ان النزاع في نفي الدلالة اللفظية
وان نازع القائلون بالدلالة في الكيفية ايضا ويشهد عليه استدلال المنكرين بانتفاء الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام لكن المثبتين
من يدعي التضمن ومنهم من يدعي الالتزام **واما الجهة الثالثة** فتحقيقها ان النزاع اعم بالنسبة الى الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها
ويشهد عليه استدلالهم بمفهوم [illegible] من الاية من لم يستطع منكم طولا **واما الجهة الرابعة** فتحقيقها ان النزاع يعم ما ذكر الجملة
الخبرية انشائية او اخبارا ويشهد عليه تفصيل بعض بين الانشاء والاخبار فيما لا المطلقين نفيا واثباتا **واما الجهة الخامسة** فتحقيقها
ان النزاع في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة ادوات الشرط ذلك وعدمها كما هو ظاهر عناوينهم بل هو صريح بعضهم لكن [illegible]
في ان المتعلق ما يستفاد من الهيئة التركيبية امر من الامور اضطرارا ويمكن ان [illegible] الاخير بان يقع بعد سماع اداة الشرط منهم التعليق وان لم يسمع تاليها

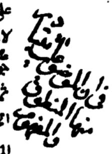


الا ان يقال انه يفهم من ذلك العلم السامع بان الجملة المتكلم بها شرطية ففيه التعليق لا من سماع لفظ اداة الشرط بل ينتقل من سماعها الى ان
الجملة شرطية فينتقل المخاطب الى ان المتكلم يريد التعليق **المقدمة الخامسة** اعلم ان مقتضى قاعدة عدم الدلالة بمعنى عدم الوضع للمعنى
والقاعدة الوضع للمفهوم عدم كونه متعلقا اصالة البراءة عن التكليف فيما كان المفهوم مخالفا للاصل ولما عدم التقييد والتخصيص فيما كان
المفهوم مقيدا للمطلق او عام وموجبا التقييد للمطلق او تخصيص للعام فعدم الدلالة اللفظية على المفهوم لكن التالي من الاصول الاربعة
غير معتبر عندنا مع انه في صحة الاستدلال هو كون الموضوع له نفس المنطوق فقط لا ان لاصالة عدم هذا المعنى في تلك الجملة
افادة السببية وفي افادة لزوم وجود التالي من وجود الاول وارادة الاستدلال من انتفاء التالي على انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما

الا الله لقصد تام او القدر المشترك بين المعنيين مطلق استلزام وجود الاول وجود الثاني وقد استعملت تلك الهيئة في القدر المشترك كثيرا كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ونظائرها الخاصة حينئذ الحكم بوضع اللفظ للقدر المشترك عند الشك في الموضوع له **اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم** انهم اختلفوا في حجية مفهوم الشرط وعدمها على اقوال **ثالثها** انه حجة في الانشاء لا الاخبار **ورابعها** انه حجة في الشرع لا غير والحق انه حجة مطلقا **لنا** تبادر السببية من تلك الهيئة اذا تجردت عن القرائن فان المتبادر من ان جاءك زيد فاكرمه هو ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك ولا دليل الا تبادر هذه السببية فكذا الاول لو مراد صاحب المعالم من قوله ان جاءك زيد فاكرمه نازل منزلة قولنا الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك هو ان الثاني يفهم السببية لقضاء العرف فكذا الاول ولعل مراده الشرط الاصولي حتى يقال انه خلط بين الاصطلاحين هذا ولكن نحن لا نرى منافرة في قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا والحال ان المفهوم غير مراد منه **اذا عرفت** كون تلك الهيئة حقيقة في السببية وان مفهوم الشرط حجة **فاعلم** ان الحق كونها لدلالة التزامية لا تضمنية لان الاحتمالات المتصورة حينئذ ستة كون الهيئة التركيبية موضوعة بوضعين مرة للمنطوق وحده واخرى للمفهوم وحده وكونها موضوعة كذلك لكن باسقاط قيد الوحدة وجعل الوضع لا بشرط وكونها موضوعة بوضع واحد لكل من المفهوم والمنطوق بشرط انضمام كل الى الاخر كما هو سبيل اللفظ الموضوع للعموم وكونها موضوعة للمركب منهما اي الهيئة التركيبية وكونها موضوعة للمفهوم بشرط تقييده بالمنطوق والانتقال منه اليه وكونها موضوعة بعكس ذلك الاخير لا سبيل الى الاول لان المشترك مقتضاه الاجمال عند الاطلاق ولا اجمال في تلك الهيئة اذ من يقول بعدم حجية المفهوم يحملها على المنطوق فقط ومن يقول بحجية المفهوم يحملها على المنطوق والمفهوم معا ولان ارادة المفهوم فقط من تلك الهيئة لا يجوز اتفاقا ولو مجازا كما مر ومقتضى الاشتراك اللفظي الجواز بل القدر المتيقن في المشتركات ارادة معنى واحد منها ولانه لو كانت مشتركة لفظية بين المنطوق والمفهوم لوقع الخلاف في جواز استعمال الهيئة فيهما معا في اطلاق واحد مع انه جائز اتفاقا بخلاف المشتركات فانه محل خلاف ولانها لو كانت مشتركة بينهما لفهما منه دفعة واحدة لا انه يفهم المنطوق اولا ثم ينتقل منه الى المفهوم **فان قلت** ربما يكون بعض معاني المشترك اظهر من بعض فينتقل اليه اولا ثم الى الاخر ولعل ما نحن فيه من هذا الباب **قلت** ذلك مسلم لكن لا يصير المشترك الانتقال الى الاظهر سببا للانتقال الى الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير كما في الالتزامات ولانها لو كانت مشتركة لكان الاستعمال فيهما معا مجازا اتفاقا اذ الكل متفقون على انه لو جاز لو كانت حقيقة من المعنى كان الاستعمال في المعنيين مجازا لالغاء الوحدة والحال انه لا اتفاق على المجازية مضافا الى الوجوه الاربعة الاولية في سابعه **مضافا** الى الاجماع على بطلان هذين الاحتمالين **ولا الى الثالث** لانه لو كان وضع الهيئة للمفهوم والمنطوق بطريق العموم لزم كون الذهن منتقلا اليهما على السواء كالعمومات لا على الترتيب كما في الالتزامات **فان قلت** يمكن اشتهار بعض افراد العام فيسبق الى الذهن **قلنا** الجواب ما مر في الاحتمال الاول **ولانه** لو كان الوضع بطريق العموم لزم جواز استعمال الهيئة في المفهوم فقط لانه احد افراد العام للاتفاق على جواز استعمال العام في بعض افراده والحال انهم اتفقوا ظاهرا على عدم الجواز **ولا الى الرابع** لانه لو كان كذلك لجاز استعمال اللفظ في معنى التضمني اي المفهوم فقط او المنطوق فقط وقد عرفت عدم جواز الاستعمال في المفهوم فقط اتفاقا ولو مجازا فتامل ولان المتبادر من الهيئة اولا هو المنطوق ثم المفهوم ولو كان الموضوع له المركب لتبادر الذهن اولا الى الهيئة التركيبية لانه يفهم لانه احد الجزئين اولا ثم ينتقل بسببه الى الجزء الاخر **ولا الى الخامس** لانه لو كان كذلك لتبادر المفهوم اولا ثم المنطوق والامر بالعكس ولانه لو كان كذلك لجاز الاستعمال في المفهوم فقط اذ







يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمقيد مع طرح القيد و **قد عرفت** انه بالنسبة الى المفهوم لا يجوز فتعين الاخير **فظهر ان الحق** هو كون الدلالة على المفهوم التزامية **ثم اعلم** ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية لوجوه **الاول** الاصل اذ لا شك فى المقام فى الافادة والاستفادة والمستفاد **واما الشك** فى ان المفيد للسببية ماذا فان كان معنى ان و اخواتها هو السببية وحصل الاستفادة والمستفاد واما الشك فى ان المفيد للسببية منها فهو المطلوب والا فان كان المفيد للسببية الهيئة التركيبية لزم تعدد الوضع وضع لادات الشرط الموضوع لمعنى قطعا واخر للهيئة لافادة السببية والاصل عدم وضع الهيئة التركيبية ثانيا لاصالة اتحاد الوضع **الثانى** ان المتبادر من مجرد سماع الادوات قبل سماع ما بعدها هو السببية **الا ترى انه** لو قال ان زارنى ... فتذكر لا يجيبه شئ ولم يرد المفهوم واراد التعميم لتوقف عليه فى العرف وقيل له انك بعد ارادتك التعميم **فلم قلت** ان ولو وازا بل اللائق الاطلاق بعدما لم يكن فائدة فى التعليق فتوهم فلم اتيت بلفظ ان مع عدم المفهوم اذ عدم الفائدة يشهد بانهم يفهمون التعليق من لفظ ان ويحكمون بالعبث عند عدم الفائدة والاحتمال السابق مدفوع بالوجدان فانهم يفهمون التعليق من لفظ ان واخواتها بالوجدان **الثالث** انه لا ريب فى ان لفظ ان واخواتها ليست مهملة اتفاقا ولا ريب ايضا فى انها ليست بجزء الدال بمعنى ان لا يكون لها وضعا مستقلا من الواضع بل كانت مثل زاء زيد وهذا ايضا اتفاقى فثبت ان لها وضعا مستقلا وهذا لا ينافى وضع الهيئة التركيبية ثانيا المعنى وكان لفظ ان مثلا من تلك الحيثية جزء دال وليس المراد من جزء الدال ذلك بل ان لا يكون له وضع اصلا **واذا ظهر ان لادوات** الشرط وضعا مستقلا **فنقول** ان ذلك الموضوع له **اما السببية** فيكون وضع الهيئة **ايضا** لافادة السببية لغوا وليس من قبيل المترادفين ايضا اذ ثمرة الترادف التوسع فى الكلام وهو لا يتصور هنا لعدم انفكاك احدهما من الاخرى **وان كان ذلك** الموضوع له غير السببية كالتلازم فى الوجود او الانتفاء او القدر المشترك بينهما وهو مطلق التعليق لكان وضع لفظ ان واخواتها لتلك المعانى الموجودة فى السبب ... وضع الهيئة التركيبية للسببية لغوا فتعين ان يكون وضع ادات الشرط ونحوها للسببية ولا يكون الهيئة موضوعة لها ثانيا **الرابع** تصريح اهل اللغة والنحو بذلك كقولهم ان للشرط ولا ريب ان المراد من الشرط فى هذا الكلام ليس معناه النحوى اى الجملة الشرطية لانه لغو بل انما هو منه المعنى اللغوى الظاهر فى السبب فتامل **ثم اعلم** بعد وجود الدلالة اللفظية ان الدلالة العقلية مفقودة للاصول الاربعة السابقة اذ حكم العقل مثل حكم اللغة ما لم يثبت لم يحكم به بل يتوقف وكذا اصل عدم ... بمعنى الاستصحاب عدم دلالة العقل على ارادة المفهوم فى الواقع وان لم يكن من اللفظ **فان قلت** الدلالة العقلية حاصلة لانه اذا لم يكن المفهوم حجة كان التعليق لغوا **قلنا** ان اردت من ذلك اثبات الوضع فهذا الدليل العقلى لا يثبته **مضافا الى انه** على فرض التسليم لا يدل الا على وجود فائدة فى التعليق بوضع الواضع وذلك غير حجية المفهوم وان اردت اثبات المراد فهو اعم من المدعى اذ يكفى فى الثانى ارادة فائدة ما وهذا اعم من ارادة الانتفاء عند الانتفاء **فان قلت** اذا ثبت بحكم العقل لزوم فائدة فى التعليق **فنقول** ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد المتصورة فيحمل التعليق عليه **قلنا** ان سبب ظهورية تلك الفائدة **اما وضع اللفظ لها** فهو مسلم لكن المسند بالدليل العقلى لاثبات فائدة وضم الوضع اليه حينئذ لغو لكفاية الوضع عن العقل دون العكس فلا يحتاج فى الاستدلال الى ضم المقدمة العقلية الى الوضعية **واما الغلبة فهنا** ان الغلبة ان كانت بحيث يظهر بسببها ارادة المفهوم وان لم يلاحظ معه المقدمة العقلية فمع ان مثل تلك الغلبة قلما ينفك عن وجود الوضع يكون ما ضم تلك المقدمة الخارجية حصل الدلالة بسببها فجعل الدلالة بسببها عقلية فيه غفلته مع استقلال الغلبة فى الدلالة لغو وان كانت بحيث تلك المقدمة الخارجية

فى ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة

فى ان لادوات الشرط وضعا مستقلا

فى ان الدليل العقلى منتف فى المفهوم

بحيث يتوقف دلالة الغلبة على الظهور ارادة المفهوم على ضم تلك المقدمة واعتبارها ففيه ان وجود تلك الغلبة ثم بان تكون بحيث لا تدل بنفسها على
الظهور ولكن بعد ضم مقدمة خارجية تدل عليه فانا لا نجد غلبة على تلك الكيفية **فان قلت** مثلها موجود في المجازات فانا بعد العثور بارادة عدم
المعنى الحقيقي نعلم سبب الغلبة ان المراد اشيع المجازات فالغلبة والشيوع صار سببا للظهور بعد ملاحظة القرينة الخارجية الحاكمة بعدم ارادة
المعنى الحقيقي فالغلبة دلت على الظهور بضم مقدمة خارجية **قلنا** ما نحن فيه ليس من هذا الباب اذ المعنى الحقيقي فيما نحن فيه هو المنطوق مراد قطعا
بخلاف المجازات ثم **والسر في** عدم وجود تلك الغلبة ان الدال على ارادة المفهوم وتعيين الفائدة هو الغلبة ولا يكون لضم تلك المقدمة
ثمرة اذ الدال على جنس الفائدة وفصلها هو الغلبة فانها تدل على الخصوص والدال على خصوص الفائدة دال على جنسها ايضا فلا مدخلية لانضمام
الفصل في افادة المفهوم فتامل جدا **واما** الامرية الاعتبارية لان ارادة المفهوم اهم الفوائد وارادتها احسن من ارادة سائر الفوائد **ففيه**
ان امثال الاعتبارات لا اعتبار لها في اثبات الاحكام والالفاظ **واما الاصل** لان ارادة تلك الفائدة قدر متيقن والاصل عدم ارادة ما
سواها **ففيه** ان الشايع الحادث ولا قدر متيقن في البين فلا اصل هنا نعم يصح التمسك بالاصل في مقابل السيد ومن يحذو حذوه لانهم
يسلمون افادة الكلام السببية في الجملة اي السببية بالمعنى الاعم بمعنى اثبات السببية وانه يفيد الكلام الانحصار فيمكن التمسك في نفي سببية
ما سوى المذكور في المنطوق واثبات حجية المفهوم بالاصل واما نحن فلا نسلم السببية في مقابل هذا السند بالدليل العقلي مطلقا فلا معنى للاصل
فان قلت ان الفوائد المتصورة متساعدية والمتكلم الحكيم ان اراد كل تلك الفوائد فهو المطلوب لان من جملتها ارادة المفهوم وان اراد بعضها معينا
عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف المفروض او معينا عند المتكلم فهو اغراء بالجهل او عند المخاطب فقط فهو غير متصور اذ الفائدة لا بد ان يعتبرها
المتكلم لاجل تخصيص المذكور بالحكم فهو محتاج الى الفائدة ولا دخل لعلم المخاطب او واحدا منها عندهما بمعنى ارادة فائدة ما وهي القدر المشترك
بين الكل فهو ايضا غير متصور اذ لا بد ان يكون الداعي على الذكر بعد التكلم احد الفوائد بخصوصه او اكثر ولا يكون كلي الفوائد اي فائدة ما
داعيا اذ الشخص لا بد ان يتشخص الداعي في ضمن فرد خاص ولا يمكن ان يكون كلي الفائدة من حيث هو داعيا من دون وجوده في ضمن فرد خاص
من افراد الفائدة متعين الاول **قلنا** نحن نختار الشق الثالث اذ لا نسلم ان كل داع للتخصيص لا بد ان يعرفه المخاطب كان يكون سبق الذكر مثلا
نعم لو اراد المفهوم فلا بد ان يبين لا مطلق الداعي فلا يلزم الاغراء بالجهل ولا الاجمال المضر **فوائد الاولى** اعلم ان الموارد اذا وقع جزاء الشرط
فمفهومها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق سنخا فقولنا ان جاءك زيد وجب عليك اكرامه مفهومه انه لا يجب الاكرام عند عدم المجيء لا تعيينا ولا
تخييرا لا انه يحرم عليك الاكرام عند عدم المجيء او انه لا يجب عليك الاكرام عينا والدليل التبادر وقس على مادة الوجوب مادة الحرمة ونحوها **واما**
الهيئة كقولك ان جاءك زيد فاكرمه فهل يكون المفهوم فيها ان لم يجئك فلا تكرمه او لا يجب الاكرام وجهان اظهرهما الاخير للتبادر ولان المفهوم رفع
المنطوق عن الموضوع اي رفع حكم موضوع الاول عن موضوع الثاني وانتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء الشرط لا باثبات ضده في المفهوم مثل
المتبادر من المفهوم رفع الوجوب مطلقا عينا وتخييرا لا رفع خصوص الوجوب العيني خلافا لجمع من الاعلام حيث قالوا ان المفهوم يجب فيه رفع ما ثبت في المنطوق
وهو في المثال الوجوب العيني فالمرتفع في المفهوم ايضا هو ذلك لا مطلق الوجوب **والجواب** عن ذلك بعد التبادر الذي ادعيناه وقس على ذلك سائر
الامثلة من نحو ان جاءك زيد فلا تكرمه **الثانية** يشترط في وجود المفهوم المخالف في الشرط عدم كون المخالف اولى بالحكم المذكور فلو قال
ان هانك زيد فلا تهنه لم يكن له مفهوم مخالف لسر واضح **الثالثة** قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم كونه واردا مورد الغالب وقد يعلل
ذلك لان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ
فهو مما يحصل النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وفي ذلك لنكتة تختلف باختلاف الموارد **وفيه نظر من وجوه الاول**
ان التشكيك في الافراد الغير الغالبة في المطلقات على انحاء اربعة التشكيك البدوي وهو خارج عما نحن فيه لان هذا الفرد النادر يحكم الشايع في اندراجه في المطلق
عند عدم القرينة والتشكيك المضر الاجمالي الموجب لاجمال المطلق بالنسبة الى الفرد النادر والتشكيك المبين لعدم الوجوب بحكم المخاطب بعدم ارادة المتكلم لخصوصه
وهذا الاخير منها ثم لو دخل السور اي سور العموم على ذلك الكلام لا يشمل الفرد المذكور ايضا فلو قال كل عنبا اي عنب ما كل لم ينصرف الى الكل عشرة
ايضا كما لم يدخل سور العموم فثم لو دخل عليه سور العموم يشمل الفرد وبعد نعلم بشموله كما في المثال المذكور لو اكل عشرة ونحوها من المطلق لا يشمله
وانما يشمله اذا ظهر ان ذلك فنقول قد علمت خروج القسم الاول عن محل الكلام واما الثلثة الاخيرة فالمراد من عدم انصراف اللفظ الى الفرد النادر هو ان لا يعلم
المتكلم حال ارادة هذا الفرد ايضا كالفرد الشايع لم لا وان لم يعلم ان المتكلم لم يرد كما في القسمين الاخيرين ولعل المراد ان اللفظ يدل على عدم ارادة هذا الفرد وعدم
اشتراكه مع الشايع في الحكم حتى يكون هيهنا حكمان احدهما الاثبات في الفرد الشايع والاخر نفيه في النادر في كل الاقسام الثلثة مسكوت عنها والحاصل ان المطلقات
تختص بالافراد الغالبة لا انها مخصصة بها اذا عرفت ذلك علمت ان الوجه المذكور يشاد اذ غاية ما في الباب ان المطلق لا اختصاص له بالفرد الغالب لا يفيد
تخصيص الحكم بحيث ينفى التعلق على التخصيص فيكون هيهنا حكمان اثباتي وسلبي احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهذا هو المدعى للفظ المطلق ولا ريب ان ذلك لا يحصل من الاطلاق

هنا فوائد امر اليه

في المضمر



ما نحن

في المفاهيم

فلنكتة في الذكر والتعليق هو التخصيص فلا يدل على المفهوم ولا قائل بالفرق فانه لو افاد ثبت الربط لكن مستفادا من غيره [illegible] لا نقول ان حجية المفهوم لو كانت لكون الشرط واردا

الغالب او لفائدة اخرى من الفوائد المذكورة في مقام التعليق وما لا انتفاء بالمذكور ثبت اللزوم لانه بعد انحصار المطلق في الفائدة لا يحتمل الكلام غيرها فيكون نحو

ثبت المورد وكانت هذه المذكورة امورا [illegible] للموضع من الموارد لكن الشرط فيهما وارد امورا [illegible] يحتمل من الفوائد الكثيرة نحكم بان الفائدة هي لزوم

المفهوم من بين تلك الفوائد الكثيرة واذا كانت الفوائد اقل فيحكم بان الفائدة هي ارادة المفهوم ولهذا الوجه [illegible] ما عرفت [illegible] انا نقول ان المطلق

المنصرف الى الفرد الشائع اما يفيد الاختصاص او التخصيص فان افاد الاختصاص فلا يتم الوجه المذكور [illegible] وان افاد التخصيص فهو عين المطلوب لا انه يفيد المفهوم

عن الكلام الوارد مورد الغالب [illegible] ان المطلق يفيد التخصيص لكن نقول ان التعليق [illegible] لانا قد عرفت بان التعليق موضوع لافادة

ذلك المعنى غاية ما في الباب لزوم التأكيد [illegible] لا يصلح لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وحمل الفائدة على سوى المفهوم [illegible] انا سلمنا افادة التعليق

التخصيص للزوم التأكيد او لان القول بان ذلك من باب [illegible] لا اللفظ لكن نقول انه [illegible] كما هو الظاهر [illegible] على افادة الجملة المطلقة للحصر

وبعد حمل التعليق فيما اذا كان لاخراج الجملة مطلقة عن ظاهرها لاعطاء فائدة التخصيص مع ان مراد القوم في مقام ما هو افادة تلك الجملة

بشيء من اجزائها السببية والتخصيص فلحق بعد ابطال كلام القائل بان [illegible] تخصيص المطلب المنطوق اذا ورد مورد الغالب لا مفهوم له

كما في الامر الوارد عقيب الحظر فانه لا يفهم منه الوجوب على كونه موضوعا له **والسر** في عدم فهمهم السببية هو ان العرف في مثل ذلك المقام

يفهمون من تلك الجملة الشرطية الواردة مورد الغالب الكلية في الوقوع وينزلونها منزلتها وكانهم يفرضون وقوع ذلك الشرط دائما وكلية

وينزلون النادر منزلة المعدوم فلا يتوقع انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء عند انتفائه ولكن في التعليق [illegible] المقام

لكن الغالب ارادة انتفاء الكلفة والمشقة في السعي فلو قال اكرم زيدا واعطه [illegible] لزم عليه السعي في الاعطاء وان لم يجيء واما اذا قال

جاءك زيد فاعطه [illegible] نفي مشقة السعي في الاعطاء فاذا جاء يلزم الاعطاء والا فلا ولا يرد ههنا المفهوم اذا كان الغالب مجيء زيد فلو رأى زيدا

وكان [illegible] حاضرا عنده لزم اعطاؤه وان لم يجيء [illegible] ولكن المنفي لزوم السعي عليه في الاعطاء لا لزوم الاعطاء عند عدم مجيئه وان امكن اعطاؤه بدون

السعي ثم السعي منفي وهذا النفي حصل من التعليق وهذا [illegible] ولا يتوهم ان ثمرة التعليق [illegible] نفي السعي وانتفاؤه عند انتفاء المجيء [illegible] المفهوم

لان المفهوم ليس هو الجزاء [illegible] انتفاء الشرط اي المجيء بل النفي [illegible] وهو السعي وهذا هو المفهوم اذ ليس مطلق نفي شيء عند انتفاء الشرط

من جهة التعليق مفهوما بل المفهوم هو نفي الجزاء خاصة وامثاله مثل الاية الشريفة اذ لو كان ثمرة التعليق [illegible] ان تحمل الوجوب [illegible] النداء

لا فيما [illegible] قبله لا حكمنا بالوجوب لان الوجوب فيه منفي حتى يكون مفهوما ولو قال اسعوا الى ذكر الله [illegible] التعليق [illegible] النداء

فثمرة التعليق انتفاء الشمول لقبل الوقت لا نفي الحكم فيما قبل الوقت **الرابعة** اعلم ان ثمرة وجود المفهوم تظهر فيما كان المفهوم مخالفا للاصل كقوله ان الزكوة

في الغنم ان كانت معلوفة فالقائل بالحجية يقول بوجوب الزكوة في السائمة والقائل بعدمها ان السائمة مسكوت عنها وفيما كان موافقا للاصل [illegible]

مع دليل اخر كما لو قال اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء ان كانوا فقهاء فمفهوم الاخير يعارض الاول في غير الفقهاء والاخير خاص والاول عام [illegible]

المرجح بينهما على القول بالحجية واما على القول بعدم الحجية فيكون الثاني تأكيدا لجزء معنى الاول ويعمل بهما معا واما ما قيل في الاخير من [illegible] المطلق

والمقيد فهو فاسد [illegible] مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة انه ان لم يعلم اتحاد التكليف حملا على تكليفين [illegible]

والثاني طلب الفرد الخاص فلو اعتق [illegible] فقد امتثل التكليف الاول وعليه الامتثال للتكليف الثاني [illegible] المؤمنة [illegible]

من التكليفين [illegible] حصل [illegible] واما اذا علم اتحاد التكليف بان [illegible] واحد الامرين [illegible] الفرد الخاص فيحصل التعارض بينهما ويحمل المطلق على

المقيد [illegible] بالامتثال [illegible] في المثال الاخير [illegible] علم اتحاد التكليف حصل التعارض [illegible] المطلق على المقيد

بملاحظة المرجح [illegible] تكليفين [illegible] بحجية المفهوم [illegible] المكلف [illegible] المفهوم

القول بالحجية [illegible] التعارض [illegible]

الى المرجح [illegible] الحكم [illegible]

المخصص [illegible] الاجمال [illegible]

من المخصص [illegible] بحجية المفهوم [illegible] **الخامسة** [illegible] المنطوق [illegible]

[illegible]

الاول المفهوم [illegible]

فقالوا ان مفهوم [illegible]

واورد على ذلك [illegible]

في المفاهيم

العموم في الحالات ليشمل حال عدم التغير ان تصل المراد ينجسه لكان يجري حالة التغير فقط ولوجب تخصيص الاول بانه لو لم يكن عموم في الشرط لكان مجملا والمقام مقام بيان الحكم والاجمال ينافي الغرض وعن الثاني بانه لو كان المراد من الخبر تنجس القليل بمجرد الملاقات بكل نجس لكان في صورة التغير نجسا بالمنطوق والمفهوم وهو التعميم في الحالات ثابتة واما اذا كان المراد من الخبر انفعال القليل بالتغير فقط صار حكم المفهوم والمنطوق واحدا اذ الكر ايضا انما ينفعل بالتغير [illegible] **قلنا** ان المنافي في الكيفية لازم **ورد الجواب** الثالث بانه لا باس بحمل المراد على ان القليل لو تغير ينجس ولا يلزم اتحاد حكم المنطوق والمفهوم لان التغير قسمان خفي وجلي والكر ينفعل بالتغير الجلي والقليل ينفعل بالتغير الخفي [illegible] اثبات ذلك فلم يلزم الاتحاد ولا انفعال القليل بمجرد الملاقات ما لم يبلغ حد التغير الخفي **وحاصل هذا الجواب** انه يحمل النجاسة في المنطوق على النجاسات الواردة المعتادة وهي ما لم يبلغ حد التغير فالمنطوق ان الكر لا ينفعل بورود النجاسات المعتادة ومفهومه ان القليل ينفعل بمجرد الملاقات لغالبه وهي ما عدا التغير الجلي ومفهومه انه ينفعل القليل بالنجاسة المعتادة الغالبة ولهذا تحرزوا عن [illegible] لا يبلغ حد التغير الخفي ومن يبلغ على ذلك الحمل القدر المتيقن في المفهوم ارادة انفعال القليل اذا لم يبلغ حد التغير الخفي [illegible] **والحاصل** انه لا دليل على تعميم الحالات في هذا الحديث **والجواب عنه اولا** ان هذا المعنى [illegible] لا يحمل عليه الحديث الوارد في مقام العرف **وثانيا** انه يخصص بخبر عموم النجاسة واطلاقها **وثالثا** انه يثبت بذلك نجاسة القليل بالملاقات لان الظاهر من المنطوق ان الكر لا ينفعل بمجرد الملاقات لغلبته **واذا عرفت** وقوع النزاع في لزوم التوافق في الكم وعدمه **فاعلم** ان [illegible] النزاع فيما اذا وقع العام في الجملة الشرطية ام الجزائية ام الاعم والظاهر الوسط اذ لو وقع العام في الشرط نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم فمقتضى القول بعدم لزوم الموافقة [illegible] انتفاء العام بانتفاء كل افراده او بعض افراده وعلى التقدير الشرط الذي هو العام منتف فمقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء وهذا عين المفهوم [illegible] السببية فمقتضى ذلك انه اذا لم يجئك كل العلماء لم يجب عليك التصدق وان جاء بعضهم لانه اذا لم يجئك احد من العلماء لم يجب عليك التصدق فلم يطابق المفهوم المنطوق كما [illegible] على المستدل [illegible] حجية الاجماع بالاية الشريفة ومن يشاقق الرسول الاية حيث قال ان الوعيد في الاية تعلق على الشرط الذي هو مركب من جزئين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين والمركب ينتفي بانتفاء كله وبانتفاء بعض اجزائه ولا يترتب الوعيد الا على من اتى بهذا الشرط المركب بكلا جزئيه فلا تدل الاية على ترتب الوعيد على من اتى باحد جزئي الشرط وهو اتباع غير سبيل المؤمنين وحده فلم يكن الاجماع بنفسه حجة وما قيل من ان الجزء الاول كاف في الوعيد فكذا الثاني ممنوع بان استقلال الجزء الاول ثابت بالدليل الخارج والثاني مشكوك فلا يتم الاستدلال **اذا الحاصل** كون نزاعهم في العام الواقع في الشرط او في ذلك الفرد من الاعم لا وجه له فالظاهر ان النزاع في العام الواقع في الجزاء والحق التفصيل بان العام اما واقع في الشرط او في الجزاء وعلى الاول اما ان لا يكون في الجزاء ضمير يرجع الى العام الواقع في الشرط نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم واما ان يكون ضمير يرجع اليه نحو ان جاءك العلماء فاكرمهم فان كان الاول فالحق ان لا عموم في المفهوم بل هو [illegible] النقيض المنطقي فهو الموجبة الكلية السالبة الجزئية وان كان الثاني فالحق [illegible] المفهوم ح هو انتفاء الجزاء اعني حرمة الاكرام مثلا عند انتفاء مجيء كلهم بان لا يجيء احد منهم فلو جاء بعضهم اكرم الجائين فالمفهوم السلب الكلي اي اذا لم يجئك احد من العلماء [illegible] الاكرام فيكون المفهوم موافقا مع المنطوق **فان قلت** فما تقول في مثل ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم على [illegible] يرجع الى الشرط والعرف يفهم ايضا النقيض المنطقي **قلنا** المراد من رجوع الضمير اليهم كون الحكم الجزائي متعلقا بهم [illegible] نعم لو كان المراد التصدق على العلماء كان من القسم الثاني المفيد لعموم السلب وان كان الثالث نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء فهم العرف [illegible] المستفاد من المنطوق الايجاب الكلي ام السلب الجزئي فيفهم المفهوم [illegible] الحكم غالبا نحو ان جاءك زيد فاكرم كل عالم فمفهومه [illegible] فلا يجب اكرام احد من العلماء ونحو ان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرام بعض العلماء اذا اراد البعض المعين [illegible] السالبة الجزئية [illegible] اكرام جميعهم [illegible] الكلي فهو نادر وفيما المستفاد من المنطوق الايجاب الجزئي ام السلب الكلي [illegible] النقيض المنطقي [illegible] الموجودة في المنطوق [illegible] الفاظ [illegible] تكلم متكلم بها فهو المفهوم [illegible] الالفاظ بعد [illegible] المنطوق [illegible] فهو مفهومه [illegible] **فان قلت** اذا كان [illegible] المنطوق [illegible] المنطوق [illegible] المفهوم [illegible] التوافق في الكم لا النقيض المنطقي **قلنا** [illegible] لفظ الشيء [illegible] المنطوق [illegible] المفهوم [illegible] لفظ الشيء [illegible] مفهوم الشرط بانه لو كان الجملة الشرطية [illegible] الشريفة [illegible] الاكرام عند [illegible] **وهنا** [illegible] لو كان المفهوم [illegible] المفهوم وان لم يكن [illegible] الكلام

بالفعل

بالفعل فيطلب الامتثال ثم ان هذا الكلام يدل على المفهوم من حيث هو الا انه ساكت عن الارادة **ضابطة** هل يتكرر الامر بتكرر الشرط او الوصف

النزاع فيه ممن يقول ان الامر للمرة او للماهية واما من يقول انه للتكرار فلا ثمرة له في تغير لفظ التكليف اذ لو قال اكرم زيدا وجب اكرامه على مدة

دائما امام يجري واذا علقه على جنس سقط التكليف عنه عند عدم جنسه وعلى القولين الاولين يثمر في زيادة التكليف فلو كان الامر كما ابتدا الطبيعة

والمرة واذا علقه على جنس يثمر مكررا واحد الطبيعة في كل جنسه اذا اطلقنا بتكرر الامر بتكرر الشرط **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان للمسئلة انواعا

التفصيل بين ما لو استفيد من التعليق علية الشرط للجزاء فيتكرر وعدمها فلا يتكرر ويمكن التفصيل بين اداة الشرط فمثل كلما او مهما فيتكرر

ومثل ان واذا لا يفيد **وحاصل النزاع** انه لو قال اذا جاءك زيد فاكرمه فهل يلزم الاكرام في كل مجيء مرة وعلى فرض التكرار لو تخلل الجهة

الاولى والثانية وما بعدهما فهل يكفي لكل ما تقدم من المجيئات اكرام واحد لحصول التداخل ام لا بد من التكرار واعطاء كل مجيء حقه فلو دل الخبر على انه

اذا وقع في البئر انسان فانزح سبعين دلوا واخر على انه اذا وقع فيها كلب فانزح اربعين دلوا حصل الاشكال في مثله للنظر في جهات **الاولى** انه لو حدث

احد السببين فتخلل النزح ثم حصل ذلك السبب بعينه فهل يلزم النزح ايضا ام لا بمعنى ان التعليق على الشرط يفيد التكرار عند تكرر الشرط ام لا **الثانية**

انه على الاول هل يلزم تكرار النزح بالقدر المقدر لذلك السبب لو حدث افراد منه من دون تخلل النزح فينزح لكل فرد بالمقدار ام يكفي النزح بالقدر

المقدر مرة ويحصل التداخل كما لو وقع عشرة كلاب في البئر **الثالثة** انه على الاخير في الجهة الثانية هل يكفي النزح بالمقدر مرة واحدة اذا حدث

سببان وكان حكمهما متحدا كما لو وقع الكلب مع الانسان او كان سبعين لكل منهما اربعين دلوا او عقد الاكثر اذا كانا مختلفين بالزيادة والنقصان فهل

النزح ام لا يكفي بل لا بد من النزح بالمقدر لكل سبب على حدة فعلم ان في مسئلة التداخل اقوالا الاول ان الاصل التداخل مطلقا وقيل بالعكس وقيل

بالتفصيل بين ما لو تعدد السبب من نوعين كما في الجهة الاخيرة فلا تداخل او من نوع واحد بان تعدد افراد سبب واحد ففيه التداخل ونحن نقول

ان الشرط المشتمل سببية اما نوع واحد او متعدد على انواع مختلفة من الاسباب وعلى الاخير اما ان يكون حكم تلك الانواع متحدا ام مختلفا

وعلى الاخير اما ان يكون الاختلاف بالاقلية والاكثرية او بالتباين فتلك اقسام اربعة مثال الاول وقوع الكلب في البئر واحدا ام متعددا او كما

الثاني مثل نواقض الوضوء جميع من المكلف فانها اسباب مختلفة نوعا متحدة حكما ومثال الثالث وقوع الكلب والانسان في البئر فعلنا ان للاول نزح

اربعين وللثاني نزح سبعين ومثال الرابع مثل النوم والجنابة عن المكلف فانهما نوعان حكمهما متباينان **اذا عرفت ذلك** فاعلم ان الاصل في الاسباب

يختلف في التداخل وعدمه بحسب المقامات فقد يقتضي التداخل كما لو قال اعط زيدا درهما ان جاءك وعمرا ان جاءك درهمين فجاءه زيد وعمرو

وشك في التداخل واكتفاء الدرهمين عنهما ام لا بد من اعطاء ثلث دراهم فقد علمت ان اثنين منها مقطوع الاعطاء والثالث مشكوك والاصل البراءة

عن الزائد فيتعين الدرهمان ويحصل التداخل وقد يقتضي عدم التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل واحتياج كل ناقض الى وضوء

فاصالة بقاء الحدث يقتضي عدم التداخل وكذا لو وقع في البئر كلبان فيقتضي استصحاب النجاسة على القول بها عدم التداخل اذا ظهر هذا **فاعلم**

انه لا اشكال في القسم الاخير من الاربعة بل هو خارج عن التداخل فانه لا يتصور فيه ولا في القسم الاول لان المتبادر من قوله اذا وقع الكلب

في البئر فانزح اربعين دلوا ان ماهية الكلب وطبيعته سبب للنزح وموجبة لنزح اربعين ومقتضى ذلك انه لو وقع واحد بعد واحد فتخلل النزح

لزم التكرار وان لم يتخلل النزح فالتداخل اذ المفروض ان الحكم متعلق بالطبيعة وانه لا مدخل لخصوصيات الافراد في السببية فهم هذا المعنى

من اللفظ فلا يوجب تعدد الافراد شيئا بقي الكلام في القسمين الوسطين ومقتضى القواعد اللفظية عدم التداخل لان الظاهر انهم يفهمون من الكلام

سببية وقوع الكلب للنزح المقدر واما انه لو انضم اليه سبب اخر فكيف يخرج الانضمام ذلك عن الاستقلال ام مع الانضمام وتعدد نوع السبب

ففي فهم العرف نفي الاستقلال وعدمه اشكال وذلك لنا غير معلوم فالاصل مع الشك في الاتحاد والتعدد الرجوع الى فهم العرف واللغة [illegible]

بمقتضى المفهوم وهو عدم التداخل اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان المرجع في اصل المسئلة هو التفصيل بين ما تفيد مثل كلما او مهما وجهها يفيد التكرار بتكرر

الشرط بلا اشكال وان تمثل ان ونحوه من المهملات يفيد التكرار اذا استفيد سببية الاولى للثانية كقوله اذا استنجست [illegible] اذا وقع الكلب

في البئر فانزح اربعين دلوا والا فلا يفيد التكرار نحو ان جاءك زيد فاكرمه **ثم اعلم** انه اذا استفيد السببية فهو مختلف في المقامات فيفهم الكلام

سببية الماهية من حيث هي كما في [illegible] ففي هذا تداخل **ضابطة** هل الامر المعلق على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف ام لا

فلا بد [illegible] الثمرة واطلاقات الجملة الوصفية ولفظ الوصف [illegible] النزاع [illegible] الا ان الثمرة تظهر هنا [illegible] مفهوم الشرط وكذا

يمكن [illegible] لفظ الوصف [illegible] لفظ الشرط واما الجملة الوصفية فقد يطلق ويراد بها المنطوق وقد

يطلق ويراد بها المفهوم وقد يطلق ويراد منها المنطوق والمفهوم [illegible] ان يكون مطلق [illegible] فكان [illegible] الحكم فيه [illegible]

[illegible] زيد [illegible] ان يكون خصوص [illegible]

[illegible] الوصفية [illegible]

فيه فوائد جليلة

ويحتمل ان يكون النزاع في قيد للموضوع وان كان جملة فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردا ونحو في السائمة زكوة ونحو يخرج الحال ونحوهما من قيد الحكم
والظاهر هو الاخير كما هو الظاهر منهم فيدخل نحو في الغنم السائمة زكوة وفي السائمة زكوة والجملة الوصفية نحو كان ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره فيخرج الجملة
صفة للموصوف واما تمثيل بعض لمفهوم الوصف بالاية الشريفة لا تسئلوا اولادكم خشية املاق فهو سهو فانه مفهوم التعليل لا القيد بل لا يبعد
منه مفهوم اللقب واما ما سبق للاصل فاعلم ان الاصول الاربعة المتقدمة انما هي فيما اذا عرفت فاعلم انا اذا علمنا بعدم وجود المفهوم في الخارج نحو قوله
كما في صحيحة الفضيل في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي حبسه والتغليظ عليه في الكلام فانه يفهم منه نظرا الى حكم القوة العاقلة بالفرق بين
الواجد وغيره وان غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه مع قوله تعالى ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فلا اشكال في الحكم في فاقد المفهوم وجعل بعض
القيود الواقعة في التعاريف من القسم الثاني الذي دلت القرينة فيها على عدم ارادة المفهوم وفيه نظر لان القيود منها ما هو للتوضيح ومنها
ما هو للاحتراز وفي الاخير اما يراد به الاحتراز عن ارادة ما سوى المذكور بان يعلم المخاطب من اجل ذلك القيد ان ما سوى المذكور ليس مرادا من اللفظ
العام الواقع في الكلام واما يراد به ان حكم غير المذكور ليس كحكم المذكور بان يراد به الاحتراز عن وجود الحكم في غير المذكور وما هو المناط
في حجية المفهوم هو الاحتراز بالمعنى الاخير واما الاحتراز بالمعنى الاول فموجود في بعض المطلقات كالقسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة
المتقدمة للمطلق فان هذا لا يوجب حجية المفهوم ولا ينافي السكوت عن حكم ما عدا المذكور فان ذلك اختصاص مع تخصيص كما مر فنقول وامثال القيود
في الحدود وغيرها يراد منها الاحتراز بالمعنى الاول واما نفي الحكم عما عدا المذكور فلا نسلم هذا النفي فيها بل يستفاد من الحمل كقولهم الفقه هو العلم
فلا يكون ذلك القيود مما فقد القرينة فيها على ارادة المفهوم واذا لم نعلم بدليل خارجي وجود المفهوم ولا عدمه فهل يحكم بوجوده ام بعدمه
اقوال ثالثها الحجية فيما استفيد من الكلام علية الصفة المذكورة دون غيره ورابعها الوقف وهو الحق لعدم القرينة المفهومية فيه اشعار بالتعليق
والحصر لكن يحو ذلك الدلالة والاشعار متروك فنتوقف عند عدم الدليل على الحجية بالاصول المتقدمة القائمة على عدم الحجية واحتج
المثبتون بفهم ابي عبيد الكوفي من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل وهو من اهل اللسان وفهمه حجة وفيه اولا انه قصد
المثال من القسم الذي فقد القرينة فيه على ارادة المفهوم كما مر وثانيا ان ذلك لعله من اجتهاده وهو ليس بحجة وبما نقل عن بعض اهل الادب من ان
الاصل في القيود كونها للاحتراز فعند الشك يحمل عليه وفيه اولا انه معارض بما نقل عن بعض اخر من ان الاصل في القيود التوضيح وثانيا ان ذلك
لعله من اجتهاده وثالثا ان المراد الاحتراز بالمعنى الاول المتقدم الخارج عن التبادر وفيه ان التبادر ممنوع وبانه لو لم يكن حجة لخلا الوصف عن الفائدة
وفيه ان الفوائد كثيرة منها ارادة المفهوم ولعل الا بدل على الخاص فان قلت ارادة المفهوم اظهر الفوائد فلنا الجواب ما مر في مفهوم
الشرط ويدل لبل الحكمة المتقدمة في مفهوم الشرط وفيه ما مر في بحث الشرط فوائد جليلة الاولى في رفع التناقض الموهوم بين قول المشهور بعدم
حجية الوصف وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة مع انه يحتمل تعدد التكليف وحمل
الاول على ارادة الكل والثاني على ارادة الفرد الخاص فان الحمل بالفرد الخاص اي المؤمنة فليس الحمل الا لاجل مفهوم الوصف فهذا تناقض
والجواب عنه اولا ان مرادهم في هذا البحث من الوصف ما سوى المسبوق بالمطلق كالمثال المذكور فان ذلك قد وقع الوفاق عليه منهم على
حجية المفهوم ويكون سبق المطلق على المقيد قرينة على ارادة المفهوم لانه لو لم يكن القيد للاحتراز لم يكن للكلام الاخير اي المقيد فائدة بعد المطلق
وثانيا ان الحمل على المقيد ليس لاجل المفهوم لان الحمل ليس لاجل العلم بوحدة التكليف معه لا بد من الاتيان بالمقيد لاتفاق المتيقن في الامتثال
يقينا بقاعدة الاشتغال وثالثا ان الحمل على المقيد ليس لاجل العلم بوحدة التكليف فاذ ذلك يحصل التعارض بين المطلق
لكفاية غير المقيد والمقيد المعين للفرد الخاص فيقدم الاخير لانه نص بالنسبة الى المطلق والمطلق ظاهر وفي كل تلك الاجوبة نظر اما في الجواب الاول الذي
هو من نفس المعترض فلوجوه الاول لتقرر ان المقيد الذي يحمل عليه المطلق اعم من الاعلام واعم من ان يكون بطريق الشرط وغيره فلو قال اعتق
رقبة ثم قال اعتق هذا او رقبة مؤمنة او رقبة ان كانت مؤمنة لكان كل ذلك من المقيد المشهور اعتق رقبة فلو كان وجه حمل المطلق على المقيد
موافقتهم هنا على حجية المفهوم لزم اجماعهم على حجية مفهوم اللقب في بعض تلك الامثلة مع اجماعهم على عدم حجية مفهوم اللقب الا من الدقاق
والحنابلة فيمكن ح ايراد التناقض بين هذا الاجماع بين الظهر من ايراد التناقض بين المشهور في باب الوصف على عدم الحجية والاتفاق في باب
المطلق والمقيد على الحجية مع ان هذا التوهم اختص في الاعتراض ايراد التناقض الاخير لا الاول وايضا يلزم اتفاقهم على حجية مفهوم
الشرط في بعض الامثلة المتقدمة للمقيد مع انهم يختلفون في حجيته فيلزم من جوابه ان يكون حجية مفهوم اللقب والصفة والشرط اجماعية في باب
المطلق والمقيد مع انهم اطلقوا الخلاف والقول بعدم الحجية في باب مفهوم اللقب والشرط ولم يستثنوا المطلق والمقيد مع انهم اعلم بذلك في
تلك الابواب ولا صرحوا به في باب المطلق والمقيد والثاني على فرض تسليم حجية المفهوم في ذلك الباب لا يصير ذلك منشأ لحمل المطلق
على المقيد ولا يصلح لذلك مع ان ذلك الفاضل المجيب جعل وجه الحمل الحجية والحال ان الحجية اعم من لزوم الحمل اذ يمكن ان يكون المفهوم حجة .

فيه ان التعليل بدليل خارجي وجود المفهوم علم من

ولا يلزم

ولا يلزم الحمل فلا يكون وجه اتفاقهم على الحمل اتفاقهم على الحجية اما بناء على ان الحجية لا تستلزم الحمل على المقيد فلان مفهوم اعتق مؤمنة
انه لا يجب عليك شرعاً عتق الفرد الآخر اي الكافرة لا تعييناً ولا تخييراً وليس مفهومه لا تعتق الكافرة واذا كان كذلك فمقتضى المطلق لزوم الاتيان بالكلي
من حيث هو وان كان لا يتحقق الا في ضمن الافراد ولا يكون الافراد واجبة شرعاً لا تعييناً ولا تخييراً بل يجب الاتيان بالفرد من باب المقدمة للكلي ولا ريب ان
مفاد المقيد لو كان مفهومه حجة هو عدم وجوب خصوص الفرد الآخر شرعاً لا تعييناً ولا تخييراً وهذا لا ينافي مفاد المطلق اذ المطلق يدل على وجوب الكلي ولا ينافي
عدم وجوب الفرد المخصوص شرعاً فلا ينافي ذلك وحدة التكليف وكون الكلي واجباً مع هذا الفرد المخصوص الذي هو في جانب المقيد فما وجه قولك ان المطلق يحمل على
المقيد لاجل ان مفهوم الوصف حجة **والثالث** ان الاجماع المدعى على لزوم حمل المطلق على المقيد اما يكون لاجل ان المقيد الوارد بعد المطلق موضوع
لذلك غير الوارد بعده بوضع الا لافادة المنطوق فهو مستند من القانون الوضع وقواعد الكلية انه بينهما اختلاف وضع اللفظ باختلاف تقدم
اللفظ المطلق عليه وعدمه واما ان يكون لاجل وجود القرينة على ذلك فلا قرينة في المقام وهذا الجواب ماخوذ من جواب السلم باتحاد التكليف حق
انه قرينة على ذلك فلذلك وقع الاجماع عليه اما ان يكون الاجماع كاشفاً عن قرينة دلت على ان المطلق في كلام الشارع محمول على المقيد ما لم يدل
قرينة على خلافه **ففيه** انه ان كان ذلك الاجماع مفيداً لمرغوبنا بحمل المطلق على المقيد وان لم يكن مراد الشارع من المطلق ذلك فهو كما ترى
وان كان لاجل ان الاجماع وقع على ان مراد الشارع من المطلق كلما تكلم به هو المقيد فهو مدعى لنا واما **في الجواب الثاني** فلان مقتضى
كلامك ان حمل المطلق على المقيد انما هو لقاعدة الاشتغال لا لاجل المفهوم ولا ريب ان مقتضى الاصل يتفاوت في الموارد فقد يقتضي الاصل كما ذكره
المجيب من الحمل كما اذا امكن للمكلف من المطلق والمقيد علم باتحاد التكليف وقد يقتضي العمل بالمطلق كما لو تمكن منهما في اول الوقت فلم يمتثل حتى زال
القدرة عن المقيد وبقي التمكن من المطلق فشك في ارتفاع التكليف وبقائه فمقتضى الاستصحاب بقائه فيتعين عليه الاتيان بالمطلق الذي هو ممكن
وقد يقتضي طرح الامر بهما والرجوع الى البرائة كما لو دخل الوقت ولم يتمكن في تمام الوقت الا من المطلق مثل ما بعد العلم بوحدة التكليف فشك في
التكليف بهذا المكلف وعدمه للشك في ان المكلف به هو المطلق الممكن والمقيد الغير الممكن ولا ريب ان اصل البرائة يعين الاخير **فنقول** لو كان سبب حمل
المطلق على المقيد هو الاصل لا المفهوم كما ادعاه المجيب لزم عدم الحمل في القسم الثاني اذ الاصل فيه مقتضاه العمل بالمطلق مع انهم يحكمون بالحمل هنا
ايضاً ويقولون انه غير مكلف ح بالمطلق **وثانياً** ان مقتضى كلامه هذا الحمل على المقيد عند العلم بوحدة التكليف مع ان الحق الحمل مع الشك في وحدة
التكليف ايضاً لفهم العرف واما **في الجواب الثالث** فبان مقتضى ذلك انه بمجرد سماع المطلق والمقيد لا يحمل الاول على الثاني بل يحصل التعارض
ثم يرجح المقيد لانه نص والحال انه ليس كذلك بل بمجرد السماع يحمل المطلق على المقيد عند العرف **فالاحسن** ان يقال ان الحمل ليس لاجل المفهوم ولا لما
ذكره بل لفهم العرف **الثانية** مفهوم قوله في الغنم السائمة زكوة هل هو انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد ذلك الموضوع اي
معلوفة الغنم او انتفاء ذلك الحكم عن ذلك الموضوع وهو الغنم عند انتفاء ذلك الوصف سواء اتصف بالوصف المقابل ام لا فيكون على هذا مفهوم
الوصف ايضاً [illegible] لزوم التباين وان لم يكن المبني في سفاهاد لا كاتام واسطة بين الفاسق والعادل كحديث العهد بالتكليف فح لو قال اعتق
رقبة مؤمنة كان مفهومه عدم وجوب عتق الفاقد للايمان الشامل للكافر والصبي او رقبة من حيث هي فيكون المفهوم معارضاً لوجوب المعينة من حيث
فائدة ذلك الوصف في الايمان بخلاف الاحتمال الاول او انتفاء ذلك الحكم عن المتصف بالوصف المقابل سواء كان من افراد ذلك الموضوع ام لا فيشمل
معلوفة الابل ايضاً ولا ينافي ذلك وجوب الزكوة في معلوفة الابل اذ المنفي الوجوب عن فرد لم يتصف بذلك الوصف سواء كان فرداً لهذا الموضوع ام لا او انتفاء
الحكم عند انتفاء ذلك الوصف من الموضوع المذكور [illegible] وجوب الزكوة عن معلوفة الابل ومهملة الغنم رجوعاً لم يتصف بذلك الوصف فرداً كان
ام لا او انتفاء الحكم عما لا يتصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا فيشمل المهملة ومعلوفة الابل ومهملة [illegible]
للوصفين المتقابلين من الافراد كالواسطة في ابن السبيل والحق الاخير لتبادره على فرض وجود المفهوم كما في المقام الذي فيها قرينة على ارادة المفهوم
الثالثة اذا كان هناك وصفان ولم يحكم المنطوق فلا مفهوم مخالف للوصف بل يتبادر وجود المفهوم الموافق كما ربما ظهر في مفهوم الشرط
فيفهم مفهوم الموافق ح لتعارض قرينة الاولوية مع اقتضاء وضع اللفظ المفهوم المخالف على القول بالحجية فيتعين القرينة اللفظ وظاهر
الرابعة اذا ورد الوصف مورد الغالب فهل يكون حجة مفهوم ام لا كما في الآية الكريمة وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن والوصف هنا يمكن ان يكون للربائب بلحاظ المعنى الوصفي التربية وان يكون الجملة الوصفية اعني الموصول وصلته [illegible]
في الربائب كونهن في الحجور فان قلنا بحجية مفهوم الوصف في مثل المقام انهم يكون المفهوم عدم حرمة الربائب او غير اللاتي في حجوركم من نسائكم النساء
وان قلنا بالعدم لم يكن هنا مفهوم ولابد من التكلم في مقامات **الاول** ان مقتضى الغرض هل هو وجود المفهوم ام لا **والثاني** انه على التقدير
ما الثمرة في عدم المفهوم العرفية مثل المقام المفهوم المخالف **والثالث** ما السر في التعليق اما الوسط من المقامات فالكلام فيه [illegible]
الشرط واما الثالث فهو ان السر في التعليق مع عدم ارادة الانتفاء [illegible] اختلاف الموارد في الآية الكريمة السر هو التنبيه او [illegible] اما الاول فان

وصل في مفهوم الغاية في دلالة اللفظ على دخول الغاية في المغيا او على عدم دخولها فيه او الاول مع وحدة الجنس والثاني مع عدمها ام التوقف اقوال والاخير محتمل التوقف في اصل الدلالة او في كشفها ثم في حجية مفهوم الغاية تطلق على النهاية وعلى المسافة وعلى النهاية والمراد هنا الاخير وثمرة النزاع الاول تظهر في مثل الآية الشريفة وايديكم الى المرافق والثاني في مثل قوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن ثم الاصل في الاول عدم الدلالة على الدخول ولا على الخروج لتوقيفية الالفاظ والاصل البراءة ولو في بعض الموارد وكاصالة التخصيص او التقييد واصالة عدم الارادة وعدم الوضع الا ان ثبتنا اما وكذا في الثاني ثم الحق في النزاع الاول هو التوقف بالمعنى الاول لانا بعد الاستقراء وجدنا المقامات بحسب القرائن مختلفة ولو لم يجد موضعا خاليا منها عند فقد الدخول والخروج او السكوت

شايع

في المفاهيم

وجود المفهوم المخالف في الآية الشريفة وان الورود مورد الغالب هنا ايضا كمفهوم الشرط والحاصل انا لو قلنا بحجية مفهوم الوصف فالظاهر عدم اشتراطه بعدم الورود مورد الغالب كما ترى ذلك في بعض الامثلة التي قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم مع انها قد وردت مورد الغالب كالآية الشريفة فان الغرض منها عدم كون غير اللاتي في الحجور محرمات وبها وجب الدلالة عليه ونعم العرف ان القوم اختلفوا في ان القيد الاخير وهو من نسائكم اللاتي هل يرجع الى الربائب فقط او الى الامهات ايضا فالمشهور على الاول فجوزوا تزويج الربائب مع عدم الدخول بامهاتهن ولم يجوزوا اخذ الام بعد نكاح بنتها لمن لم يدخل بها وغير المشهور قالوا برجوع القيد الى الامرين فحكموا بالجواز في المقامين مع عدم الدخول ويرد على غير المشهور ان القيد اذا رجع الى امهات نسائكم كان من بيانية واذا رجع الى الربائب كان ابتدائية فيكون اللفظ عند الارجاع الى الامرين مستعملا في اكثر من معنى واحد وهو محل الكلام وعلى فرض الجواز يحتاج الى القرينة اذ عند الاطلاق لا يحمل على المعنيين الا ان يقول بظهور المشترك عند الاطلاق في كل معانيه وهو فاسد مع ان كون ذلك مشتركا اول الكلام فلعله حقيقة ومجاز ولعم هذا الارجاع مستلزم لاختيار قول الشافعي في القيد المتعقب للجمل ولا دليل على صحته فلا يتم قول غير المشهور من حيث مادة اللفظ ومن حيث هيئته ولا دليل على الرجوع الى الاخير فلا متيقن فرجح الشبه ويحمل على قول المشهور فيكون ذلك القيد مفهوم اذا ظهر ذلك فنقول ان الظاهر من القيد الواقعين في كلام وراجعين الى امر كون احدهما مفهوم وثانيهما كون الاخر ايضا كذلك

مفهوم العدد

الخامسة اذا قلنا بحجية مفهوم الوصف فهل هو موافق في الكم ام لا فنقول ان الكم اما في الموضوع واما في المحمول فهل اختلافهم في لزوم الموافقة في الكم والمخالفة فيه مختص بما اذا وقع الكم في الموضوع ام في المحمول ام يعمهما لكن وجود النزاع في القسم الاول معلوم فان بعضهم استدل من قوله كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره على عدم جواز الوضوء من سور كل ما لا يؤكل لحمه ورده بعض بان المفهوم هو رفع الايجاب الكلي لانه النقيض المنطقي لا الايجاب الكلي واما وجود النزاع فيما اذا وقع الكم في المحمول فغير معلوم ولكن نحن نحقق الكلام في المقامين فاعلم ان الحق هنا ايضا الرجوع الى المعيار المتقدم في مفهوم الشرط لكن بعد ما راجعنا الى ذلك المعيار وجدنا ان الغالب فيما اذا كان الكم في المحمول النكرة المثبتة او المنفية كون المفهوم نقيضا منطقيا فمثل اكرم العالم بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه يجب اكرام الجاهل بشيء منها ومثل لا يكرم الجاهل بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه يجوز اكرام العالم بشيء من تلك الدراهم وهو الموجبة الجزئية وكذا اكرم العلماء ببعض هذه الدراهم مفهومه السالبة الكلية وهو لا يجب اكرام الفاسق ببعض هذه الدراهم وهذا عند التحليل سالبة كلية واما اذا قال بلفظ البعض في المنطوق السالبة فمفهومه موافق له كما مر والغالب فيما اذا كان المذكور في المحمول الجمع المعرف باللام او المضاف هو الموافقة فمثل اكرم العالم بهذه الدراهم او بدراهم هذا الكيس مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بهذه الدراهم او بدراهم الكيس وقول القائل لا تكرم الجاهل بالدراهم او بدراهم الكيس مفهومه انه لا يحرم اكرام العالم بالدراهم او بدراهم الكيس وفيما اذا وقع في المحمول لفظ الكل فمفهومه النقيض المنطقي فمثل اكرم العالم بكل الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بكل تلك الدراهم وهو سالبة جزئية ومثل لا يجب اكرام الجاهل بكل هذه الدراهم مفهومه انه يجب اكرام العالم بكل هذه الدراهم واذا وقع الكم في الموضوع وكان جزء الدال فان كان الموضوع الجمع المضاف او المعرف بلام الجنس او الاستغراق كان المفهوم موافقا في الكم مع المنطوق فمثل الدراهم يجب اعطاء الجاهل شيئا من الدراهم وهكذا ان قلنا في الغنم السائمة زكوة ومفهومه ليس في المعلوفة زكوة وفي سائر المقامات حال الموضوع كالمحمول

في حجية مفهوم الغاية

ضابطة مفهوم الغاية هل هو حجة ام لا وفيه مقامات المقام الاول قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم ثمرته وهذا هو الشايع في اطلاقات هذا اللفظ وقد يطلق ويراد بها المسافة زمانا ام مكانا كقولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية اي المسافة وقد يطلق ويراد بها النهاية زمانا او مكانا فيقال غاية الشيء لنهايته والمراد في هذا المقام الاخير واما المغيا فهو ما قبل الغاية بهذا المعنى واما ما بعد الغاية فهو ما كان بعد ما هذا المعنى

اطلاقات الغاية

المقام الثاني النزاع في هذه الضابطة في امرين احدهما ان نفس الغاية اي مدخول الى واخواتها هل هي داخلة في المنطوق ام لا بمعنى ان اللفظ هل يدل على دخولها في المغيا او يدل على خروجها او لا يدل على شيء منهما وثانيهما انه على الاول في النزاع الاول او الثالث هل يكون ما بعد الغاية خارجا عن المغيا بالدلالة اللفظية ام يكون اللفظ ساكتا عنه واما القول بالدخول في هذا النزاع فغير موجود واما على القول الثاني في النزاع الاول فلا يتصور النزاع الثاني اذ لو دل اللفظ على خروج الغاية عن المغيا فما بعدها بطريق اولى المقام الثالث في النزاع الاول قيل بدخول الغاية في المغيا بمعنى دلالة اللفظ على الدخول مطلقا وقيل بالدلالة على عدم الدخول كذلك وقيل بانه لو كان من جنس المحدود فالاول والا فلو لم يكن من جنسه فالثاني وقيل بالوقف وهو يحتمل امرين احدهما انا نسلم الدلالة في الجملة واما على الدخول او على عدم الدخول لكن حصل الوقف في تعيين الدلالة والاخر التوقف في اصل الدلالة واما النزاع الثاني فمنهم من قال بالدلالة على عدم الدخول ومنهم من قال بالسكوت المقام الرابع تظهر ثمرة النزاع الاول في الآية الشريفة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعلى القول بالدخول يجب غسل المرفق ويظهر الفائدة بين القول بالدلالة على عدم الدخول وعكسه والسكوت فعلى الاول لو قطع اليد من المرفق لم يجب غسل ما على الثاني يرجع النزاع الى من قطع بعض عضو من اعضاء الوضوء فهل يلزم عليه غسل الباقي ام لا فقلنا بالاول

نعم

ولو قال المفصل انه مع التجانس لا يحصل الاجمال بمقدمة قلنا ان المفصل لا يثبت اللغة بل هذا الدليل على خلاف مقصوده ادل بل لا يتم عند من ذي المقدمة بل المقدمة قد تقتضي الخروج بل قد يجري في ذلك مع احتمال الحصر ايضا ثم ان اداة الغاية كالي وحتى وهل هي لبيان غاية الشيء كالام كيف ايضا الحق اختلاف المقامات في ذلك وفي مثل الامر بالغسل لا يفهم الا الدخول

كالنفي في الوضوء على مقصود الغاية ذكره في النزاع الثاني الجهة كما عليه المعظم بل نقل عليه الاجماع للشاهد وهل الدال على سنخ الحكم ما قبل الغاية وانتفاؤه عما بعدها هو الاداة ام الهيئة

ام الدال على النفي الهيئة وعلى الاثبات الاداة ام العكس وجوه اوجهها الاخير سرع

لعموم الادلة كلها الا ان كلها ومحو مسألة انتفاء الاثر استدلالا وجعله لا نزاع فيه من جهة الوضوء لان الغاية داخلة في المشتبه الفرض والنزاع انما هو في لزوم وجوب وانما هو بسكوت اللفظ وجعله اشكالا استقلال الذكور وهذه القولان ثم هنا واحد وثمرة النزاع الثاني تظهر في الآية الشريفة كانفروا من حق يظهرن

من قلنا بمفهوم الغاية بما قبل الغاية في القارئة وان قلنا بالسكوت من لا يستقل المقام الخامس الاصل في النزاع الاول عدم

الدلالة لا على الدخول ولا على الخروج لا قالكنا نوافقه مع اصالة عدم الوضع ان اعتبر امثال اصالة عدم التكلف لا نه لو دل على الخروج

الدخول لزم خلاف الاصل الذي هو في بعض المقامات على كلا الدلالتين مع اصالة عدم التقييد والتخصيص في بعضها من المتصور فقد تمسك بعد الدلالة

على الدخول في هذا النزاع بالاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ما ارادة من تلك او الاصل عدم الدلالة اللفظ

ان الغاية داخلة في المنهي ولو اراد المتكلم الدخول في اللفظ بل اللفظ ساكت فهو كما ذكره وان اراد انه لا يدل على الدخول بمعنى انه يدل على عدم

الدخول بعدم الارادة فيكون الخروج مفهوما كما هو ظاهر كلامه ففيه اولا ان هذا الاصل لا يعطي الدخول بل غايته التكلم اعم من الدلالة على عدم الدخول فاللفظ ساكت فيها وثانيا ان هذا الاصل معارض بمثله اذ كما ان الاصل عدم الدلالة على الدخول

والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك فكذا الاصل عدم ارادة الخروج والحكم بارادة الواضع والمتكلم ذلك وثالثا فان الاصل لا يرجح ام الحجة ان ثبت انها اصالة عدم الارادة لاحد الطرفين قلنا باعتبارها جارية في النزاع الثاني ايضا فيظهر ان القول بالدلالة على

الدخول والخروج خلاف الاصل وان التفصيل بين التجانس فالدلالة على الدخول وعدمه فالدلالة على الخروج مخالف للاصل بجزئية وان الوقف بالمعنى الاول مخالف للاصل ايضا وانه بالمعنى الثاني هو الاصل وكذا الامر في النزاع الثاني من حيث الاصل هو

الوقف بالمعنى السكون فكم اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق في النزاع الاول هو الوقف بالمعنى الثاني اي الشك في

الدلالة وعدمها ان لم نقل بالوجه الاعتباري المقصود في المقام على دلالة اللفظ على الغاية اما دخولا واما خروجا الا ان من المستبعد ان يكون

اللفظ بالوضع على حكم ما قبل الغاية وما بعدها بالدلالة اللفظية كما هو المختار في النزاع الثاني ولا يدل على حكم الغاية المتوسطة

بينهما وان اعتبرنا هذا الوجه الاعتباري وحكمنا بالدلالة في الجملة وعدم سكوت اللفظ عن حكم الغاية فالحق الوقف بالمعنى الآخر

اي الشك في كيفية الدلالة فلا نعلم انه يدل على الدخول والخروج لكن الحق عدم اعتبار هذا الوجه فالحق الوقف بالمعنى الاعم

فلا نعلم ان اللفظ ساكت عن الدلالة على ما نحن بصدده اعني الدلالة عليها وعلى فرض الدلالة لا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج والدليل

على الوقف انا استقرينا هذه المقامات منفاوتة ففي مثل قرءت من البصرة الى الكوفة يفهم دخول الكوفة في التبعية مثل قول القائل من البصرة الى

الكوفة خمسة فراسخ يفهم عدم الدخول وفي مثل سرت من البصرة الى الكوفة يفهم الخروج وفي مثل بعت الى البلد الفلاني يفهم دخول البلد لانه انما

في البلد الى البلد لو قال بعت هذا الثوب من هنا الى هنا يفهم دخول الغاية فيه ساعة في هذا المقدار فوجدنا المقامات بحسب القرائن متفاوتة

بحيث وضعنا بينهم منه عدم القرينة الدخول او الخروج او السكوت ففيه لم يتم الدخول كما اشتهر لاتقو الحنفية وعندهم الخروج نحو من النهر

الى الكوفة وفيه يحصل السكوت نحو صمت الى يوم الخميس فلا بد من الوقف بالمعنى الاعم وانما قال بالخروج مطلقا او الدخول كذلك والتفصيل نحو

ولو تمسك المفصل بين التجانس في الدخول وعدمه في الخروج بانه لو لم يدخل اذا اريد ادخال من المقدمة بخلاف ما لو شابه

او لا اعتد الدليل حينئذ لا يثبت به اللغة بل لا يتم هذا القول لعدم الدخول بل هو مجبر لان الادخال من المقدمة مساعد الدخول

اصالة لا انه مجمل لا اشتباه لا يدخل وثانيا انه لو كان الادخال للتجانس من المقدمة ما وجب الا عند قصد من ذي المقدمة كالوضع

الصفو في المرفق لا يجب بالمرفق ولا انه لا معنى لو تحقق المقدمة بعد فوات من ذي المقدمة مع ان تحققه المفصل بدخول الغاية في التجانس مطلقا

ان المقدمية مثلا الشغل كما انها تقتضي الدخول في مثل المرفق في الوضوء كذا تقتضي الخروج كما لو قال لا يجب غسل المرفق وهو يوهم ان

المرفق يجب غسله او قلنا بحجية مفهوم الغاية كما هو الظاهر لا بد من ادخال المرفق في المشكل الفاصل من المقدمة لا يخلو عن انس فلا وجه لا تلا للحكم بل

المقدمة موردا ان المقدمة كما تقتضي دخول الغاية في العمل للتجانس كذا تقتضيه للتغاير ولا يحل عند التمايز كما في الآية الشريفة هو الطهارة في

الليل فيجب فيه الجزء من الليل من باب المقدمة فلا وجه لتخصيص ذلك بالتجانس بل الظاهر انه لا تدل على الوضع الذي هو الاصل ثم ان الظاهر ان

في الاجمال في المطلق من جهة الغاية فهل لو ورد عام او مطلق كما لا الغاية يحتمل ان يحمل له الغاية الدخول وعدمه تخصيصا او تقييدا للعام

او المطلق كما لو قال اكرم العلماء الا ان الفساق ونحو ذلك فيه اجمال لا بعض الغاية والمطلق يحمل الكل على الغاية

فالظاهر نعم لا يسري الاجمال في الغاية الى العام والمطلق وانما يحمل اللفظ عند التجرد عن القرينة من باب المشتبه للمطلق عند الاجمال في الغاية

والمطلق ومقتضى القول بحمله على الحقيقة من باب الوضع انما اقا المطلق لا يحمل التخصيص والتقييد ومقتضى القول بالتعميم الا بمعارضة القرينة على خلاف

الحقيقة ولا تسلك ايضا الى الشك في هذا الترديد بحاجة لعدم الاعتبار بالمعنى اذا سلك في رجوعه الى الاخر فظاهر الجمع بين القول

في مفهوم الغاية

في تعيين محل النزاع

في الثاني

في حكم الغاية من حيث الدخول والخروج

مالدخول

اصل في مفهوم الحصر مفهوم الحصر حجة للتبادر واسبابه كثيرة منها كلمة انما فمع تقديم الموصوف كان من قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم او الصفة كان من قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد ومنها تقديم الخبر او دخال اللام عليه وتعقيبه للمبتدأ بضمير الفصل او ادخال اللام على المبتدأ الى غير ذلك نتايج

في مفهوم الغاية

بالاشتراك اللفظي او المعنوي فليس للقائل بها ان يقول ان الاخير مخصص قطعا وانما الشك في تخصيص غيره والحمل في تقييدها والاصل عدمه فيقتصر على الاخير لان الحمل على الحقيقة فيما عدا الاخير انما هو بالنسبة الى المطلقة او المقيدة فهو تم واما من باب الوصف فغير حاصل واما لا اصالة عدم القرينة فالشك في الحادث ثم ومنه الكلام يجري في الجمل المتعقبة والامر الوارد عقيب الحظر والحق في مقامنا هذا ان يقال ان القيد الوارد بعد الجمل المتعقبة ان كان مقترنا بما يقتضي اطلاقه كان القيد المتصل الوارد عقيب الجمل لحق فيه اعتبار الوصف التخصيصي في الحمل على الحقيقة واما ان كان يكون منفصلا فالحق فيه النسبة المقيدة لبنا العقلاء على ما ذكرنا ففي الاول يحصل الاجمال في الكل او المطلق وفي الاخير يحمل على الحقيقة ولا يسري الاجمال الغاية ثم اعلم ان ادات الغاية كإلى وحتى هل هي لبيان غاية الشيء كما ارتكبها البعض بمعنى انها لبيان منتهى متعلق الفعل الذي في الاية الشريفة اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق بل يكون الى لبيان منتهى المغسول او لبيان الغسل البعض فان قلنا بالاول فلا دلالة للاية الشريفة على لزوم الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق بل الاية الشريفة لبيان الكيفية للغسل مطلقة وان قلنا بالثاني فهي دالة على ذلك فالثمرة ظاهرة بين القسمين والحق ان موارد استعمال ادات الغاية مختلفة في المقامات بحسب العرف ففي بعض منها يفهم بيان الانتهاء كما فهم كما لو قال ذرعت من البصرة الى الكوفة ومن مثل العتاة فانه لا يفهم من ذلك عرفا ان ابتداء عمل الذي ذرعه يوم الذرع من مدخول من وانتهاؤه الى مدخول الى بل يقولون هذا الكلام بيان لحصول الذرع من هذا القرب وذلك وكذا قوله اغسل هذا الثوب الى هنا او اغسل الفراش من هنا الى هنا الا يفهم منها الترتيب في العمل بل يفهم وجوب غسل هذا المقدار من البدن اي نحو اتفق فمفهوم الاية الشريفة مع الخاصة يحد لزوم الانتهاء الى المرافق بل المفهوم من نفس الاية لزوم غسل هذا القدر من البدن لا غير اي نحو اتفق ويكون المرفق منتهى المغسول لا الغسل واما من حيث الكيفية فهي مطلقة وانما ثبت وجوب البدء من المرفق بدليل خارج معتضد لاطلاق الاية الشريفة فلا ينافي الاية الشريفة دلالة الاية على الخاصة لعدم الدلالة فيهما على مدعاه **واما النزاع الثاني** فالحق فيه قول المعظم من حجية مفهوم الغاية للتبادر والاصل كونه وضعيا ونقل عليه الاجماع وليس ببعيد لان كل من قال بحجية مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية وقال بالحجية هنا بعض من لم يقل بها ثمه مع ان القائل بحجية مفهوم الشرط هو المشهور فالقائل بالحجية هنا اكثر وهل المغيا لا يشمل الحكم عما بعد الغاية ووجوده فيها او الادات مستقلة او الهيئة التركيبية ام شيء ثالث خارج عنهما ام المدار على النفي المهيئة وعلى الاثبات الادات او العكس **اما الاول** ففاسد للزوم اللغوية فيما ذكرنا عدا الادات ولعله خلاف الاجماع ايضا **واما الثاني** فبان يكون الدال على الجزئين الهيئة ولا يكون للادات دخل في الافادة لا استقلالا ولا جزءا ايضا فهو فاسد لانه خلاف الاجماع اهل اللغة بانها موضوعة لمعنى واللزوم اللغوية في الاتيان بها في الكلام فتعين ان يكون الادات موضوعة اما باستقلالها الموضوعية او بكونها جزءا للموضوع والاخير ايضا منفي بالقطع فهي موضوعة بالاستقلال لكن الخلاف في ان مفادها وموضوعها هل هو جزء الاثبات والنفي او لا بالادات **واما الثالث** فهو ادعى فساده **واما الرابع** فبخلاف الاجماع والبداهة فتحقق الاخير اعني كون الاثبات مستفادا من المشروط والنفي مستفادا من الادات **واذا عرفت** ان الحق هو الحجية من حيث القول والتفصيل من حيث الدلالة فاعلم ان ما ذكره بعض من النقض بالاية الشريفة سبحان الذي اسرى الى اخره مع ثبوت الاسرى من المسجد الى السما فهذا يدل على عدم الحجية فاسد لان انما الهاوي وفي قبال ان اكثر اللفظ مجازات والنكتة في التعبير في الاية الشريفة والانتصاف بها تبرك للمسجدين دون السما ذكره الفاضل القمي في طبع البحر وكذا نقض بعض بقول القائل سرت من البصرة الى الكوفة ومنها الى الشام مع عدم وجود المفهوم وعدم استنكار اهل العرف مدفوع بوجود المفهوم وغاية الامر لزوم تقييد هنا الاطلاق هنا ادبره بين مجازية الكلام بعد ارادة المفهوم وبين ارادته وتقييد السير من البصرة الذي هو مطلق بكونه في ذلك السير لا يحصل لكل سير مخصوص مبتدء بنهايته فالسير من البصرة فنهايته الكوفة وهكذا ولا شك في ترجيح التقييد على المجاز فالجواب بالمجاز غير هنا الا وجه له وقد يستدل على الحجية بان المتبادر من منطوق صوموا الى الليل صوموا اخر وجوب الصوم الليل فلو ثبت الوجوب بعد ما انه لزم ان لا يكون الاخر اخرا وهو خلاف المنطوق فالمفهوم حجة **وفيه** ان الاخر قد يطلق على الجزء الاخير من الشيء فيقال اخر بستانك التوت مع ان التوت من البستان وقد يطلق على الجزء الاول من الشيء الاخر الملتصق بالجزء الثاني الخارجي فان كان المراد من الاخر المستثنى الاخر الداخل فيرد عليه ما مر في بنا ما اختاره من عدم دخول الغاية في المغيا فان ذلك الاخر هو الغاية فالقول بدخوله قول بدخول الغاية في المغيا وان اريد الاخر الخارج عن الشيء فهو ان ذلك ليس من المنطوق **ضابطة** في مفهوم الحصر واسبابه كثيرة منها كلمة انما فان كان المقدم هو الموصوف فهو قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم وان كان المقدم الصفة فهو قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد **ومنها** تقديم الخبر نحو في الدار زيد ومنها ادخال اللام على الخبر نحو زيد القائم ومنها تعقيب المبتدأ بضمير الفصل نحو زيد هو القائم او هو قائم ومنها ادخال اللام على المبتدأ نحو الامير زيد الى غير ذلك من الاسباب التي ليس هنا محل ذكرها وهو حجة للتبادر **ضابطة** مفهوم اللقب ليس بحجة وليس المراد باللقب اللقب المصطلح عند النحاة بل المراد هنا نفس الموضوع من دون اعتبار اتصافه بوصف كزيد في جاءني زيد او نفس الفاعل كالنحو في يجب عليك الضرب والدليل على عدم الحجية انتفاء الدلالات الثلث والاجماع على عدم كونه حجة بسوى الدقاق مع ان مفهوم نفي ما لزم من عدم وامتنعه في بعض المقامات المفهوم كقول الخصم للخطيب لست بزان او ليست امي زانية فهو من القرينة

في مفهوم الغاية

في مفهوم الحصر

في مفهوم اللقب

وتعلم حال الحال في مفهوم القيد واللقب والعدد والزمان والمكان والمنافاة في الكل العرف العام **أصالة في نسخ الوجوب** إذا أوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز أم لا
وجهان بل وجوه وأقوال محل النزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي نتائج

مع أن مفهوم الزمان والمكان عند [illegible] في بعض [illegible] لكن الخصم [illegible] فهو من القرينة [illegible] مفهوم
القيد [illegible] الوقت أو المكان [illegible] وليس [illegible] اللفظ [illegible] القيد [illegible]
فيه إشعار [illegible] بل أقوى من الإشعار الموجود في الوصف لكن لا يبلغ حد الحجية [illegible] المفهوم في بعض الموارد [illegible]
القيد ومفهوم الوصف [illegible] الموضوع [illegible] بقيد الحكم [illegible] مفهوم العدد كقوله [illegible] بعشرة [illegible] الدلالات
الثلث ولما عدم الامتثال [illegible] عدم الإتيان بالمأمور به [illegible] لا لأجل المفهوم [illegible] مفهوم الزمان والمكان
[illegible] ليس [illegible] الدلالات الثلث [illegible] إذا أوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز أم لا
وتنقيح الكلام فيه [illegible] مقدمات المقدمة الأولى في أن محل النزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي [illegible] الوضعي
غير الوجوبي من الطلبيات وإن جرى النزاع فيها أيضا لكنها ليست من محل النزاع [illegible] ومن حيث الناسخ فيما إذا وقع
الهيئة التركيبية أو الفصل خاصة أي المنع من الترك [illegible] إذا صرح برفع الجواز فهو خارج عن محل النزاع وأيضا يلزم أن يكون مثبت الحكم
الآخر وحصل النسخ في ضمن إثبات حكم آخر كان أوجب شيئا ثم [illegible] الدلالة فيما إذا كان الدليل الدال على
المنسوخ [illegible] وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الإتيان به فلو كان [illegible] ثم لو رفع وجوبه [illegible] كصلوة الجمعة لم
يكن [illegible] خارجا عن محل النزاع ومن حيث الحكم الباقي أي الجواز في الجواز المستفاد من الأمر [illegible] في ضمنه لا في جواز ذلك
الفعل في الواقع بعد نسخ وجوبه مع قطع النظر عن الأمر فإن هذا النزاع [illegible] يمكن الجواز [illegible] في الجواز المستفاد من الأصل فإن
ذلك الجواز المستفاد من الأصل [illegible] الجواز أيضا ثم إن النزاع يحتمل أن يكون في الدلالة اللفظية وأن يكون اللفظ على
البقاء أو في الدلالة العقلية والمنكر يحتمل كونه منكر الدلالة اللفظية أو العقلية [illegible] لكن الحق أن المنكر عند العنوان والقول بنكر
الدلالتين [illegible] على إنكار الدلالة اللفظية وأما المثبتون فمنهم من يظهر منه دلالة
اللفظ على البقاء [illegible] ودلالة اللفظ [illegible] على البقاء [illegible] لفظ الأمر الدال على الوجوب يقيد
مطلوبية [illegible] لأن أحدهما مطلق الإذن والآخر المنع من الترك [illegible] المنع من الترك [illegible] الإذن [illegible]
[illegible] الدلالة اللفظية [illegible] المنسوخ وجوبه [illegible] البقاء [illegible]
البقاء [illegible] ثلثة [illegible] النزاع [illegible] كان الناسخ والمنسوخ لفظ [illegible] الأول [illegible] والثاني [illegible] العكس والأعم [illegible]
[illegible] ويشهد [illegible] أن النزاع فيما كان بلفظ نسخت الوجوب [illegible] على بقاء الجواز [illegible]
على شيئين [illegible] مطلوبية [illegible] ذلك [illegible] فيما كان المنسوخ أي الأمر الدال على الوجوب [illegible] كان الشاهد الأول [illegible]
الناسخ [illegible] وأما إذا كان المنسوخ لفظيا والناسخ لبيا فهو خارج [illegible] على النزاع [illegible] الشاهد الأول وكذا العكس بشهادة الشاهد الثاني
المقدمة الثانية [illegible] المسألة بالبقاء مطلقا [illegible] البقاء [illegible] مطلق الإذن أعم من الكراهة
والاستحباب والإباحة [illegible] الإذن مع عدم المرجوحية الذي كان [illegible] وجوب [illegible] الأخيرين خاصة [illegible]
بقاء الجواز [illegible] الحكم السابق [illegible] والإباحة [illegible] النظر إلى الموارد [illegible] كان من العبادات [illegible] والتشريع أو المعاملات والسلطنة
[illegible] أو المعاملات [illegible] الأصل [illegible] اللزوم [illegible] أصالة [illegible] اللزوم [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] ثم نسخ وجوبه [illegible] أصالة عدم اللزوم [illegible] من نسخ الوجوب
[illegible] الوفاء [illegible] المستفاد من الآية الشريفة أوفوا بالعقود [illegible] عدم اللزوم ولو فرض [illegible] لو [illegible]
[illegible] ثم نسخ وجوب الوفاء [illegible] عدم اللزوم حينئذ [illegible] لفظ النسخ [illegible] الأصل [illegible] الأصل حينئذ
[illegible] الدليل الدال على الوجوب [illegible] على الوجوب [illegible]
[illegible] الدال عليه بالدلالة المطابقية يكون حكم [illegible] اللزوم [illegible]
[illegible] محل النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي [illegible] الوجوب [illegible] الطلبيات والثاني [illegible] نسخ الوجوب [illegible]
التكليفي [illegible] الوجوب من الإباحة [illegible] الأصل [illegible] لحكم الوضعي [illegible] خارج عن محل النزاع
الكلام [illegible] العلماء [illegible] مطلق [illegible] المقرر [illegible]
[illegible] المقدمة الثالثة [illegible] النزاع من حيث العلم [illegible] النسخ من الشارع [illegible]
محل النزاع [illegible] المسألة [illegible] الجواز [illegible]

فيه تعريف مفهوم الزمان والمكان

[illegible]

دعوى [illegible]

[illegible]

إن المناط [illegible] الوجوب

الوضوء [illegible]

ومن حيث الناسخ فيها اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل وكان الناسخ غير مثبت لحكم اخر ومن حيث الدلالة فيها اذا كان الدليل الدال على المنسوخ دالا على وجوبه بحيث لو لا النسخ
لزم الاتيان به   نتايج

سه .

... انه لا معنى لاحتمال العبادة بالمعنى الاخص وان لم نقل بالبقاء حرمت للتشريع وقياسات الجمعة واجبة مشروطة وفقدان الشرط للفقد
والمعدم الموجب لارتفاع الوجوب لا يحصله بنفسه فهو خارج عن النزاع كما مر المقدمة الرابعة انهم اتفقوا على ان وجود الاعم موقوف على وجود
الاخص وعلى ان عدم وجود الاخص يستلزم عدم وجود الاعم والحاصل انهم اتفقوا على ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل وليس المراد الاخص
معين بل مطلق الخاص ولا ريب ان مطلق العام لا يحدث الا في ضمن مطلق الخاص لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والقائل بان ارتفاع الفصل
لا يوجب ارتفاع الجنس فمحل النزاع ليس مراده انه يبقى الجنس مستقلا من دون الخاص بل يدعي انضمام فصل اخر اليه بدلا عن الفصل المرتفع
واتفقوا ايضا على ان وجود العام المطلق من حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخص المعين بل يمكن ارتفاع الخاص المعين مع وجود العام في
ضمن فرد اخر وعلى ان حدوث العام في ضمن خاص معين موقوف على وجود ذلك الاخص المعين فان وجود الحيوان في ضمن الانسان يتوقف
على وجود فصل الانسان بلا اشكال واختلفوا في انه اذا ... ذلك العام الموجود في ضمنه بدلا عن فصل اخر عنها فمن المحققين عدم البقاء ومن جم على
والحق التفصيل بين الاجسام وغيرها ففي الاول لا يوجب ارتفاع الجنس الذي كان في ضمنه وليس المراد بالجنس خصوص الجنس القريب بل او بعض
الجنس البعيد لكون في الثاني اي الامور المعنوية كالوجوب ونحوه يوجب انتفاء ارتفاع كل الاجناس اما الاول فلوجهين الاول الوجدان
فلو وقع الكلب في المملحة فصار ملحا فقد ارتفع فصله اذ لا يطلق عليه بعد فقد صورة الكلبية الكلب لكن الجسم هو جسم الكلب لم يخلق
الله تعالى جسما اخر وكذا اذا صار الادمي حجرا او الصفر ذهبا والثاني انا سلمنا عدم القطع بالبقاء فلا اقل من الشك فيه والاصل البقاء
والمعارضة التي ذكرها ... فصل الوجوب عن الاصل كما هو بقاء الجنس كذا الاصل عدم تحقق فصل اخر غير تام هنا لان وجود الفصل
الاخر اعني الملحية مثلا محقق فالاصل سليم عن المعارض فهذان الوجهان كاشفان عن عدم اتحاد وجود الجنس والفصل في الاجسام الا فرضا بتسليم
الاتحاد الوجودي نقول ان الجنس مع الفصل في الوجود في الاجسام فان ارتفاع احدهما لا يلزم ارتفاع الاخر عقلا اصلا واللازم الا اتباع الحكم بعدم البقاء
مطلقا واما ما ذكرنا من بقاء الجنس في الاجسام فهو مسلم ولا ينافي النفي على الاطلاق لان محل الكلام هو ان الخصوصية التي يقوم بها الاعم لاجل
وجوده في تلك الخصوصية اذا انتفت هل يبقى العام ايضا او لا وما مثلنا به من بقاء جسم الكلب انما هو لاجل ان خصوصية ذلك الجنس الذي يقوم بها
قوام ذلك الجنس لم تنتف ... والذي انتفى انما هو الخصوصيات الاخر التي لا يحتاج تحقق ذلك الجنس اي الجسم المطلق اليها
كالنمو والاحساس ونحوهما واما الابعاد الثلاثة التي لا يتحقق الجسم المطلق الا بها وهي الفصل المقوم واللازم تحققها في تحققه ولا يحتاج الى ازيد
منها كما في الحجر فهي موجودة مع الجسم الباقي في المثال المذكور وغيره من خصوصيات سائر الاجناس كالكلب لما انتفت انتفت الاجناس التي تتضمن تلك
الخصوصيات المنتفية كالجسم النامي والحيوان فالحاصل ان الخاص المتعلق الباقي لم ينتف فلم ينتف الجنس الذي في ضمنه واما اذا انتفى الخاص المتعلق
بالعلم الذي لا يمكن قوام العام الا به وانه البحث ولا نزاع في ان العلم من اجزائه فينتفي العام ايضا لاتحاد وجود المنتزع منه فقد ظهر بطلان
التمسك باصل البقاء لان المستصحب مقطوع الانتفاء وظهر ان النزاع في العام والخاص المنطقيين وان الاجسام خارجة عن محل الكلام فلا حاجة الى
التحرير محل الكلام بجميع الاقسام فان قلت ... في البقاء ... لا يبقى ... كله ونحوه قلنا اولا نحن قاطعون بعدم
الاستطاعة ... ارتفاع الاخص وامر لا ... شيء منه وثانيا ان هذا الجزء نحو للنبات ومن المركبات الخارجية والعموم ما الاستفهام
لا البسيط في الخارج وان كان مركبا عقليا وثالثا ان الدليل اعم من المدعى اذ المستفاد من ذلك الامر اثبات الاعم في ضمن فصل اخر بعد عدم
امكان الاتيان به في ضمن الفصل المامور به اولا ولا ريب ان الاتيان ... من انتفاء العلم وبقائه فلعل العام في ضمن الفصل الاول لما انتفى
بانتفاء الفصل ولكن الشارع امر بايجاد العلم في ضمن فصل اخر لاجل انضمام الفصل الاخر الى الاعم الموجود سابقا فالدليل لا يدل على المدعى
واما ان الدليل اخص من المدعى فمحل النزاع اعم مما جعله الامر باثبات الخاص وعدمه كما مثلنا بالكلب والمسائل العقلية اعم ما ورد فيه
الامر ولو ... الادلة لا تثبت الاصول ووجود الامر والتفصيل بعدم القول بالفصل في المسئلة العقلية ... وخلاصة انا سلمنا كل ذلك غاية
ما في الباب تعارض الدليل العقلي ... مع الدليل الذي ... ولا ريب ان المقطوع حينئذ ... المسئلة المذكورة ...
لزوم تبعية القضاء للاداء على القول بالبقاء وعدم اللزوم على القول ببطلان العام عند بطلان الخاص وفيه اولا انه لو قال صل يوم الجمعة فالعموم
والخصوص اما ان يعتبر في متعلق الوجوب او في نفس الوجوب او فيهما اما الاول فان الصلاة يوم الجمعة خاصة ومطلق الصلاة عام واذا انتفى الصلاة
وهو صلاة يوم الجمعة بقي مطلق الصلاة فعلى ان ذلك لا يستلزم تبعية القضاء للاداء اذ غاية ما في الباب بقاء الصلاة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية
وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلاة ... لا يلزم الوجوب واما الثاني بان يقال وجوب الصلاة في الجمعة وجوب خاص ووجوب مطلق الصلاة
الذي هو في ضمنه عام واذا انتفى الوجوب الخاص بقي العام اي الوجوب المطلق لا يتصور بقاء ... فان قلت هو متعلق بمطلق
الصلاة قلنا المطلق متعلق بالصوم او غيره والحاصل ان بقاء الوجوب من حيث هو غير مقصود واما الثالث ... الاولين فتامل وثانيا .

مقصود غير

ان قال

موقوف على وجود الاخص

غالبا

والمنتزع

فرع

تحقيق في تبعية القضاء للاداء

ومن حيث الحكم الباقي الجواز المستفاد من الامر بعد نسخه في كون النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية وجوه وما هو مبنيا كان الناسخ والمنسوخ لفظيين ام لا يتبين ام مختلفين احتمالات

اقويها اختصاص النزاع باللفظيين ولم اراد للنزاع فائدة مهمة فتامل

ان ذلك اخص من القول ببقية الفضلة لان القائل بالتبعية يحكم بها حتى في الرجيد الامر الخاص كالنوم المستوعب لانه لم يتفرع منه الامر الخاص

اصلا فكيف يحكم بان الفضلة تابع للاول معللا بان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومنها انه لو فقد الساتر والكافور فهل يجب غسل الميت ثلاثا

بالقراح ام لا يلزم الا غسل واحد وهو مبني على القولين ويجري الوجهان المتقدمان في الفرع ومنها وجوب الوضوء اذا فقد الغسل او بعد انتفاء الطهارة الخاصة

يبقى مطلق الطهارة المائية ومنه ايضا الوجهان المتقدمان ومنها لو نذر الصلوة في مكان لا رجحان فيه فقد انعقاد النذر ولزوم الصلوة المطلقة وان لم

يلزم المكان المخصوص وجهان مبنيان على المسئلة وقال الفاضل القمي مع مواضعته لنا في اصل المسئلة انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او ما شئت

في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ولو نذر ايقاع ركعتين مبتدئتين في المكان المذكور انعقد لان عدم اعتبار

الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي وجه

منه والحق في هذا المثال انا ان قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر انعقد النذر بالنسبة الى الفرد المنذور كالصلوة في الحمام فيلزم عليه حينئذ الصلوة

مطلقا ولو كانت نافلة او مبتدئة او نحوه وان قلنا باعتبار الرجحان بان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة ولكن قلنا بان انتفاء

الاخص لا يوجب انتفاء الاعم انعقد النذر ايضا بالنسبة الى الكلي الاعم لبقائه ورجحانه على ذلك القول فلا بد في المثال المذكور من الاتيان بكلي الصلوة

وان كان في غير الحمام وان قلنا باعتبار الرجحان وبان الكراهة في العبادة الكراهة المصطلحة وبان الاعم ينتفي بانتفاء الاخص بطل النذر بالنسبة الى الكلي

لا مرجوح وبالنسبة الى الكلي الموجود في ضمنه لانه منتف سواء كانت الصلوة واجبة ام غيرها فظهر انه لا فرق في الصور الاربعة بين الصلوة نعم

يمكن ان يقال في القول الاخير بتفصيل لكن ما بين الصلوة بان يقال لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي اذ يمكن ان يكون مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي لم ينعقد النذر اصلا اما بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة الى الكلي وان زاد رجحان الكلي انعقد وان قلنا بالقول الاخير

ولكن لا فرق حينئذ بين الصلوة كما صدر من هذا الفاضل لا وجه له ولما نفس كون هذا المثال ثمرة للنزاع مبنيا على العموم والخصوص ما لم يلحظ

بالنسبة الى المنذور او النذر وعلى التقديرين لم ينعقد الاخص حتى يتكلم في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخص وهو محل النزاع

لا غير ومنها ما لو نذر تضحية حيوان خاص فمات فهل يجب تضحية حيوان اخر وجهان مبنيان على المسئلة ومنه الوجهان المذكوران في الثمرة الاولى

نعم لو تمكن من العمل بالنذر في زمان واخر اندفع الوجه الثاني وبقي الاول ومنها ما لو عتق العبد المأذون واطلق الزوجة والمأذونة فهل يبقى

الاذن بعد انتفاء العبودية والزوجية وجهان مبنيان على المسئلة وفيه ان محل النزاع في الاعم والاخص والمراد بالخصوص مطلق التقييد

بان يكون هناك عام ويقيد بشيء ثم زال القيد وهنا لم يتقيد احد الامرين من الاذن والعبودية بالاخر وليس احدهما اعم من الاخر بل النسبة

بينهما عموم من وجه لاجتماعهما في هذا العبد من باب التقارن لا التقييد ومنها بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدمه ومبناه انه نسخ الشارع الوجوب

كاشف عن ان الامر الظاهر في شموله لما بعد من الزمان الذي حصل فيه النسخ لم يكن المراد منه هذا الزمان الحاصل فيه النسخ بل المراد منه هو الزمان

الحاصل قبل النسخ مجازا فيبقى زمان النسخ لم يكن في الواقع امر ولا وجوب ولا اذن حاصلة في ضمنه فكيف يتكلم في بقاء الاعم بعد انتفاء

الاخص لم لا لان الاخص حينئذ لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ اصلا حتى يتفرع الاعم بارتفاعه فخرج عن ان محل النزاع انما هو

وجود الاخص لا في ان الاعم هل يمكن ان يوجد بنفسه بدون الاخص ام لا انه لو كان النزاع في مسئلة بطلان الاعم ببطلان الاخص اعم من صورة

وجود الاعم او لا في ضمن الخاص ومن صورة عدم وجوده كذلك لو كان النزاع في مسئلة نسخ الاعم من نوع الشارع واهل العرف لكان مسئلة بقاء

الجواز بعد نسخ الوجوب ثمرة لمسئلة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص وعدمه فثمرات النزاع كلها غير صحيحة **المقصد الخامسة** اعلم ان المثبتين

ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء فالاصل مع المنكرين لتوقيفية الالفاظ وان ادعوا الوقوع بان يقال ان الجواز والمنع الوجوديين

بالقول بالبقاء فالاصل مع المنكرين وان كان النزاع في الحكم الواقعي فالاصل اي الرجوع الى القاعدة مع المنكرين لان القاعدة انما تتم

تلك المقدمات فههنا مقامات **المقام الاول** اعلم ان الحق عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب لان الوجوب مركب من الاذن التي

هي جنس مع فصول ثلثة وهي عدم المرجوحية والمنع من النقيض بخلاف الجنس ما سوى الجهة وبالفصل الاول يخرج الكراهة وبالثاني

الاباحة وبالثالث الندب والنسخ يحتمل رجوعه الى الجنس فقط او الى الفصول فقط او الى الكل او الى البعض منها منضما الى بعض اخر

وعلى التقادير يحكم بعدم بقاء الجواز للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل فبانتفاء احدهما ينتفي الاخر لا الامرين ان ذات الجنس لا تبقى بلا

فصل كذا لم يوجد مثال لا انشاء واحد وقصد واحد وحكم واحد فالموجود في الخارج شيء واحد بسيط وان كان عند العقل مركبا

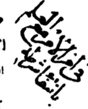
فكيف ينتفي الفصل في الخارج ويبقى الجنس فان قلت اتحاد القصد يقتضي تعدد الفصول لكنه القصد الواحد الاجمالي

مراعيا التفاوت المقصود بينهم العرف سلمنا تعدد الوجود في الجملة لكن الكلام في ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق ام لا فنقول ان الجواز

الموجود في ضمن الامر انما الجواز المطلق اللابشرط الجنس المتحد بفصل وشرط واما الجواز المشروط التابع لوجود فصل الاخر باما الجواز

والاصل في المسألة ذا منع والحق مع النافين لذهاب الجنس بذهاب فصله لوحدة وجودهما شرح

المنفصل بفصل اخر غير فصل الامر اما الاول فلا يتصور للاتفاق على ان الاحكام خمسة وان الجواز المطلق الذي في ضمن احد الفصول فكيف
يتحقق حكم بالجواز المطلق واما الثاني فمستلزم لانتفاء الجنس لان التابع ينتفي اذا انتفى المتبوع والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه اذ المفروض ان
الجواز تابع لا مستقل والثالث يلزم معه اجتماع المتضادين فكيف يتفصل الجواز الموجود في ضمن الامر بفصل غير الامر فالحاصل انا لو سلمنا
تعدد الوجود فلا نسلم الوجود بالاستقلال بل المسلم الوجود التبعي المستلزم لذهابه بذهاب الفصل فان تمسك باستصحاب بقاء الجواز قلنا
اولا ان المستصحب ان كان هو الوجود المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل اخر من الاول كان وجوده ممنوعا وثانيا انه معارض باستصحاب
عدم لحوق الفصل الاخر اذ لو بقي فلا بد من ضم فصل اخر لان الجنس لا يمكن بقاؤه بعد فصل فان قلت وجود الفصل قطعي اذ بعد
ذهاب المنع من الترك يحصل الاذن في الترك لا محالة فاذا انضم الى الاذن في الفعل بقي الاباحة قلنا القطع بوجود الفصل الاخر في الواقع
انما يصح حيث لم يكن الواقعة خالية عن الحكم فلعل الواقعة بعد النسخ خالية عن الحكم راسا فكيف يقطع بوجود فصل اخر فان قلت
خلو الواقعة من الحكم مناف للقواعد ومناف لمذهبنا قلنا نحن نقول ان الواقعة خالية عن الحكم الخاص واما الحكم العام فهو موجود اي لو
بقي الجواب يكون المسألة بعد النسخ خالية عن الحكم الخاص فيكون المرجع عموم دليل الاباحة فيما لا نص فيه مثلا او عموم دليل الحرمة في
التوقيفيات فلا يكون الواقعة خالية عن الحكم العام وانما نشك في الخاص الحاصل من الجنس والفصل الذي ينضم اليه بعد النسخ على القول
بالبقاء فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة في الجملة اعم من الحكم العام والخاص والذي ينفيه الاصل هو الفصل الحادث بالخصوص
من الشارع بعد النسخ في خصوص الواقعة فان قلت على هذا يكون الشك في الحادث اذ كما ان الاصل عدم فصل الخاص كذا الاصل عدم
حكم العام والفصل العام قلنا الحكم العام مقطوع الحدوث من الشارع وانما الشك في اندراج المشكوك تحته بخلاف ما نحن فيه فان الخصم
فان الشك فيه في الحدوث وسلمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الامر بضم فصل
اخر لكن نقول من اين يحكم ببقاء الجواز بمجرد امكانه وفعل النسخ يتعلق بالجنس وبكل الاجزاء فان تمسك باستصحاب بقاء الجنس فقد
عرفت انه معارض بمثله فان قلنا الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع وتعلقه بالنسبة الى الفصل ثابت على كل حال قلنا ان يكون الشك
في الحادث فلا يعتبر الاصل هنا فتامل هذا الجواب الاخير انما يصح اذا كان النسخ بلفظ نسخت المنع من الترك ويمكن للخصم الاحتجاج بانه
يفهم من لفظ نسخت الوجوب المنع من الترك بقاء الجواز وفيه اولا منع الدلالة اللفظية على البقاء بحيث يكون حجة اذ دلالة المطابقة
والتضمن منتفيان والالتزام ايضا عقلا وعرفا ولو كان لا يخلو عن اشعار وثانيا انه على فرض الدلالة اللفظية يخرج عن التنازع فيه الدليل
الاجتهادي حينئذ دل على ان الفعل بعد النسخ جائز لا ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق وبان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم
وفيه اولا ان ما نحن فيه خارج عن فروع تلك القاعدة فان النسخ كاشف عن عدم وجود الاخص راسا بعد النسخ وثانيا انا قاطعون كما مر
بانتفاء الاعم بعد انتفاء الاخص كما مر وثالثا سلمنا الشك في بقاء الاعم بعد الاخص لكن مجرد الشك في مقام لا يمكن الحكم بالبقاء في
استصحاب البقاء فقد ظهر فساده ورابعا سلمنا ان الاعم لا ينتفي بعد انتفاء الاخص قطعا لكن نقول لا دليل على بقاء الجواز هنا لاحتمال
تعلق النسخ بالجنس او الجميع والاصلان المتقدمان قد ظهر فسادهما وبان الامر دل على شيئين بطريق تعدد المطلوب والناسخ قد زال
احدهما الاثر الفعل والمنع فيبقى الاخر اي الجنس فمن مجموع الناسخ والمنسوخ نحكم بالبقاء وفيه اولا منع كون الامر تعدد المطلوب وثانيا
سلمنا تعدد الدلالة والمدلول في الجملة لكن نقول ان الدلالة الثانية اي الدلالة على الجنس تبعية تابعة للدلالة على الكل وكذا المدلول
فيبقى الدلالة الثانية بعد انتفاء الدلالة على الكل وثالثا نقول ان قوله يجب الا مرافق الا في كما انه يدل لا اثنين فكذا قوله لا يجب الغرق
نحكم فينتفي المدلولان الاولان بالمدلولين الثانيين فتم وبان الاستقراء دل على بقاء الجواز بعد النسخ وفيه اولا لم نجد مورد اما نحن فيه
فلا استقراء وبان ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه من النص وفيه ان المتبادر من ذلك ان ذهاب بعض المامور به لا يوجب ذهاب الامر عن
الاخر ولا ينصرف الى اجزاء نفس الامر مضافا الى ما مر من الاجوبة عن تلك الاخبار المقام الثاني اعلم انه بعد عدم بقاء الجواز فالحق
الرجوع الى القاعدة لا الى الحكم السابق لان ذلك مقتضى القاعدة واما التمسك باستصحاب الحكم السابق بعد القطع بانتفائه فلا وجه
له المقام الثالث الحق انه لو سلمنا بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فالحق هو الاستحباب لا الاستحباب لان الامر كان مركبا من جنس و
فصل ثلثه والمقطوع ذهابه انما هو الفصل الثالث اي المنع من الترك وما عداه باق بالاستصحاب ثم لو تنزلنا عن بقاء الندب فالحق انا
اقاصنا اذ يبقى حينئذ الجنس مع فصل عدم المرجوحية استصحابا لبقائهما وهو الاباحة الخاصة لكن القول ببقاء الندب مع انه مقتضى
القواعد بعد القول بالبقاء شاذ وهو كاشف عن كون نزاعهم في الدلالة اللفظية لا العقلية ولا اللفظية بانضمام العقل بل يقولون الحكم
فيهم بعد النسخ من لفظ الناسخ او هو مع المنسوخ الاباحة بالمعنى الاخص ضابطة هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح
الاعلام



البحث

م صالح الامر مع العلم بانتفاء شرطه هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه مطلقا ام في خصوص الشرط الوجوبي الشرعي ام لا مطلقا اقوال تحقيق

في جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه

البحث فيه يستدعي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في ان الشرط اما شرط الوجوب واما شرط الوجود والمراد من الاخير ما يكون شرطا لتحقق ذات المشروط او لصحته والعلم به والنسبة بين الشرطين عموم من وجه يجتمعان في التمكن من المامور به ويفترقان في مثل الطهارة للصلوة والاستطاعة للحج والشرط الوجوبي اما عقلي كالقدرة واما شرعي كالاستطاعة للحج الزائدة على التمكن العقلي ولا خلاف ظاهرا في جواز الامر عند علمه بفقد الشرط الوجودي اذ لو كان الشرط الوجودي داخلا في محل النزاع كان لازم قول الخاصة القائلين بعدم الجواز فساد اصل المسئلة القول بكون كل الاوامر معلقة ولا يوجد امر يكون مطلقا فيرجع النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه والقول بعدمه من المستحيل تكليف العاصي وهو بين الفساد عند الخاصة واكثرهم فظاهر ان الشرط الوجودي ما اشتمل خارج عن النزاع وان النزاع في الشرط الوجوبي من جهة كونه مقدمة للوجوب سواء كان مقدمة للوجود ايضا ام لا فالخاصة على عدم الجواز ومنهم من فصل بين مطلق الجواز ومطلق له بالشرط الوجوبي الشرعي فيخرج الوجوبي العقلي فالمسئلة ثلاثة الاقوال **المقدمة الثانية** الامر والمامور اما جاهلان بانتفاء الشرط الوجوبي او الامر جاهل لا المامور او كلاهما عالمان او المامور جاهل لا الامر فيجوز امر الامر مع فقد الشرط بالاتفاق بل هو واقع في العرف واما في الثاني فكذلك على الظاهر اذ المدار في صحة الامر علمه لا علم الامر بجهله لا المامور واما في الثالث فالخاصة ومع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز واما في الرابع فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز **المقدمة الثالثة** التكليف ما حقيقي لو هو ما كان الداعي منه على الامر ارادة الامر وقوع المامور به في الخارج الناشي تلك الارادة عن محبوبية الفعل لوجود المصلحة الكامنة فيه كاوامره تعالى بالنسبة الى المطيعين والسرعي للتمييز بالالوان كالامتحان في اللفظ واما ابتلائي سالوخ وهو ما كان الغرض على الامر ارشاد المكلف الى الفعل المحبوب المتضمن للمصلحة واتمام الحجة عليه ليجوز عقابه على تركه فليس الغرض مجرد الارشاد كامر الطبيب ولا مجرد الابتلاء والزجر المولى من اهل العرف عبده لشيء بل هو مركب من الجهتين ولم يتعلق غرض الشارع في هذا القسم بوقوع الفعل في الخارج مع العلم بعدمه ووقوع سفهه لو قبحا وذلك كتكليف العاصين فهو ابتلائي لان الغرض العقاب على الترك وسانح لاجل عدم قصد الابتلاء من جهة اخرى كالقسم الرابع الذي يأتي واما ابتلائي توطيني مشوب وهو ما كان الداعي فيه على الامر لا محبوبية اصل الفعل كما كان في القسمين الاولين بل مجرد ارادة وقوع التوطين من المكلف على هذا الفعل منجزا او غير منجز وخاليا من حسن او قبح كتكليف ابراهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام فهو ابتلائي لان الغرض لم يتعلق باتيان نفس الفعل في الواقع بل مجرد ابتلاء وتوطين لتعلق غرض الامر بوقوع التوطين في الخارج ومشوب بوجود حقيقة له وهو تعلق الغرض بوقوع مقدمة الفعل فليس ابتلاء من جهة التوطين اصلا واما ابتلائي محض من الجهتين وهو ما كان كالقسم السابق لكن عدم تحقق التوطين من المكلف في الخارج حتى يتعلق ارادة الامر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين البتة يكون غرضه من التكليف الابتلائي في الجهتين وذلك كافطار الحائض في نهار رمضان قبل حدوث الحيض مع عدم علمها بحدوث الحيض في الواقع لعدم تكليفها باصل الصوم لفقد الشرط فيكون الغرض من تكليفها بالصوم في نفس الامر توطينها عليه وقد تركت التوطين ايضا فهي عاصية بالافطار وان طرأ الحيض بعد افطارها والحاصل ان المطلوب في نفس الامر اما نفس الفعل المامور به لكونه محبوبا وذا مصلحة واما التوطين البعض على الفعل اما يمتثل المكلف ويأتي بالمطلوب ام لا فالاقسام اربعة ومن شرط القسم الاول اذا صدر من الحكيم العالم بوقوع الفعل من المكلف كيلا يكون ارادة الوقوع مع عدم وقوعه سفها واذا صدر من غير العالم بالعواقب فشرطه عدم العلم بعدم الوقوع ومن شرط القسم الثاني اذا صدر من الشارع العالم بالعدم او من غيره فعدم العلم بالوقوع ومن شروط الثالث اذا صدر من الشارع العلم بعد بوقوع التوطين او من غيره فعدم العلم بوقوعه **ثم اعلم** ان القائل بالتكليف بالشرط الظهر مثلا عن اول الوقت ومات في الاثناء مثل العمل تجاهه فان خصصنا الواجب الموسع بطول الوقت كان تماما للتاخير ويكون التكليف ابتلائيا او مطلقه لم يكن هذا الشخص مكلفا وان جعلناه امارات بعد اخر الوقت ظهر كونه ابتلائيا والاكان حملا على الاول فقلا مسقطا للغرض كان مرجع هذا الى التخصيص الاخر ان قلنا بالتوسعة وقلنا بوجوب كون العزم بدلا فاذا عزم كان تكليفه حقيقيا وان لم يأت به كالروايات بالفعل كان تكليفه ابتلائيا وان قلنا بالتوسعة ولم نقل بالعزم راسا الا عصيانا ولا تجهل لم يكن التكليف بالصلوة بالنسبة الى الشخص المفروض شيئا من الاقسام الاربعة المتقدمة وان ها هنا ما يختص في تلك الاقسام فلو لم يأت بالفعل حتى يكون التكليف حقيقيا وليس معلقا بالعزم ولا على ترك العزم والتوطين على هذا القول حتى يكون ابتلائيا سالوخا او ابتلائيا من الجهتين ولم يوطن نفسه على العمل حتى يكون توطينيا مشوبا مع انهم اي القائلين بالتوسعة اتفقوا على كونه مكلفا بالصلوة بحيث لو كان اتى بها اثم ان كان مشتغلا فكيف يكون التكليف توطينيا والحاصل ان القائلين بالتوسعة في الواجب الموسع والقائل المذكور يجوزون له التاخير المحقق على انه مكلف باصل الصلوة وان مات في الاثناء فجأة فيسئل اي نهاية الوقت كان متمثلا واتفقوا على عدم الاثم على من مات في الاثناء فجأة على هذا القول ولا اثم هنا اخرج هذا الشخص على هذا القول عن الاقسام الاربعة ولا يمكن القول بعدم التكليف بالصلوة لانه

تحليه

في انقسام التكليف

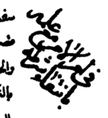
والتوطين

فرع

فرع ومسائل

وتحل النزاع الشرائط الوجوبية كانت مقدمة للوجود ايضا ام لا وفيما لم يكن الامر بها مطلقا او لا اصل مع المجوزين لا مسالة الامكان تنبيه

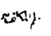
الاتفاق مع انه لا يتصور قسم خامس عطف للاتة الداعي الى الامر بها الواقعة فعل المامور به او التوطين ولا يتصور ثالث اذ التكليف بدون ارادة احدهما
سفه لا يصدر من العاقل فعلى التقديرين اما يصدر المامور به من المامور او لا والحكيم بعد علمه بعدم الصدور لا يتصور امره الا للابتلاء فلو
قصد الفعل او التوطين ولم يقع المقصود ولم يكن عقاب ايضا كان ذلك التكليف عبثا ومن هنا ظهر انحصار التكليف بحكم العقل في الاقسام الاربعة



والحال ان هذا التكليف بالنسبة الى هذا الشخص بناء على هذا القول المذكور لا يدخل في شيء منها الا ان يجاب عنه بان هذا الشخص مكلف بالصلوة
والتكليف به ابتلائي سائغ التعليقي بيانه ان المصلحة الكامنة في الشيء التي يتبعها الحكم قد يقتضي لزوم الاتيان بشيء في وقت خاص يساوي ذلك
الوقت ذلك الشيء كالمضيق وقد يقتضي لزوم الاتيان به من دون مدخلية زمان اصلا كصلوة الزلزلة الممتدة وقتها بامتداد العمر فلا
يختص المصلحة باتيانه في زمان خاص دون زمان وقد يقتضي لزوم الاتيان به في زمان خاص يزيد عن مقدار وقوع الشيء كصلوة الظهر الواجبة
من الدلوك الى الغروب ولا ريب في انه لو علم المكلف في اثناء الوقت بانه لم يبق من عمره الا مقدار العمل تعين عليه التعجيل في الصورتين الاخيرتين
ويصير الواجب مضيقا والغرض ان يؤتى الى الغروب مثلا زمان طويل في ذلك لبناء العقلاء فيكون اثما بالتاخير ولا يكون في الواقع مكلفا
بالواجب الموسع في الزمان المتاخر عن مقدار العمل اذ التكليف حينئذ لا معنى له وليس الفعل واجبا موسعا الى اخر الوقت لان تلك
التوسعة مفوتة للغرض ومنافية للمصلحة الكامنة فلا وجوب بعد ذلك الزمان المتمكن فيه العمل وان بقي من الوقت المقرر زمان طويل
فاندفع بذلك امران احدهما ان اقم الصلوة لدلوك الشمس الخ دال على وجوب الصلوة موسعة ومع العلم بعدم البقاء الى اخر الوقت ينتفي الوجوب
الموسع الذي هو منطوق الاية الشريفة فحينئذ يحتمل سقوط التكليف راسا ويحتمل الوجوب مضيقا فمن اين لك تعيين الاخير مع ان
الاصل البراءة وثانيهما انك عممت التكليف بالصلوة المستفادة من الاية الشريفة مثلا بالنسبة الى الاشخاص الى الحقيقي كما في المطيع والى



ابتلائي سائغ كما في العاصي وبالنسبة الى هذا الذي مات في الاثناء فجاة الى ابتلائي وتعليقي وهذا مستلزم لاستعمال الخطاب في الاية
الشريفة في اكثر من معنى بل يلزم ذلك في كل خطابات الشرع ووجه اندفاع الاول ان بناء العقلاء على ما ذكرنا من الوجوب مضيقا واندفاع
الثاني بان لفظ اقم الصلوة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي المطابقي اي ارادة نقل الفعل موسعا الى اخر الوقت واما وجوبه مضيقا بالنسبة
الى هذا الشخص فمن دليل خارج اذا ظهر ذلك فنقول ان لذلك الشخص الظان بالسلامة الميت في الاثناء فجاة قبل العمل تكليفين واقعي
وهو كونه مكلفا بالصلوة الى زمان موته بمعنى انه مكلف بالصلوة مضيقا وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب
الصلوة عليه موسعا الى اخر الوقت لظنه السلامة وعدم وجوب العزم عليه بناء على المذهب المفروض اما تكليفه الظاهري فحقيقي
لانه امتثل به ويقصد به لانه بزعم التوسعة وعمل بمقتضاه وزعم عدم وجوب العزم وعمل بمقتضاه واما تكليفه الواقعي فهو ابتلائي سائغ
لكنه تعليقي مشروط بانه لا يموت في الاثناء ولاجل فقد الشرط لا يعاقب عليه فان قلت التكليف الواقعي مع عدم الامتثال وعدم العقاب



سفه كما مر ايضا التعليق من العالم بالعواقب وجهله لانه ان علم بوجود الشرط امر منجزا وان علم بعدم وجوده ترك التكليف راسا قلنا
هذا اشتباه في معنى التعليق فان التعليق اما في الامر واما في المامور به والتعليق الممنوع عليه هو الاخير لا الاول فهو جائز وما نحن فيه
من قبيل الاول فلا يرد شيء من المحذورين وتحصل الجواب ان هذا الشخص اما ليس مكلفا بالصلوة اصلا فهو خلاف الاتفاق ممن لم يقل
باختصاص الوقت بالاخر وخلاف بناء العقلاء مع انه لو لم يكن مكلفا لزم عدم حصول الامتثال لو اتى بالفعل قبل موته والحال انه ممتثل
قطعا واما مكلف بالصلوة واقعا وظاهرا الى زمان انقضاء الوقت المحدود شرعا فهو مستلزم لتفويت الغرض والمقصود لان المفروض علم
الامر بانه يموت في الاثناء وهو سفه لا يصدر من الحكيم واما مكلف بها ظاهرا او واقعا الى زمان الموت لا بعده فهو مستلزم للاغراء بالجهل اذ



المفروض ان المكلف لا يعلم بالموت ويظن السلامة ويقطع بان تكليفه بعدم التاخير عن وقت الموت في مرحلة التكليف الظاهري غلط
واما مكلف باتيان الصلوة في الواقع الى وقت الموت وفي الظاهر الى اخر الوقت المحدود فهو مستلزم للاغراء بالجهل في التكليف الظاهري و
لتفويت الغرض من حيث التكليف الواقعي ففيه محذوران فتعين كونه في الواقع مكلفا بها الى زمان الموت لكن تعليقا لاجل عدم حصول
شرطه وهو علم المكلف بعدم التمكن الى اخر الوقت وفي الظاهر مكلفا بها الى اخر الوقت المحدود منجزا لاجل اعتقاده بالسلامة واما كون تكليفه
تعليقيا بالنسبة الى الظاهر والواقع معا فهو فاسد لان مرجعه بعد جعل التعليق في الامر كما مر الى عدم وجود التكليف حقيقة راسا
او واقعا ولازمه عدم حصول الامتثال لو صلى قبل الموت مع ان حصول الامتثال قطعي ولعل ذلك خلاف الاتفاق ايضا ثم اعلم ان انقسام
التكليف الى الاقسام الاربعة المتقدمة جار في الواجب والمحرم وغير جار في المندوب والمكروه واشكال بالنسبة الى القسم الثالث والرابع
من الاقسام لان بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالمطلوب وبعدم توطينه يكون الطلب مع عدم العقاب عبثا بخلاف الالزاميات الا ان
القول بان في الطلبيات الغير الالزامية لا يتعلق التكليف والطلب الا بالمطيعين لا بالتاركين فلا يعني تارك المستحب او فاعل المكروه لم يتعلق الطلب

واما الحق في المسألة فتفصيله انه ان كان النزاع في صحة الامر الحقيقي من العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع المانع حذرا من السفه والتكليف بلا طائل كما هو واضح. ...

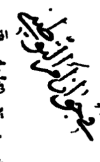
في الاوامر الارشادية

فهو خلاف الاتفاق كما ان القول بانه لا طلب من المكلف في المستحبات في المكره هات بل هو محض ارشاد من باب اللطف في العلم بعدم الامتثال في غير محضر كما في اوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامتثال لحياته خلاف ظاهر اوامر الشرع فلا بد في دفع الاشكال بحمل من الوجهين الاول ان يقال بوجود الطلب وحقيقته في التاركين لكن يكون ثمرة الطلب التجسيل والتبكيت في الابتلاء لكن يتحصل كل شيء بحسبه والتجسيل في الطلبيات الغير الالزامية هو عدم رفع درجة التاركين وليس هذا الطلب للتاركين ان يقول لو اطلبت لاطيع ولم مطلوق ولم ترفع درجتي ولم ترفع درجة امرنا ومولانا امرني ولو لم يامر التارك ولم يطلب منه المندوب بل مثل الكافر المقوم بالملكين الطلب عند الامام الحجة والتجسيل عليه فليس الاوامر التنزيهية للارشاد محضا بل هي طلبيات حتى من التاركين والثمرة ما ذكرنا ثم اعلم انا ان قلنا بان الامر في الاوامر التوطينية كالامر لابراهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام وامر الحائض بالصوم مستعمل في نفس التوطين بان يكون المراد من اذبح وطن نفسك على ذبح ولدك صار الامر مجازا مطلقا لكن من حيث المادة اعني استعمال الذبح واراد التوطين عليه واما الهيئة الموضوعة للالزام فباقية على معناها الحقيقي اي الوجوب فان الهيئة حقيقة فيما اريد من المادة ما انما الا فيما وضع له المادة فيكون المادة في الاوامر التوطينية مجازا والهيئة حقيقة لكن هذا الاحتمال خلاف فهم العرف لان المتبادر عندهم ارادة المعنى الحقيقي للمادة حتى في التوطينيات لا ارادة التوطين من لفظ الامر وان قلنا ان المستعمل فيه اللفظ هو المعاني الحقيقية كنفس الذبح في المثال المذكور لكنه ليس معتقد المتكلم فانه يمكن كما هو احد الوجوه في دفع التناقض فان كل مراد لا يجب ان يكون معتقد المتكلم فيكون المرجح حينئذ الى وضع الامر هل هو لما اريد من المدخول مع كونه معتقد المتكلم ايضا ام لمطلق ما اريد من المدخول وان لم يكن معتقدا فعلى الاول يكون التكليف التوطيني مجازا ايضا كالقسم الاول الذي كان الامر فيه مستعملا في نفس التوطين وعلى الاخير يكون حقيقة وهو الحق فان المتبادر من الامر كون الفعل بنفسه مطلوبا ومحبوبا ومقصودا اصليا فلو قال اذبح ولدك يتبادر منه كون الذبح حسنا قلنا التبادر اطلاقي لعدم صحة سلب الامر التوطيني فلا يصح ان يقال ما امر ابراهيم عليه السلام بالذبح واذا صارت مادة الامر حقيقة في الامر التوطيني ايضا كالحقيقي لعدم صحة السلب حكما بكون الهيئة ايضا حقيقة في التوطيني للاجماع المركب بمعنى حكم الوجدان القطعي بعدم الفرق بين المادة والصيغة من تلك الجهة فظهر ان الاوامر التوطينية حقائق مادة وهيئة لا مجازات وان كان مع فقد القرينة لا ينصرف الامر الى الامر التوطيني لكونه من اندر الافراد التي لا يشملها الاطلاق في حق الظاهر وحمل عليه بعنوان العموم كاحد القسمين من حيث العدم فلا بد في حمل الامر عليه من قرينة ثم اعلم ان الخطابات العامة الشاملة لعامة المكلفين كاقيموا الصلوة ومن شهد منكم الشهر فليصمه لا يشمل فاقدي شرط الوجوب الذين يكون تكليفهم توطينيا بل هي مختصة بالواجدين للشرط اما على مجازية الامر التوطيني فواضح لان شمول تلك الخطابات حينئذ للتكليف التوطيني يستلزم لعموم المجاز او استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وكل منهما خلاف الاصل واما على الحقيقة فلما مر من انه مبني على العدم لا ينصرف اليه الاطلاق فلا بد في اثبات كون الفاقد للشرط مكلفا بطريق التوطين من دليل خارجي على التكليف لكون الفاقد غير مندرج في الخطابات العامة والدليل على هذا التكليف ان المكلف بما ظن كونه واجدا للشرط وكونه مكلفا ومخاطبا بالواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد ولزوم دفع الضرر المظنون يلزم عليه التوطين فهو مكلف بالتكليف الظاهري في متن الواقع بالعمل بالمعتقد فانه بمعتقده كان تكليفه حقيقيا وان لم يعمل كان عبدا ابقا سارحا فما توهم بعض من ان تكليف الفاقد للشرط توطيني اما مشوب ما ابتلائي ذو جهتين فهو فاسد لما عرفت من انه ليس مخاطبا بنفس الفعل في الواقع بل مكلف بالعمل بمعتقده وهو اما حقيقي واما ابتلائي سائج وليس توطينيا مشوبا لما عرفت في التنبيه من ان الشرط فيه هو شمول الخطاب في صدوره من الامر والتنبيه الى ذلك التخصيص لكن كان الغرض والداعي التوطين وقد ظهر ان التخصيص لم يصدر بالتنبيه اليه خطاب باصل الفعل اصلا وان الخطابات العامة مختصة بالواجدين وكذا الكلام في الابتلائي من جهتين فما ادعاه من تمثيلنا له بصوم الحائض فهو من باب التنظير لا التحقيقي ففي الشرع لا يوجد من الاقسام الاربعة الا الثلاثة الاول نعم في العرف كلها واقعة فتوهم كون تلك التكاليف بجملتها من باب التوطيني المشوب بذي جهتين فاسد

في بيان جواز التعليق

المقدمة الرابعة لا شبهة في جواز التعليق مع جهل الامر وعلم المامور بفقد الشرط او وجود المانع او عدم علمه شيئا منهما ولا في جوازه من العالم بالعواقب اذا كان المكلف واحدا والاحوال متعددة كان يقول ان استطعت فحج او كان المكلف متعددا كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان الخطاب الى مكلفين مطلقين شامل للواجد والفاقد كسائر المطلقات القريبة من التعليق لاختصاصه ولو كان الحال مختلفا اختلف الكلام فيه ... على جواز التعليق ايضا من العالم وجمهور الخاصة على العكس لان محل التعليق انما يجعل على معنى التعليق هذا المعنى الذي ... ليس من التكليف حتى ... المدعى ... فكان الجواز وهو الحكم واحد في التعليق والتكليف ان النزاع هنا صغروي لا كبروي اي النزاع في وجود الفائدة وعدمها فمع وجود الفائدة اتفق الكل على الجواز والمنكر انما ينكر وجود الفائدة لا الجواز وعلى فرض وجودها والحق وجود الفائدة وهي ان التعليق ربما يكون للابتلاء او لاتمام الحجة والامتحان مثلا لو علم الامر بعدم وجود ... عنده

او في جواز التكليف التوطيني على نحو الحقيقة فالحق مع المجوز لجوازه عقلا وصحته لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة تنبيه

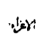


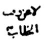
المخاطب وقال له اعطني درهما لكان ذلك لزاما له باعطاء الدرهم كان عنده درهم او لم يكن واذا لم يكن وجب عليه التحصيل فان اعطاه فهو حقيقي والا فاتبلا اثر ساذج ولا امتحان شديد اعند عدم اعطاء الدرهم واما لو قال له اعطني درهما ان كان حاضرا عندك فيكون المخاطب في التكليف يكون الامر اسهل وينكسر صولة الامر ويحصل فتور للمامور به لاجل السهولة نعم ان كان المكلف حسن الامتثال فهو مع ذلك يوطن نفسه على الامتثال فيصير توطينيا او امتثالا او يكون امتحانه تماما ويصير ذلك كاشفا عن عدم مسامحة المامور في الاطاعة او لم يطيع سواء شدد عليه الالزام او لا وعن انه لا يطيع شدد عليه الالزام او لا بل قد يكون الغرض اتمام الحجة على المامور بخلاف الصورة الاولى والحاصل انه عند الفحص والحكم على المخاطب باعطاء الدرهم وان لم يكن حاضرا مع علم الامر بوجوده عنده لا يمكن المخاطب ان يعتذر بكذا او يقول ان الدرهم ليس حاضرا عندي اذ ليس عليه الفحص حينئذ مما امكن واما اذا علم بوجوده عنده وقال ان كان عندك درهم فاعطني كان المخاطب ان يعتذر بكذا او بان الدرهم ليس حاضرا عندي ويكون له سعة من تلك الجهة ومن ذلك لو وطن نفسه للامتثال او امتثل ولم يعتذر بكذا بعدم حضور الدرهم كشف ذلك عن ان بناءه على الاطاعة والانقياد ولم احسن اطاعته واتم انقياد لكن الاشكال في ان وجود تلك الفائدة انما يصح اذا كان المخاطب معتقدا بجهل الامر بوجود الدرهم واما اذا علم ان المتكلم عالم بالواقع كما في خطابات الشارع بالنسبة الى المكلفين فغير متصور الا ان يكون المخاطب ملتفتا بعلم الشارع وهو فرض نادر فان قلت ثمرة النزاع في وجود الفائدة للتعليق وعدمه واذا فاذا ان وقع التعليق في كلام الشارع فهو كاشف قطعا عن وجود الفائدة وان لم يصح فلا ثمرة للنزاع قلنا يمكن فرض الثمرة فيما لو ورد خبر واحد على ان الامام عليه السلام قال لشخص خاص في حال التخاصم لو رايت زيدا فافعل كذا وكانت المسئلة اعني مسئلة اختلافية بين الاصحاب فالمجوز يعمل بهذا الخبر والمانع يطرح الخبر الواحد لكن هذا مجرد فرض ثم اعلم ان محل النزاع هنا انما هو في جواز التعليق في المامور به بعد صدور الامر قطعا كان يقول اكرم زيدا ان جاءك واما جواز التعليق في اصل الامر والخطاب فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهرا ومن هذا الباب التكاليف المعلقة في الكتاب والسنة والعقل



المقدمة الخامسة

لا خلاف ظاهرا في جواز التكليف التوطيني وحكي فيه عدم الخلاف والوفاق الا عن السيد عميد الدين وصاحب المعالم ونزاعهم فيه غير محرر فهل النزاع في جواز التكليف التوطيني بان يراد من لفظ الامر التوطين او نزاعهم في جوازه بمعنى ان يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ولكن لم يكن معتقدا للمتكلم بل كان الداعي هو التوطين او نزاعهم في المعنيين معا فالمجوز يجوزهما والمنكر ينكرهما او ان المجوز يجوز احد القسمين والمنكر ينكر القسم الاخر حتى يكون النزاع لفظيا وعلى التقادير فهل الكلام في الجواز العقلي او اللغوي او العرفي والحقيقي ان القسم الاخير جائز عقلا لان الاصل المأخوذ من طريقة العقلاء ولانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز فان قلت انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما انتفى امكان اصل الفعل المامور به الغير المعتقد بل هو داخل في محال الطرفين بان النسخ في التوطينيات قلنا قبح التكليف بالمحال اذا لم يكن معتقدا بل كان المقصود الاتيان بشيء اخر تم بل لا يصح التكليف التوطيني الا باخفاء المقصود فان قلت انه تكليف وخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر وهو قبيح لاستلزامه الجهل قلنا لا يحصل المقصود في التكاليف التوطينية الا باخفاء المقصود وارادة خلاف الظاهر والا لم يكن التكليف توطينيا ولا يحصل الابتلاء والامتحان وارادة خلاف الظاهر انما يضر اذا تاخر البيان عن وقت الحاجة واما هذا اي التاخير عن وقت الخطاب فلا دليل على ضرره عقلا ولا عادة بل هو واقع وصحيح لغة ايضا للوقوع وعدم الاستنكار عرفا بل هو حقيقة ايضا لا مجاز كما مر في المقدمة الثالثة لكن لو خالف المكلف ولم يمتثل ولم يوطن نفسه فهل العقاب على ترك نفس المامور به الغير المعتقد او على ترك التوطين ونحوه فان كان المخالفة قبل اطلاع المامور على ان المقصود هو التوطين فالعقاب على ترك نفس الفعل كما عليه العرف فيقولون لم ما اتيت بما امرتك فكان الامر الصوري كان على الفعل فكذا العقاب الصوري عليه واما بعد الاطلاع فالعقاب على ترك التوطين كما عليه العرف ايضا واما القسم الاول وهو ارادة التوطين من نفس لفظ الامر فالاصل فيه الجواز عقلا وان لم يكن دليل اجتهادي على الجواز العقلي هناك كما كان في القسم الاول فان الواقع في الخارج من الاوامر التوطينية هو القسم الاخير لا القسم الاول فليس لنا الشك في جوازه عقلا ما لو وقع فان قلت انه تكليف بالمحال ظاهرا او انه اغراء بالجهل قلنا الجواب ما مر انفا واما الجواز لغة وعرفا فلا دليل عليه بمعنى انه لا يجوز ان يقول اذبح ولدك ويريد التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل المراد انه لو قال اذبح ولدك في التكاليف التوطينية لم يجز له ارادة التوطين من اللفظ اذ المعهود في اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة التوطين من اللفظ مطلقا كما هو كذلك في التكاليف التوطينية فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يقيمون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز انه قبل اظهار ارادة التوطين يفهم العرف القسم الاخير اعني ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع كون الداعي هو التوطين لا هذا القسم وهو ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو اراد الامر ذلك لم يفهمه المكلف لا قبل اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر ولا بعدها الا ان يضم القرينة بالخصوص على ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو لم تقم تلك القرينة ولو اراد ذلك كان بمنزلة اخلاء اللفظ عن القرينة مع تاخير بيانه عن وقت الحاجة وهو قبيح بلا ريب







هذا اسم

فهذا القسم من افسام [illegible] قطعا وعلى فرض المخالفة فالعقاب على ترك التوطين مطلقا لا على نفس الفعل لعدم [illegible] الامر مطلقا الا اذا تصوريه ولا حقيقة

المقدمة السادسة

في تحرير محل النزاع وهو غير محرر في كلماتهم فان كان نزاعهم في بحث الامر الامر في ان التعليق من العالم بانتفاء جائز ام لا ففيه اولا لو كان كذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرة في جواز التعليق واخرى في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه بل المتفق الشرائط على الجواز في النزاع الاول وعلى عدم الجواز في بحث امر الامر فكيف حكم باتحاد النزاعين وثانيا ان عنوانه لا يناسب استدلالهم في هذا البحث على تمام الجواز بقبح التكليف بالايطاق فان التعليق بوجود الشرط ليس تكليفا بما لا يطاق وثالثا ان ذلك لا يناسب الثمرات المذكورة لهذا البحث من انتقاض التيمم ولزوم الصوم على الحائض والحج للغائب وغيرها فان قلت ان نزاعهم في جواز التعليق اعم من صورة العلم بوجدان الشرط وفقدانه وفي هذا البحث بصورة العلم بفقد الشرط قلنا اذا كان كذلك فالنزاع في جواز التعليق لا عمية مغن عن هذا النزاع فما معنى النزاع مرة ثانية مع ان يرد الوجهان الاخيران من الوجوه الثلاثة ايضا على هذا الفرض وان كان نزاعهم هنا في ان التكليف التوطيني جائز ام لا ففيه اولا انه لا معنى حينئذ لتعدد عنوان بحث مع عنوان بحث جواز التكليف التوطيني والمحال انهم ذكروا عنوانين وثانيا انهم نسبوا عدم الجواز في هذا البحث الى المخالفين مع دعواهم الوفاق على جواز التكليف التوطيني كما مر من صاحب لم والشيخ المتقدم فكيف يتحد النزاعان وثالثا ان الوجهين الاخيرين من الوجوه المتقدمة من الثلث واردان وان كان نزاعهم هنا في جواز الامر منجزا وارادة نفس الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه ففيه انه ان كان مراد المجوزين انه تكليف حقيقي فهو بديهي الفساد لان ارادة التكليف الحقيقي مع علم الامر بانتفاء شرط الوجود سفه لا يصدر من العاقل بعواقب الامور فضلا عن حكيم العلم بانتفاء شرط الوجوب فان قلت ان نزاعهم انما هو في ذلك لكن لما اتفق المخالفة على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى فنفوا في المسئلة على عدم الجواز والاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين جوزوا صدور كل فعل منه تعالى لان الحسن ما حسنه الله تعالى والقبيح ما قبحه الله تعالى وان اي فعل صدر منه تعالى لم يمكن ان يكون قبيحا بمعنى انه لا يتصور قبحه اذ لا حسن ولا قبح الا بجعله واختياره فكيف يكون ما يختاره قبيحا قلنا الاشاعرة ينكرون ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم بمعنى انه لا يدرك الصفات الكامنة اذ لا صفة فيها الا بجعل الشارع وحكمه بان هذه صفة حسنة وتلك قبيحة لان العقل ليس بمدرك واساوانه بمعزل عن درجة الاعتبار مطلقا لانهم يستدلون في علم الكلام وفي العلوم العقلية في اثبات المطالب فنقول ان حكم العقل في ادراك الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ذا مصلحة او مفسدة او موافقا للطبع او معيوبا او غير معيوب لا ينكره جل الاشاعرة ان لم نقل كلهم وكذا ادراك العقل ان هذا الشيء محال او ممكن او متصور او غير متصور اذا ظهر ذلك فنقول ان حكم العقل فيما نحن فيه بعدم امكان النزاع في التكليف الحقيقي مع فقد شرط الوجوب وحكمه بقبحه انما هو لاجل عدم امكان وقوع التكليف اللبي المصطلح فيما نحن فيه بمعنى انه لا يتصور وجوده اذ لا يصدر من الحكيم صدوره مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع وبعد علم العالم بعواقب الامور بان شرط الوجوب غير موجود وانه ما اوجبه عليه لعدم وجود شرط وجوده كما هو المفروض فكيف يتصور منه ارادة الوقوع وكون الداعي اليه هو الوقوع مع العلم بعدم الوقوع والحاصل ان التكليف الحقيقي بنفسه محال والاشاعرة ايضا لا يجوزون ذلك وان جوزوا التكليف بالمحال وان كان مراد المجوزين انه تكليف ابتلائي صادر بمعنى انه مكلف بالفعل منجزا مع علمه بانتفاء شرط الوجوب ففيه ان تجويز التكليف التنجيزي بالفعل مع فرض فقد شرط الوجوب غير متصور ولو ابتلاء اذ ذلك كاشف عن كون الشرط شرطا فاما الامر ليس تنجيزيا واما الشرط فليس بشرط الوجوب وكلاهما خلاف الفرض مع انهم عند فقد الشرط كما في الحائض اتفقوا على سقوط التكليف والحاصل انه يحتمل كون نزاعهم هنا في جواز التعليق وعدمه ويؤيده ظاهر كلام المرتضى بل صريحه في عنوان هذا البحث كما نقله صاحب المطول واختار عدم الجواز مستدلا بان التعليق والاشتراط انما يصح ممن لا سبيل له الى العلم بالكائن لا من العالم بالعواقب ويؤيده تقرير صاحب لم وغيره اياه ويرد عليهما مر من الوجوه ويحتمل كون النزاع في التوطين ويؤيده استدلال المجوز بان التكليف كما انه يكون لمصلحة ناشئة من نفس الامر وحينئذ يمكن الجمع بين اتفاقنا والخاصة على جواز الامر التوطيني الا شاذا منهم وبين اتفاقهم على عدم الجواز في هذا البحث بحمل الاول على القسم الذي هو التوطين فيكون نزاعهم مع المتقدم في القسم الاول لا انهم مخطون في هذا العنوان ولا التناقض بين الاتفاقين حكم ويرد عليهما مر من عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف المحال لان نوال النزاع كذلك ظاهر فتدبر ومن عدم الثمرات ويحتمل كون النزاع في الابتلائي الساذج لا الابتلائية لاستدلال بلزوم المحال لانه كذلك لكن يرد عليهما مر الا ان يدفع بانه لا اشكال في وجوب التكليف عند العلم بوجود الشرط ولا ينافي عدمه عند العلم بالعدم لكن الكلام في انه عند الشك في انتفاء الشرط ووجوده مع علم الامر بانتفائه في الواقع هل هو مكلف بنفس الفعل ايضا ام لا فالخاصة اتفقوا على عدم وجود التكليف والاشاعرة اتفقوا على الجواز

[illegible] للغائب [illegible]

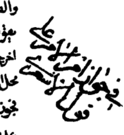
بالادلة العقلية

الحقيقي

[illegible]

[illegible] من المحال [illegible] الاصل كالاحاديث [illegible] موجودة في نفسه

او في صحة التكليف الابتلائي السائغ التنجيزي كما ان الظاهر ان محل نزاعهم بمعنى التكليف في الواقع بنفس الفعل المفقود شرط وجوبه فالحق مع المانع حذراً من التكليف بالمحال نتيج



والفريقان اتفقوا على ان المراة الشاكة في حصول الحيض في نهار رمضان مثلا اذا افطرت قبل حصول الحيض ثم حصل الحيض آثمة الا ان المعتزلة يقولون على العقاب على ترك التوطين الواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد والاشاعرة يقولون العقاب على ترك نفس الفعل فان قلت انك اخرجت صورة العلم بعدم الشرط عن النزاع مع ان من الاشاعرة من جوز في محل النزاع امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط فكيف اخرجته من محل النزاع قلنا ان من يقول به انما يقول بذلك اذا حصل العلم للمكلف سابقا على انتفاء الشرط بان تعلم المراة من الصبح انها تحيض في العصر فيجوز هذا القائل امرها بالصوم واما اذا كان العلم بالانتفاء مقارنا للانتفاء فالكل متفقون على عدم التكليف وعدم العقاب على عدم الامتثال ويرشد اليه استدلالهم على الجواز هنا بان المصلحة قد يكون في المامور به وقد يكون في نفس الامر فان هذا يشعر بان الامر عند المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين مطلقا لكون التوطين داعيا على الامر ويحتمل كون النزاع هنا صغرويا اي ناشئا عن نزاع الصغرى وهو نزاعهم في ان الارادة هل هي شرط للوجوب لاضطرار العبد فيها ام للوجوب لكونها اختيارية فلما ان الاشاعرة حكموا بالاضطرار في الارادة لا عندهم شرط الوجوب والخاصة حكموا بالاختيار فهو عندهم شرط الوجود واتفق الفريقان على وجود التكليف في المكلفات من العقاب في الاحكام وكونه معاقبا على تركها فعلى مذهب الاشعري يكون التكليف بتلك الاحكام عند عدم ارادة المكلف امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون معاقبا ايضا وعلى مذهب الخاصة لا يكون كذلك فاذن اتفق الاشاعرة على الجواز في مسئلتنا هذه والخاصة على عدم الجواز مع اتفاقهما على وجود التكليف والعقاب لكن النزاع صغروي ويؤيده استدلالهم هنا بانه لو لم يجز لم يعص احد الى اخر الدليل وبعض عدم مناسبة ثمرات المذكورة لذلك ويحتمل ان يكون النزاع في جواز الامر بالامر الحقيقي اللغوي اعم من كون التكليف توطينيا بان يكون الداعي هو التوطين ومن كونه ابتلائيا سادجا ومن كون النزاع صغرويا كما اشعر بالتوطيني بعض او كلهم بالصغروي بعض منهما او بالابتلائي بعضهما او بعضه اتفاقهم ظاهرا على جواز التوطيني الا ان يوجه بما مر واحسن الاحتمالات ايديها الاول الاول والاخير اما الاخير فواضح اما الاول فلعدم ورود شيء عليه لا استدلال بلزوم التكليف بالانطباق اذ يمكن دفع محذوره بتعدد العنوان بان هذا فرد من افراد مطلق التعلق ولخصوصيته عنوانا المعنوان الخ وجعله بعض من مقدمات ما نحن فيه واما عدم ترتب الثمرات ولاجل فساده في نفسها بل هو لا يرجع على شيء من الاحتمالات واما اختيار القولين المختلفين من شخص واحد فيمكن دفع ما دفعنا به محذور تعدد العنوان لكن نحن نتكلم في كل الاحتمالات والعجب من الاشاعرة حيث اتفقوا على ان العباد مكلفون بالخطابات الشرعية وعلى ان العبد مجبور في الارادة وعلى ان الارادة من شرائط الوجوب ومع ذلك كلهم وجلهم على ان امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط باطل ولازم ذلك ان لا يكون العاصون الغير المريدين للامتثال عاصين ومكلفين لانتفاء الشرط الوجوبي مع علمهم بذلك كالامر والحاصل انه بعد اتفاقهم كلا او جلا على عدم وجود التكليف عند علمهما بفقد الشرط واتفاقهم على ان الارادة من شرائط الوجوب يلزمهم القول بانتفاء التكاليف عند عدم الارادة مع انهم يوجبون التكليف الا ان يقال ان قولهم بعدم التكليف عند علمهما بالفقدان انما هو فيما عدا الارادة من شرائط الوجوب فلا تناقض في كلامهم



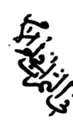
المقدمة السابعة في ثمرة النزاع منها ما لو وجد المتيمم الماء ولم يمض منه مقدار يتمكن من الوضوء فيه ثم فقد الماء مقتضيا التيمم ولزوم اعادته متفرع على المسئلة فان قلنا بان امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط جائز فسد التيمم اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الامر بالوضوء لزم تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة فالامر بالوضوء ملازم لفساد التيمم فيلزم الاعادة وان قلنا بعدم جوازه لم يتعلق الامر بالوضوء فيبقى التيمم بحاله اذ لم يحصل له رافع مضافا الى استصحاب بقاء التيمم فيكون القول بالصحة مستندا الى الدليلين وفيه ان القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يجامع القول ببقاء التيمم اما اولا فلان المستلزم لبطلان التيمم وجود الامر بالوضوء لا جواز الامر به ولا نم ان كل جائز واقع الا ان يقال العبد يتعلق جواز الامر يشمله اطلاق الامر بالوضوء او عمومه لوجود المقتضي وانتفاء المانع بالفرض واما ثانيا فلان تحصيل الحاصل انما يلزم اذا كان التيمم رافعا للحدث كالوضوء لا مبيحا للصلوة والحال انه مبيح لا رافع فنقول لا تلازم وجود الامر بالوضوء ان نقض التيمم اذ لعل الغرض من الامر بالوضوء رفع الحدث لا باحة الصلوة فلا يلزم تحصيل الحاصل واما ثالثا فنقول بعد تسليم كون كل منهما رافعا ام مبيحا انه لا يلزم تحصيل الحاصل ايضا لو بقي التيمم بعد وجود الامر بالوضوء لان ذلك انما يلزم حيث وجد المامور به بالامر بالوضوء حين وجود اثر التيمم لكن نحن نقول انه يحتمل ان يكون بمجرد الوضوء رافعا الاثر التيمم بمعنى ان الشارع جعل الوضوء مقدما على التيمم وحكم بمجرد وجود الوضوء في الخارج بنفي اثر التيمم لا بالشروع فيه فيكون كل منهما مثلا مبيحا او يكون وجود الوضوء مثلا ناقضا للتيمم فزمان وجود المامور به الوضوء انما هو بعد تمام الوضوء وان كان زمان الامر مقدما والحاصل انه قارن بطلان التيمم وجود الوضوء فيكون مامورا بالوضوء ومتيمما معا مع الامر اذ نقضه مشروط بوجوده ولم يفرض عدم الوجود وكون نفس تمكن المتطهر من الوضوء ناقضا للتيمم ثم خرج صحته مضي زمان يتمكن من الوضوء ثم زال التمكن ناقضا واما فيما نحن فيه فلعل الناقض الوضوء لا مطلق التمكن فظهر انه لا ملازمة

الوجوده



بالامر

آوفي الصغرى اي ان العبد مجبور في الارادة حتى يكون الامر بالفعل عند عدمها من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب [illegible]



بين القول بالجواز وفساد التيمم من جهة الا ان الدليل الخارجي على فساد التيمم هنا ولو قام الدليل الخارجي لكان الحكم بالفساد [illegible]
على هذه المسألة فتخرج عن الثمرة وكذلك القول بعدم الجواز ليس ملازما مع القول بصحة التيمم بل يجامع القول بفساده لان المراد اما اثبات
استلزام ذلك القول للصحة ذاتا من حيث هو مع قطع النظر عن الادلة الخارجية فهو ممنوع اذ لا ملازمة بينهما لاحتمال وجود مانع اخر من
الصحة كان يكون نفس وجود الماء وجوده مانعا للتيمم كما دل عليه الاخبار ونطق كلمات جل الاخيار وان تمسك باصالة عدم المانع
او استصحاب الصحة فقد خرجت عن الغرض وهو اثبات الاستلزام بينهما من حيث هو واما اثبات القول بالجواز يستلزم الفساد والقول بعدم
الجواز لا يستلزمه حتى يكون ذلك ثمرة واذا لم يستلزم القول بعدم الجواز الفساد امكن اثبات الصحة بانضمام اصل ونحوه فغير [illegible]
ان القول بالجواز اعم من الصحة والفساد وصح اجراء استصحاب الصحة على كل من القولين وكذا اصالة عدم المانع وبطلت الثمرة والحاصل
انه ان كان صحة التيمم على القول بعدم الجواز مستفادا من الدليل الخارجي فهو ليس ثمرة النزاع وان كان للتفريع على هذه المسألة فقد عرفت
عدم الملازمة من الطرفين هذا هو الكلام في الثمرة واما استصحاب الصحة الذي جعله دليلا اخر ففيه ان كون الاستصحاب دليلا اخر على الصحة
انما هو حيث لا يحتاج البحث الى اتمام الدليل الاول بان يقال ان القول بعدم الجواز يستلزم الصحة واما اذا قيل ان القول بعدم الجواز ثمرته
عدم استلزام الفساد فيحتاج في اثبات الصحة بالاستصحاب فيكون هو المثبت لا دليلا على الصحة واما فساد الاستصحاب حيث جعل دليلا
مستقلا فمن وجوه الاول ان هذا الاستصحاب غير جار للقطع بانتفاء المستصحب وهو صحة الدخول في الصلوة مع هذا التيمم اذ بعد [illegible]
للماء وظن التمكن عن الوضوء حرم عليه الدخول في الصلوة بهذا التيمم فلا يمكن اجراء استصحاب الصحة التي هي بمعنى جواز الدخول
في الصلوة الثاني انه على فرض تسليم الجريان نظرا الى وجوب المنع عن الدخول في الصلوة من جهة رؤية الماء وظن التمكن لا ينافي اباحة الدخول
من جهة نفس التيمم كما لو كان الشخص متطهرا وثوبه نجسا فليس له الدخول في الصلوة لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث
الطهارة من الحدث وما نحن فيه من هذا الباب فاذا زال المانع من جهة ظن التمكن من الماء جاز الدخول من حيث التيمم كما لو زال نجاسة الثوب
في المثال المفروض نقول ان الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقا اذ يحتمل كون المنع من جهة انتقاض التيمم بوجود الماء [illegible]
المنع الان المنع يكون واقعيا كما انه ظاهري هنا واذا احتمل كون المنع واقعيا صح استصحاب المنع المعلوم وجوده مرددا بين الامرين وهذا
الاستصحاب اقوى لانه متأخر عن التيمم وارد عليه الثالث انا سلمنا عدم تقدم استصحاب المنع غاية ما في الباب تعارضهما وتساقطهما فيبقى الصحة
خالية عن الدليل ويصير اصالة الاشتغال المقتضية لاعادة التيمم سليمة عن المعارض لا ان يدعى ان استصحاب الصحة حاكم واستصحاب المنع [illegible]
لا انه استصحاب عرضي اذ المنع عرضي فان المنع عن دخول الواقعي في الاصل كان مشكوكا كالنجاسة الذاتية للحيوان المشكوك نجاسته بعد [illegible]
ولان الشك بالنسبة الى المنع الواقعي جارية الاستصحاب ليس بحجة ولان استصحاب الصحة لكونه مزيلا للشبهة الى استصحاب المنع مقدم عليه وبعد
فرض تعارضهما الان فيمنع مانع من كون استصحاب الصحة مزيلا ويدعى ان كلا منهما مزيل للاخر لكن بناء العرف على تقديم استصحاب الصحة ومن
جملة الثمرات وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان
بالواجب كالمجنون او حاضت المرأة فان قلنا بالجواز وجب القضاء وان قلنا بعدمه لم يجب وفيه ان القول بالجواز لا يلازم وجوب القضاء
اما اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء فلان الامر الادائي في الوقت اما لم يتعلق على هذا الشخص فلا اداء حتى يتبعها القضاء واما تعلق به تعليقا
اي معلقا على وجود شرط الوجوب كان يقول يجب عليك الصلوة ان لم تصر مجنونا فهذا ايضا معناه ان التكليف لم يتعلق بالاداء [illegible]
القضاء واما تعلق منجزا فالامر به اما للابتلاء [illegible] واما للتوطين اما على الاخير فعدم وجوب القضاء واضح اذ المكلف قد اتى بالتوطين و
اما الابتلائي فان كان قد اتى به [illegible] فلا معنى لوجوب القضاء وان لم يات به حتى خرج الوقت فلا يتصور قضاء التوطين اذ الامر التوطيني
وهو الامتحاني انما يتصور اذا جهل المامور ان غرضه التوطين وعلم ارادته نفس الفعل وبعد خروج الوقت علم المكلف ان المقصود كان
هو التوطين لا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف القضاء واما على الاول فعدم وجوب القضاء واضح ايضا لان من جملة مدارك القضاء
بتبعية القضاء للاداء الاستصحاب وهو لا يتصور فيما نحن فيه اذ الامر على فرض وجوده انقطع بعد حضور وقته لان الشرط [illegible] بالانتفاء [illegible]
يستصحب ومن مداركهم ان الامر بالاداء يشمل مطلوبين فاذا فات احد المطلوبين وهو الفرد الخاص بقي الاخر وهو الطبيعة فيجب القضاء
الاداء وجوب القضاء من جهة هذا المدرك لا يتفاوت فيها الحال بين القول بالجواز هنا وعدمه واما اذا قلنا بان القضاء بفرض جديد
فلان النسبة بين وجوب القضاء عموم من وجه يجتمعان في ترك الصلوة الظهر مع امكانها [illegible] ويفترقان في صلوة العيد اذ فات فيهما
الاداء لا القضاء وفي وجوب القضاء على من نام من اول الوقت الى اخره فيجب القضاء لا الاداء فلا وجود الامر يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم
عدمه فوجود الاداء فيما نحن فيه لا يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه ومن هنا ظهر عدم ملازمة القول بالجواز مع القول بوجوب القضاء

او هو مما نحن فيه حتى يكون من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجود فالحق مع القائل بالاختيار فهو خارج عن المتنازع فتأمل

وعدم ملازمة القول بعدم الجواز لعدم وجوب القضاء فلا يلزم شيء من القولين فيما نحن فيه شيء من وجوب القضاء وعدمه فان قلت اذا كان ثبوت التبعية للقضاء الاستقراء يلزم هنا على القول بالجواز وجوب القضاء قلنا ان الاستقراء الحاصل على تبعية القضاء في الموقتات بعد عدم اداء الاداء مركب من صورة وجود الامر والاداء ومن عدمه كالنوم المستوعب مع عدم وجوب الاداء عليه اذا كان كذلك لم يثمر فيما نحن فيه لا يتوجه على القولين اي الجواز وعدمه الحكم بوجوب القضاء اذ الاستقراء حكم مطلقا على وجوب القضاء وجب الاداء ام لا كالنائم فان قلت ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر والاداء لا غير قلنا اذا كان كذلك قلنا ان نقول ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر حال كون الشخص واجدا للشرائط لا غير فلا ينفع الاستقراء في محل نزاعنا لو كان متمسك القائل بالتبعية عدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام او الاخبار الثلاثة او ان الوقت كالاجل للدين لم يترتب الثمرة المذكورة فيما نحن فيه الا ان الاولين من الثلاثة لم يتمسك بها احد من العلماء في مسئلة تبعية القضاء للاداء فالقول بالتبعية من تلك الجهة مع ان الفحول ذكروا الثمرة مطلقة كما ذكرها اولا ولم يفرقوا بين ادلة التبعية فالاتم كلامهم واطلاقهم ومن جملة الثمرات لزوم الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم انكشف فقد شرط للوجوب في الواقع على القول بالجواز وعدم لزومها على القول الاخر وفيه ان لزوم الكفارة لاجل كون الافطار محرما وحرمته حاصلة على القولين لان من لا يجوز ايضا يقول بوجوب الامساك بالتكليف الظاهري فاللازم الكفارة على القولين واما الاجل النصوص الدالة على وجوب الكفارة على المفطر في نهار رمضان فلا ريب ان تلك الادلة وان كان ظواهرها لزوم الكفارة على من افطر الصوم المامور به الواقعي لا يشمل التكليف الظاهري الذي يقول به مانع الجواز هنا الا ان الحق انه كان ظاهرها ذلك كذا ظاهرها وجود شرائط الوجوب لا مطلق الامر الواقعي ان لم يوجد شرائط الوجوب فلا كفارة حينئذ على القولين ولو فرض خبر دل على وجوب الكفارة على من ترك الصيام الواقعي وان فقد شرط الوجوب لترتب الثمرة لكنه مجرد فرض ومن جملة الثمرات لزوم الحج على من منعه مانع عنه في العام الاول على القول بالجواز وعدمه على القول بعدمه وما يظهر فساده ما اسلفناه فتظهر الثمرة في النذر واخويه والظهار واما فيما عدا ذلك فيمكن ان يقال بوجود ثمرة للاشاعرة وهي امتناع لزوم وجود التكليف على العاصين عنهم فانهم بعد ما قالوا ان الارادة من شرط الوجوب امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه لزمهم القول بعدم التكليف على العاصين مع انهم اتفقوا على انهم مكلفون ولما انهم قالوا بالجواز اندفع عنهم الايراد وفيه ان هذا ليس ثمرة بحثنا هذا بل هو ثمرة جواز التكليف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعرة مع ان كلامنا انما هو في صورة جهل المامور بفقد الشرط واما مع علمه كالامر فهم ايضا واكثرهم قالوا بعدم الجواز هنا والامر بالنسبة الى فقد الارادة من الاخير فلا يمكن لهم بجميعهم تجويز الامر مع العلم بانتفاء الارادة مع القول باضطرار العباد فيها حتى يندفع عنهم الايراد كما اشرنا وان خصصت قولهم بعدم جواز امر الامر عند علمها بالفقد لان بغير الارادة كامر فنقول لا يكون ذلك ثمرة للبحث اذ الكلام في صورة جهل المامور فهذا يخرج عن محل النزاع وعن ثمرة محل النزاع ويمكن ان يقال بوجود الثمرة بين القولين فيما لو دخل الوقت للفقد ففي الاشاعرة يقولون ان المكلف يقطع بوجود التكليف لان شرط الوجوب اما موجود واما غير موجود وعلى التقديرين هو مكلف فيجب عليه الاقدام واما الخاصة فلما لم يجوزوا ذلك فلم يعلم المكلف بتعلق التكليف بمجرد دخول الوقت لاحتمال فقد شرط الوجوب في الواقع فلا يجب عليه الاقدام على الواجب لعدم العلم بالوجوب وفيه ان الخاصة ايضا بعد ظن التمكن يوجبون الاقدام كالاشاعرة ويمكن ان يقال بوجود الثمرة فيما اذا دخل الوقت وقطع المكلف بان شرط الوجوب يبقى بعد مضى مقدار من الزمان يتمكن فيه من اداء الواجب ظن ايضا بانتفائه قبل ذلك فبسبب القطع بانتفاء شرط الوجوب بعد انقضاء ذلك المقدار من الزمان يصير وقت الواجب على فرض الوجوب مضيقا ولكن عند حصول الظن بانتفائه قبل التمكن ايضا فان قام دليل على ان هذا الظن كالعلم لم يجب الاقدام على القولين في هذا البحث وان قام دليل على احد الطرفين فان قلنا بالجواز لزم الاقدام على العمل لان الشرط في الواقع اما موجود واما مفقود وعلى التقديرين يجوز الامر والفرض فالتكليف معلوم وان قلنا بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط صار تعلق التكليف مشكوكا للشك في وجود الشرط فلا نعلم وجود التكليف الواقعي لاحتمال عدم الظن بفقد الشرط فلا نعلم به فاصل البراءة عند الشك يحكم بعدم التكليف فلا يجب الاقدام لكن هذا مجرد فرض اذ الدليل الخارج على احد الطرفين موجود كما يجيء ان شاء الله تعالى فان قلت يمكن الثمرة فيما اذا قلنا ان محل النزاع الابتلاء السابق بان يقال انه حينئذ يكون كل من الطرفين متفقين على وجود التكليف على الشخص في شهر رمضان مثلا ظاهرا على التكليف جاهلا بفقد الشرط فلو افطر في الصبح ثم جن في وقت العصر كان معاقبا عند الفريقين لكن عند الاشاعرة بمخالفة الصوم الواقعي وعند الخاصة بترك التوطين والعمل بالمعتقد فلا ريب في العقاب على ترك اصل الفعل المامور به واما ويكون هذا ثمرة بين القولين قلنا لا فرق في العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك نفس الفعل وان العقاب على ترك المعتقد يختلف باختلاف مراتب المعتقد وليس لمخالفة العمل بالمعتقد مقدار معين من العقاب الا ان يقال ان ترك التوطين على الفعل الذي لو تكلم به





لكن لو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى لعدم جواز التعليق من العالم بعدمه مع ظن ان التوطين الحقيقي جائز وما عداه غير جائز تأمل

ترك كبيرة ليس بمعلوم انه كبيرة مثلا بعد القول بوجود الثمرة بعد القول بعدم كون ترك التوطين كبيرة في الفسق والعدالة **المقدمة الثامنة**
الاصل في مسئلتنا مع الاشاعرة والمراد بها القاعدة المأخوذة من بناء العقلاء لا الذين يثبتون ظاهر الامكان على الشئ المشكوك امكانه وامتناعه
مع ان المفهوم المتصور عقلا اما واجب او اما ممكن بالامكان الخاص او اما ممتنع فالممكن منه قسيما للواجب الممكن والمراد بالجواز هنا ما نحن فيه مقابل
الامتناع والظن ظهور المشكوك في الاعم الاغلب الغالب في المفاهيم المتصورة الامكان بهذا المعنى الاعم المقابل للامتناع فيلحق ما نحن فيه بالغالب
ويبنى على الاجراء كون مستند كل القائلين بهذا الاصل هو هذا الاستقراء او الغلبة بعيد فان هذا الاصل ما عمل به الكل والظاهر ان ذلك لبناء
لبناء العقلاء اذا تمهد تلك المقدمات فنقول ان النزاع ان كان في صحة الامر الحقيقي المصطلح من الامر العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع
المانعين للزوم التكليف بما لا يطاق المنفي عقلا وشرعا كما مر وسنتوء للزوم السفه عن الحكيم في ارادة الوقوع مع العلم بعدم الفعل او عدم وجود
شرط الوجوب بل لا يتصور كما مر وان كان في جواز التكليف التوطيني بان يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وكان الداعي هو التوطين فالحق
مع المجوزين كما مر من جواز عقلا وصحته لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة ولزوم التكليف بالمحال ثم بطلانه بعد تسليم اللزوم اذ منع التكليف
بالمحال حتى المتوقع في المقصود ثم والقول بلزوم الخطاب بالمعدوم وارادة محال امر مد فوع بان يح ارادة كل خلاف خلاف ظاهر ثم مع ان القرينة
موجودة عند الحاجة وتاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز وشايع وان كان في التوطيني بمعنى ارادة التوطين من جهة اللفظ
منه المجاز الذي عقلا وعدم الجواز لغة كما مر مفصلا واما اللزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان في التكليف الابتلائي بمعنى التكليف
الواقع بنفس الفعل المقصود شرطه كامر الحايض بعد العصر الجاهلة به في صبح رمضان بالصوم الواقعي التمام الصحيح فالحق فيه عدم الجواز
لانه تكليف بما لا يطاق بل هي مأمورة بالتوطين ومعاقبة على ترك التوطين لا على ترك الصوم الواقعي وان كان النزاع في شرطه كان
كونه شرطا للوجوب محل الخلاف كالارادة فقال الاشاعرة باضطرارية العبد فيها فيكون شرطا للوجوب مع ذلك جوزوا امر الامر مع العلم
بانتفاء الشرط وقالت الخاصة انها اختيارية فهي من شرائط الوجود ومع ذلك التكليف عند عدم الارادة مسلم كما هو المتفق عليه بين الفريقين
لكن الصغرى اي كونها شرطا للوجوب او اضطراريتها للعبد ممنوعة ولو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى وان كان النزاع في اثبات الجواز في اثبات
الايجاب الجزئي بمعنى ان المانع يمنع جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط بجميع الانحاء المذكورة الى هنا والمثبت يريد اثبات الجواز في الجملة
فالحق فيه التردد بين الاحتمالات السابقة وقبول ما صححناه وهو التوطين الحقيقي وطرح ما عداه هذا كله اذا كان النزاع في التكليف التنجيزي
واما اذا كان نزاعهم في التعليقي الذي هو احد الاحتمالات فان كان مراد المجوز الامر التعليقي الحقيقي بان يريد الامر مع علمه بانتفاء الشرط
الوجوب لو فرض وكان غرضه من الامر ذلك فالحق عدم الجواز لما مر وان كان مراده التعليق التوطيني المجازي فالحق عدم الجواز لغة كما مر وان
كان مراده الابتلائي السانح بان قال الامر لغافل التمكن من صوم رمضان العالم بالفقدان مع جهل المأمور ايها المكلف صم اليوم ان كنت
قادرا وكان غرضه من الامر العقاب اذا ترك الصوم الملحق بالواقعي فالحق فيه ان يقال ان الامر مع الحالة المذكورة اما يريد مع ذلك من الا
العقاب على المكلف ان ترك الصوم اختيارا بان كان الداعي له على الامر العلة الغائية من امره وان يبني على القول الاختياري كان
في نظره اذا امر مع العلم بانتفاء الشرط الوجوب وانتفاء التمكن فهو سفه لان قصد ذلك بعد علمه بعدم التمكن وفقد الشرط الوجوب بمعناه
يعلم ان تركه ليس اختياريا واما يريد العقاب على الترك وان لم يتمكن من الفعل فهو واضح الفساد لان العقاب حينئذ يجز اذ المكلف ما ترك
اختيارا ام اضطرارا موجود ايضا ولا يختلف العقاب عن الامر التعليقي وكون العقاب تنجيزيا لا يكون الامر تنجيزيا العقاب مع عدم التمكن
تكليف بما لا يطاق فيكون فاسد العين ما مر في الابتلائي السانح التنجيزي وان كان مراد المجوز ان التكليف التعليقي مع العلم بانتفاء الشرط
الذي كونه شرطا للوجوب محل الخلاف جائز فيه فالكلام ما مر في التنجيزي وان كان المراد اثبات الجواز في الجملة في مقابل السلب الكلي فالتحقيق
ما مر في التنجيزي من هذا القسم **ثم اعلم** انه يرد فيه في محل النزاع ذكر النزاع بين المذكورات انما هو لاجل الاخذ بالمتيقن والا فالظاهر من كلامهم
ان النزاع في الابتلائي السانح التنجيزي كما يشهد به الاستدلال بتكليف ما لا يطاق وكيفية النزاع انه عند علم المأمور بوجود الشرط او علمه
بعدم الوجود لا اشكال في صورة جهل المأمور مع علم الامر بفقد الشرط فانه عوان ان ما كما يمكن الامر بالواجب حين وجود الشرط مع جهل
المكلف بالفقدان فيكون ذلك الواجب امتثاليا من دون اشتراطه بالشرط الوجوبي الذي كان شرطا في صورة الوجدان ام لا يجوز
لا بمعنى ان الاشاعرة يقولون انه مأمور به عند فقد الشرط بنفس الفعل مع فرض كون ذلك الشرط شرطا حتى في صورة الجهل مع فرض الفقدان
في الواقع كيف يتصور القول بوجود التكليف مع انتفاء الشرط اذ لو وجد التكليف لزم خروج شرط الوجوب عن الشرطية ولزم خلاف
المفروض فكيف يقول الاشاعرة ان ذلك الشئ مع كونه شرطا للوجوب يكون المأمور به عند فقده انه ايضا مأمور به فان عاقلا فضلا عن
ان يبين لا يتفوه به فضلا عن فضلاء الاشاعرة بل هم يقولون بجواز التكليف عند فقد الشرط امر مطلق مجرد شرطيته للامر لكون

فنقول ان ذلك لا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق فيما اذا انتفى شرط الوجوب كالقدرة وهم لما جوزوا التكليف بما لا يطاق جوزوا ذلك ايضا فصار
حاصل الكلام الى هنا انه لو كان التكليف توطينيا حقيقيا فالحق الجواز تنجيزيا كان او تعليقيا وفيما عداه الحق عدم الجواز تعليقيا كان او تنجيزيا

احتجوا بانه لو لم يجز لم يقع والوقوع اخص من الجواز كما في ابرهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده اسمعيل عليه السلام مع انه امر به ولم يحصل
عنه لا للمعصية بل بفقد الشرط في الواقع اما كونه مامورا فلظواهر الايات في القرآن واما انه لم يتركه اختيارا فلانه كان معصوما ولو كان
تركها اختيارا من غير فقد الشرط لكان عاصيا فظهر ان الترك كان مسببا من فقد الشرط ولان ذلك ينافي ظاهر هذا القول بالترك ولما نص
الترك فلظواهر الاخبار **والجواب** عن ان المحتمل في قضية ابرهيم عليه السلام وجوه الاول كونه مامورا بنفس المقدمات بان اوحى الله
تعالى اليه انه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح ولدك ولا ينافيه الفدية لانه لما ظنه عليه السلام من انه سيؤمر بنفس الذبح ايضا والفداء من
المقدمات المتروكة الغير المامور بها ولا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى ولا الاشتقاق ط الفرع يجري ان العلقة بالامر بالذبح بعد كلام
بعد ما امر فكان يفزع لظنه ذلك ويؤيد هذا الاحتمال قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافيه قوله تعالى حكاية عنه يا بني اني ارى في المنام
اني اذبحك لان الرؤيا لم تفد الا ان الاشتغال بمقدمات الذبح يصدق عليه انه يذبح فيقال انه يذبح الغنم حين امرار السكين بحلقه فللاطلاق
من كونه مجازا شايعا من باب مجاز المشارفة الثاني يحتمل ان يكون المامور نفس الذبح وقد اتى ابرهيم عليه السلام به لكنه كلما قطع التحم واتصل كما في
بعض الاخبار ويؤيده قوله تعالى قد صدقت اي لا ينافيه الثالث ان يكون مامورا بالذبح بان خوطب عليه افعل ذبح ولدك وكان الداعي
هو التوطين وكان لفظ الامر حقيقة ويكون الامر توطينيا بخلاف الاولين الرابع ان يكون كالثالث لكن اريد من اللفظ فيكون لفظ الامر
مجازا والتكليف بالمال حقيقيا والفرق بين هذا والاول ان في الاول كان المامور اولا المقدمات عالما به المخاطب حين الخطاب فيخرج
عن الابتلاء والتوطين بتسميته بخلاف هذا فانه قسم من التوطين الخامس ان يكون التكليف بنفس الذبح لكن التكليف الابتلائي الساذج مع
وجود المانع من الاتيان بذلك المكلف به اما لعدم القدرة لان السكين لم تقطع بعد الامر بالامرار كما دل عليه بعض الاخبار او من جهة
ظهور ان المنع عنه بقوله تعالى عند ارادة الذبح ويسمى الاخير من قسمي المانع نسخا دون الاول فان عدم القدرة على فعل المامور به لا
يجعله نسخا وهذا الخامس من الاحتمالات يكون الامر فيه بالذبح من الآمر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون مؤيدا لمراد المستدل
فان قلت كيف يمكن هذا التكليف بالابتلائي الساذج مع انه لم يات بالمامور به وليس معاقبا ايضا بل هذا التكليف ابتلائي
توطيني مشوب قلنا انه لم يمنعه هذا التكليف ابتلائيا ساذجا انما هو لاجل علم الامر بعدم الامتثال لكن الاشاعرة بعد قولهم بجواز امر
الامر مع العلم بانتفاء الشرط وحصول ترك المامور به من المكلف لا يقولون بوجوب العقاب على ترك الفعل دائما بل ان اتى بالمقدمات
كابرهيم عليه السلام والممسك في نهار رمضان فهو يثاب بثواب نفس الفعل المامور به وان ترك عوقب بعقاب ترك نفس الفعل المامور به
لا العمل بالمقدمات كما نقول به فعدم وجود العقاب في حكاية ابرهيم عليه السلام لا ينافي كونها ابتلائيا ساذجا فانه لم يؤخذ في مفهومه ترك
كما في الواجب الموسع فكر جيدا فان ذلك يستلزم عدم وجود احد الاقسام الاربعة من التكاليف وهو الابتلائي التوطيني المشوب
الا ان يقال ان في الابتلائي التوطيني المشوب حصل المراد الفعل المامور به ظاهرا مع الاتيان بالمقدمات لكن ليس نفس الفعل
مامورا به في الواقع بخلاف هنا فافترقا السادس ان لا يكون في قضية ابرهيم عليه السلام امر وتكليف بوجه من الوجوه الخمسة المتقدمة
بل كان مجرد الرؤيا بشهادة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك ولم يقل اني مامور بذلك ويؤيده ان اسمعيل عليه السلام قال يا ابت افعل
ما تؤمر ولم يقل افعل ما اريت وهو عليه السلام لما ظن الامر بعد ظهور هذا المطلب له اعني كونه مامورا بالذبح من الخارج لامر ان
كان يخبر عنه واما اتيانه بالمقدمات مع عدم وجود الامر فلاجل التهيؤ لمجيء الامر والامتثال ثم لما تهيأ انكشف خلافه السابع انه
يحتمل وجود الامر بالمقدمات وهو القسم الاول منه حصول الفداء بالنسبة الى نفس الذبح الثامن يحتمل وجود الامر بنفس الذبح وحصوله
في الخارج مع حصول الفداء بالنسبة الى زهاق الروح وهكذا فرض وجود الامر ووجود البداء الى آخر الاحتمالات المذكورة اولا



فتلك احد عشر احتمالا الا ما ظهر لك **فاعلم** ان اول ما يرد على الاية الشريفة انا لا نم وجود الامر في هذا المقام فلعله رؤيا صرف كما
علم من قول اسمعيل عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر لا ينافيه لانه لم يقل افعل ما اريت بل ظن ان اباه سيؤمر بذبحه فلم يؤمر بعد سلمنا وجود
الامر لكنه لعله تعلق الامر بنفس المقدمات ظاهرا وواقعا كما هو اول الاحتمالات كما يشهد به قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد ملاحظة
بعض النصوص الدالة على عدم وقوع الذبح اصلا ومعه لا يصح قوله قد صدقت الرؤيا حقيقة الا اذا كان المامور به نفس المقدمات
فان قلت هذا الامر معارض بقوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك حيث لم يقل بمقدمات الذبح قلنا متعارضان وتساقطا وسقط الاستدلال
سلمنا وجود الامر متعلقا بنفس الذبح لكن نمنع عدم الوقوع بل هو وقع لكن كلما قطع التحم كما في بعض النصوص ولا ينافيه قوله تعالى قد صدقت

التوطين ...

ابتلاء المكلف بالمامور به ...

الرؤيا

الرؤيا بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع لمعارضتها مع اخبار الوقوع سلمنا وقوع الامر وتعلقه بنفس الذبح لعدم وقوع الذبح
لكن نقول المقصود بالذات من الامر بالذبح هو التوطين ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ مقصودا الا ان كان هذا خلاف الظاهر من الامر لكن وجود
الصارف عن هذا التكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط مبنيا على ذلك الحمل اذ الامر بالذبح في الواقع مع العلم بعدم القدرة عليه
كما هو احد الاحتمالات في الابتلاء السابق في الاحتمال الخامس تكليف بما لا يطاق ولو كان المكلف معتقدا ولكن [illegible] المنع من الامر بذلك
ان لم يكن تكليفا بما لا يطاق هو الا ان الامر بالشيء مع النهي عنه فيتحد بعد تغير الاحكام للصفات لما لا يبعد من الامر بالذبح في الوقت
الخاص والنهي عنه [illegible] اجتماعهما موجب لان كان السفه واجتماع النقيضين مضافا الى ان نفس المامور به هنا [illegible] من شرط الابتلاء في السابع حسن
المامور به [illegible] ويمكن ابطال الجواب الاول بانه لا ريب في كون الذبح على فرض الوقوع اختياريا لابراهيم عليه السلام كما هو ظاهر قوله تعالى يا ابت
افعل ما تؤمر حيث ان الامر هو [illegible] بمعنى الحال والاستقبال لا يتعلق الا بالمختار ومع انه لو كان مجبورا في الذبح لم يكن افضل ولا يليق
الاشتهار لاجل ذلك الفضل واذا ثبت ان الذبح كان اختياريا ولم يكن من فعل الله تعالى وان يكون مجبورا فيه ثبت انه ليس بداء اذ البداء هو
ظهور ما خفي في افعال الله تعالى التي هي اضطرارية [illegible] فلا يمكن البداء بالنسبة الى الذبح فان قلت البداء انما يصح هو بالنسبة
الى صدور الامر بان خلق عليه السلام [illegible] يؤمر بالذبح كما يشهد به قوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر من حيث عبر بصيغة المضارع المفيد للاستقبال
ثم لم يؤمر فصار بداء قلنا اولا انا لا نم [illegible] صدور الامر منه تعالى [illegible] الاخبار واما قوله تعالى يا ابت
افعل ما تؤمر فلا ينافي صدور الامر [illegible] اللفظ من حيث هو وان كان للاستقبال لكن الظاهر منه في مثل المقام هو الحال بمعنى انه لا
ينافي هذا الكلام صدور الامر منه تعالى [illegible] للعبد في العرف حيث قال السيد امرني [illegible] بكذا ايها العبد افعل كلما امرك به
ذلك يشمل الامر الذي عرضه العبد للسيد حيث قال امرني بكذا [illegible] وثانيا انا سلمنا ذلك ولكن لا نم ان مثل ذلك الفعل الذي هو [illegible] يكون
الظهور [illegible] بعد الخفاء [illegible] فعل الله تعالى [illegible] البداء هو الفصل في مقابل القول وهو الظاهر منه [illegible] فان قلت انا نقول ان
ابراهيم عليه السلام [illegible] يؤمر بالذبح الحاصل منه اختيارا فلم يؤمر ولم يكن امر سواه [illegible] في مقابل الحكم
في وجود الامر باي نحو كان [illegible] المثال [illegible] قلنا الامر [illegible] قطعا كما هو ظاهر [illegible] مع ظهور كون الفدية عن الذبح
المامور به [illegible] الفدية المامور بها التي [illegible] فان الفدية [illegible] العوض مع عدم الامر [illegible] ظاهرا [illegible] العوض حقيقة والحاصل ان
[illegible] وجوب الامر [illegible] وان ظاهرا ان [illegible] بامكان الفدية [illegible] مع البداء [illegible] الى [illegible] اشتهاره [illegible] بذبح [illegible]
ابراهيم عليه السلام بالفضل بسبب ذلك [illegible] ذلك الفضل ليس الا الاختبار [illegible] ويمكن ابطال الجواب الثاني بان ظاهر قوله اني ارى في المنام
اني اذبحك [illegible] قوله يا ابت افعل ما تؤمر [illegible] الامر بنفس الذبح والمعارضة [illegible] تعالى قد صدقت الرؤيا فاسدة او لا [illegible]
الرؤيا حقيقة [illegible] الحكم [illegible] لاشتغاله [illegible] بالذبح ولا [illegible] فلا ينافي [illegible] الرؤيا كون
المامور به الذبح [illegible] ولا يستلزم كون المامور به [illegible] الى المعنى المذكور ولزوم الاختبار [illegible]
والا [illegible] ذلك الكلام [illegible] الاعتقاد والحكم بالصدق [illegible] ان المعتبر في صدق ذلك الكلام حقيقة هو الاتيان [illegible]
ونفس الفعل [illegible] حقيقة [illegible] صدق ذلك الامر فذلك الشيء مع انه لو اتى [illegible] الى بعضه [illegible]
نعدم [illegible] من ذلك [illegible] الاعتقاد فههنا لا ينافي صدق ذلك الكلام مع كون المامور به [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] فلا يستلزم [illegible] الرؤيا حقيقة كون المامور به نفس [illegible] ثالثا انا سلمنا انه لا [illegible]
هذا الكلام حقيقة [illegible] الاتيان [illegible] لكن غاية ما في الباب حصول التعارض بين الايتين ولا [illegible]
[illegible] النظر [illegible] الجواب [illegible] ظاهر الاخبار [illegible] ظاهر الفدية [illegible] والاشتهار
بذبح الله واشتهار ابراهيم عليه السلام بسبب ذلك الفضل [illegible] الامر بالذبح ظاهر [illegible] الابتلاء [illegible] الامتحان [illegible]
الثالث [illegible] الاخبار الكثيرة [illegible] الامر قبل [illegible] من [illegible] لا [illegible] من الحكيم [illegible] احتمال [illegible] اصلية [illegible]
الحسن [illegible] ايضا [illegible] الامر [illegible] احتمال ان الذبح [illegible] اسماعيل عليه السلام [illegible] في الذبح [illegible]
الى ان [illegible] هذا الاحتمال [illegible] وقوع الذبح [illegible] كلما [illegible] بالنسبة الى الاخبار المذكورة [illegible] كل ما [illegible]
[illegible] ابراهيم عليه السلام [illegible] اسماعيل عليه السلام ولكنه كلما [illegible] مع [illegible] الامر [illegible]
فان الامر لا يفيد التكرار وان كان المراد [illegible] الواحدة كان [illegible] الاخر [illegible] ابراهيم عليه السلام
ان كان القطع مع اللازم اي ازهاق الروح فهو مفقود [illegible] ذلك [illegible] الامر مع العلم بانتفاء [illegible]

الفصل

وان كان ثمرة الاتيان بنفس القطع الذي هو ملزوم مع قطع النظر عن لازمه فهو ايضا لم يحصل الا بملزوم الازمان حصول قطع جميع الحلقوم
مثلا من دون اتصال الجزء المقطوع والخاصة لا مطلق القطع الصادق مع الانظار بجزء القطع فقط ... ايضا امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه
ويثبت مطلوب الخصم وقد يجاب عن هذا الاستدلال ثانيا بان الحق في الجواب ان القول بان الامر المذكور ... كما ... في الجواب الرابع واذا
وان القول بانه نسخ قبل حضور الوقت وهو جائز ويرد عليه ان النسبة بين النسخ قبل حضور وقت العمل وامر الامر مع العلم بانتفاء شرطه
عموم من وجه مادة الاجتماع قضية ابرهيم عليه السلام ان قلنا بان عدم ... لما كان لنسخه ... الامر ومادة الافتراق نسخ الاباحة قبل حضور
وقت العمل فانه نسخ لا غير واذا امر بشيء ولم يحصل ... من المكلف فتركه فهو امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه الذي هو عدم النسخ فليس
هذا جوابا عن الخصم بل تسليم لمدعاه وثانيا بان ذلك مستلزم لجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولو لم يكن من باب النسخ لان دليل عدم الجواز
هو لزوم السفه وارتكاب القبيح انما هو موجود في القسمين وكذا دليل الجواز ان قلنا بتماميته فما معنى تسليم الجواز في مادة الاجتماع لا
الافتراق **واحتجوا** ايضا بانه لو لم يجز لم يعلم احد انه مكلف اذ بعد الفعل ينقطع التكليف وقبل الفعل يحتمل انتفاء شرط الوجوب وحين
الفعل ينقل الكلام الى كل جزء من الاجزاء فقبل الاتيان بالجزء يحتمل عدم الامكان وبعده ينقطع التكليف وكذا حين صدور ذلك الجزء
كالالف والباء ينقطع ايضا واما علم المكلف بوجود التكليف بعد مضي زمان لو كان اتى بالفعل لكان اتيا وممتثلا لوجدان الشرائط فهو
خارج عن محل النزاع اذ المراد انه لا يعلم انه مكلف بالفعل ام لا الا بعد ... مكلفا ولا ريب في عدم حصول العلم لاحد بانه ... الا امتثال الحال
ان الامتثال هو ... الامر وذلك باطل ... على صحة ... ارتكاب اللغو من الله تعالى في التكليف بعد علمه تعالى
بان العبد لا يعلم ومع عدم العلم يسقط التكليف ويكون التكليف سفها ومنها ... قوله لو لم يجز لم يعلم احد اذ قد يمكن حصول العلم
باخبار الخبر الصادق وثانيا نقول ان اراد من انه لا يعلم احد انه مكلف ظاهرا فالملازمة ممنوعة لان ... عند ... الشرط التكليف
مع ذلك الاقدام فالعلم بوجود التكليف الظاهري موجود وان اراد انه لا يعلم انه مكلف في الواقع فبطلان التالي ممنوع اذ الاجماع غير مسلم ولا يلزم
بطلان العبادات اذ قلنا بالعلم بالتكليف الظاهري ... التكاليف **واحتجوا** بانه لو لم يجز لم يعص احد والتالي باطل اجماعا فكذا
المقدم بيان الملازمة ان ترك المامور به لا يكون الا مع فقد شرط من شروطه ومنها الارادة واذا لم يكن مكلفا مع فقد الشرط لم يكن عاصيا
وفيه ان الشرط الوجودي الذي ليست الارادة منه فالملازمة ممنوعة وبطلان التالي مسلم وان كان الشرط الوجودي كالارادة فالملازمة مسلمة
وبطلان التالي ممنوع لكن كلامنا في الشرط الوجوبي لا الوجودي والارادة شرط وجودي نعم لو سلمنا كون الارادة من شرط الوجوب قلنا ...
التكليف **واحتجوا** ايضا بانه كما يحسن ... المامور به كذا يحسن لمصلحة في نفس الامر ... اذا انتفى الشرط لعل المصلحة في نفس الامر
قلنا ذلك يثبت جواز التكليف التوطيني ونحن نقول به لكنه خارج عن محل النزاع **تذنيب** **اعلم** ان الامر ... مع العلم بانتفاء
شرطه ونهى ... او نهي مع العلم بانتفاء شرطه كامر الامر اما مع العلم بانتفاء شرطه ... جهل المامور بالشرط
فقد ينشأ من احتمال عدم بقاء شرط الوجوب بعد العلم بوجوده سابقا وحمل كلامهم في امر الامر مع العلم منه بانتفاء الشرط انما هو ...
في بقاء الشرط الوجوبي لا في الشك في الحدوث والاشعري لا يقول بوجود التكليف بمجرد الاحتمال ... شرط الوجوب ... كما هو ...
اذا علم المكلف بوجود الشرط الوجوبي وجب عليه الاقدام واذا علم العدم لم يجب عليه الاقدام بلا اشكال فيهما عند الخاصة والاشاعرة واذا
لم يعلم شيئا منهما فان جوزنا امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط اما موجود في الواقع او غير موجود وعلى التقديرين ... فهو مكلف
ظاهرا يجب عليه الاقدام كالعالم بوجود الشرط وان لم يجوز ذلك فنقول ان جهل المامور اما منشاؤه من الشك في حدوث شرط الوجوب العقلي كما
لو شك في حدوث القدرة على الطهارة المائية بعد العلم بعدم القدرة سابقا او الجعلي كما لو شك في حدوث الاستطاعة الشرعية بعد القطع بعدمها
سابقا ... في كل منهما اما هو ظان بتحقق الشرط او ظان بعدم تحققه او شاك بمعنى الشك المتساوي الطرفين فهذه ستة
احتمالات ... كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء مظنونا مقتضى الاصل البراءة عن وجوب الاقدام لكن الحق وجوب الاقدام
لاستصحاب وجود الشرط المعلوم سابقا المقدم لكونه موضوعيا ... على استصحاب البراءة لكونه حكميا ... فيكون الاولى ...
والاجماع وبناء العقلاء على لزوم الاقدام حينئذ وللزوم تفويت التكاليف لو توقف ... العلم بوجود الشرط فلو لم يلزم الاقدام عند الظن بالوجود
لم يلزم عند الشك والظن بعدم الوجدان بطريق اولى ... فيكون التكاليف لغوا وعبثا للزوم ... الشرط المظنون فان قلت ان الظن بتقدير
الشرط يوجب التكليف واستحقاق العقاب على المخالفة بالنسبة الى الواقع واما الظاهر ... غير مظنون ... العقاب ...
الظاهري لا الواقعي في مرحلة التكليف الظاهري ... فان النسبة بين التكليف الظاهري والواقعي عموم من وجه مادة
الاجتماع ظاهر ومادة الافتراق كالظن الحاصل من القياس ... الواقعي مع انه ... الواجب عن كل الشبهات
وباستحقاق العقاب على الترك فيلزم عدم الترك ... المظنون

بزعم جماعة الأصحاب في العمل والنهي

في مشتبه المحصور وغير ذلك ظاهري إذ لا نقطع بأن في الواقع ليس لكل لازم الاجتناب فعلى مقام الظن بأن التكليف الواقعي غير ملازم للتكليف الظاهري كالظن القياسي ومن يظن بمن الضرر في مقام التكليف الظاهري فللمتأخر نظر ونظر في التكليف الظاهري أيضاً لأن عموم قوله تعالى في الصلوة مثلاً شامل لصورة وجدان الشرط في الواقع وفقدانه وقد خرج صورة الفقدان بدليل خارجي وبقي صورة الوجدان [illegible]

سواء علمنا بوجدان الشرط أو ظننا أو شككنا فيه أو ظننا بعدمه لإطلاق الأدلة الشرعية [illegible] مكلف [illegible]

الشرع هذا ضرر بأنه يجب [illegible] الخطاب ويكون معاقباً على تركه وإن كان لا يعلم الوجدان بل يظنه [illegible] بالدليل ملزوم لإثبات

عند الوجدان الواقعي من غير مدخلية لعلمه وظنه وشكه فيه وإن كان هذا الشك في بقاء الشرط العقلي أو الجعلي وكان البقاء موهوماً

أو مشكوكاً متساوي الطرفين وجب الإقدام أيضاً وإن جاء أصل البراءة أيضاً وذلك للاستصحاب المتقدم الذي هو حجة تعبداً ولبناء

العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل أو الموهوم وإن كان الشك في حدوث الشرط الجعلي بأقسامه الثلاثة لحرمة من حيث الأصل [illegible]

البراءة واستصحاب عدم التكليف مع استصحاب عدم وجود الشرط من حيث الدليل الوارد على عدم وجود الدليل الوارد [illegible]

ملك الأصول عن المعارض فإن قلت لزوم دفع الضرر المظنون أو المحتمل [illegible] المتقدم قلنا استصحاب عدم حدوث الشرط

موجود هنا مع الدليل وهو الاستصحاب لا يظن الضرر في الظاهر فإن قلت الأدلة بالتقرير المتقدم [illegible] وهو مقدم على الاستصحاب

قلنا ليس كل الإطلاق مقدماً على الاستصحاب لا ترى أنه لو علمنا بكرية الماء ثم شككنا في الكرية فاستصحاب عدم النجاسة يقتضي الطهارة

ولكن يعارض هذا الاستصحاب إطلاق الأدلة الدالة على النجاسة وعدم جواز استعمال الماء النجس ومع ذلك هم يستعملون الماء اعتماداً على

الاستصحاب ويطرحون الإطلاق وما نحن فيه من ذلك الباب والسر فيه أن التمسك بالإطلاق إنما يصح إذا علم كون المشكوك فرداً من أفراد

مثال في باب [illegible] على القول بالأعم إذا شك في وجوب السورة حصل التعارض بين الإطلاق وأصل الاشتغال ويطرح الأخير في مقابل

الإطلاق للقطع عند الأعمي بأن الصلوة بلا سورة فرد من أفراد الصلوة المطلقة فيشمله الإطلاق ويقدم على الأصل لأنه اجتهادي [illegible]

دليل فقاهتي وما نحن فيه الصلوة المطلقة الواردة بها الأمر [illegible] شرط وجوبها وقد يفقد لكن صورة الوجدان في الواقع بالصلوة

عند وجدان الشرط مطلقاً لإطلاق الأمر بالنسبة إلى تلك الحالات إذا كان الشرط في الواقع موجوداً وصورة فقدان الشرط في الواقع خرجت

عن تحت الإطلاق وعن كونها فرداً له بالدليل الخارجي سواء كان عالماً بالوجدان أو شاكاً فيه فلا تكليف له بالصلوة في الواقع إذا لم

يكن الشرط في الواقع موجوداً مع قطع النظر عن اعتقاده فقوله [illegible] بالوجدان إن كان الظن مطابقاً للواقع دخل تحت المطلق في الواقع [illegible]

خرج عن كونه المطلق ولا يكون مكلفاً بالصلوة في الواقع ولا يشمله المطلق [illegible] خروج صورة الفقدان بأقسامها داخل المخالف [illegible]

ولا يعلم أن هذا الوجدان هل هو مطابق للواقع حتى يشمله الخطاب ويدخل في المطلق ويجب عليه الإقدام أو غير مطابق للواقع حتى يخرج عن

أفراد المطلق ولا يكون المكلف مكلفاً ولا يجب عليه الإقدام فهو لا يعلم أنه من أفراد المطلق أم لا [illegible] أن الإطلاق يشمله [illegible]

الظن بالوجدان [illegible] وإن يجعل ذلك من أفراد المطلق [illegible] الظن بالصدق إلى [illegible] لا يكون ذلك إلا [illegible]

حصول الظن بكونه فرداً من المطلق فيظن بالضرر الظاهري أيضاً فيلزم الإقدام وتلك المقدمة في المقام الأول [illegible] كان الظن بيقاء الشرط

القطع بوجوده سابقاً كانت حاصلة لعدم جريان استصحاب عدم الشرط هناك [illegible] الأمر [illegible] الدليل الشرعي [illegible]

عدم بقاء الشرط الذي هو حجة تعبداً [illegible] الظن بالضرر [illegible] الظاهر [illegible] الضرر في الظاهر فلا يجب الإقدام [illegible]

بالأصل في هذا القسم [illegible] لا يخلو عن [illegible] المرأة الحائض [illegible] ومصاحبها لو [illegible] الماء الموجود [illegible]

الليلة لو تطهرت عن الحيض [illegible] أول الليلة [illegible] الحيض [illegible] إلى الفجر [illegible] بوجود الحيض [illegible]

[illegible] الماء [illegible] أول الليلة [illegible] الأصل عدم [illegible] الصوم في الغسل [illegible] الماء إلى [illegible]

[illegible] الحيض [illegible] الحيض [illegible] الماء والاستصحاب [illegible] الأصول [illegible]

[illegible] بالأصل وإن كان الشك في حدوث الشرط [illegible] فالكلام [illegible] من حيث الأصل [illegible]

من الأصل في صورة الشك في حدوث الشرط الجعلي [illegible] بناء العقلاء هنا على الإقدام [illegible] التمكن [illegible]

[illegible] بناء العقلاء على الإقدام فهو عين الفحص عن وجود الشرط الذي [illegible] الفصل الثاني في النواهي [illegible]

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي [illegible] المشهور الأول [illegible] المقام [illegible] المقدمات

الأولى في تحرير محل النزاع وهو من جهات الجهة الأولى في أن متعلق الأمر والنهي إما [illegible] أن يكونا [illegible]

[illegible] أما الأول كان [illegible] والكون [illegible]

فينبغي تقريره بدليل الاجتهادي و الفقاهتي

باب النواهي

اصل في اجتماع الامر والنهي لا ريب ان النهي حقيقة في الحرمة للتبادر كما ان الامر حقيقة في الوجوب والمشهور عدم جواز اجتماعهما وقبل الجواز وتنقيح البحث يرسم

مطالب ثلثة

كان يقول اكرم العالم الفاسق ولا تكرمه اعلم انه يسكت عن ذكر الجهة وانهم متفقون فيه على عدم جواز الاجتماع لانه تكليف بالابطالي ونسبة الجواز هنا مع وحدته الى بعض الاشاعرة سهو لان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بالابطالي لكنهم يجوزونه في موضع يقول الطائفة الحقة بالتكليف فيه ايضا ولكنهم ينكرون كونه تكليفا بالابطالي مثلا الامامية والاشاعرة اتفقوا على التكليف بالصلوة لكن الاشاعرة يقولون انهم مجبورون في العبادات والافعال يقولون انه تكليف بالابطالي وهو جائز والامامية يقولون ان العبد فاعل مختار فلا تكليف بالابطالي فنزاعهم انما هو في الصغرى بعد الاتفاق على جواز التكليف واما فيما اتفق الامامي والاشعري بكون التكليف بالشيء الفلاني تكليفا بالابطالي كالتكليف بجمع الضدين والامر والنهي بواحد شخصي مع وحدة الجهة فاتفق الفريقان على عدم الجواز فتم واما الثاني اعني ما تعدد فيه المتعلق ذهنا وخارجا بمعنى ان يكون المتعلق في الذهن متعددا قطعا وفي الخارج ايضا لكن لا في الجملة فهو ايضا على قسمين قسم يكون المتعلق فيه في الخارج متعددا لا محالة وقسم يكون فيه المتعلق فيه متعددا احيانا لا دائما اما القسم الاول فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان غير متحدين في الجنس وقسم يكون المتعلقان غير متحدين حتى في الجنس اما الاخير فيجوز فيه الاجتماع اتفاقا فهو خارج عن النزاع كقوله اكحل العين ولا تقتل زيدا واما الاول فالحق فيه الجواز ايضا خلافا لبعض المعتزلة كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر ينهى عنه هو وبا بعزم لكن ومنعا ولا منع كونهما من مقتضيات ماهية الجنسية بل هو بالاعتبار في بعض المقامات وثانيا سلمنا ذلك لكنه يمكن تعارض الذاتين ولا تم دوران الاحكام مدار الصفات الذاتية دائما فالحق جواز الاجتماع في تلك الصورة وخروجها عن محل النزاع كسابقها واما القسم الثاني فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان متعددين في الخارج في مادتين ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما من وجه كالصلوة والغصب وقسم يكونان متعددين في مادة ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا كالصلوة المطلقة مع الصلوة في الدار المغصوبة والاتفاق واقع منهم على عدم الفصل بين القسمين من جوز الاجتماع في احدهما جوز في الاخر ولكن محل النزاع في هذا الاصل يحتمل ان يكون هو القسم الاول فقط ويحتمل ان يكون كلا القسمين وسيظهر ذلك فيما سياتي ومن انشاء الله تعالى فتلخص الى هنا ان النزاع فيما كان النسبة بين المتعلقين الاعم من وجه او اعم مطلقا لكن العموم قد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي كقولهم الاشتمال جامع من الحقيقة والمجاز وقد يطلق ويراد به الشمول كقولهم البلية اذا عمت طابت وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقول الاصوليين الجمع المحلى باللام يفيد العموم اي الاستغراق فيقولون العام ويريدون به اللفظ الدال على الاستغراق والشمول لا نفس الشمول كما في اللغة وقد يطلق ويراد به العموم المنطقي فيقال العام ويراد به الكلي المنطقي والمراد من الاخص والاعم في محل النزاع هو الاخير لا الاول كما هو ظاهر الاصوليين لا لزم التناقض في كلماتهم لانهم في بحث التراجيح في تعارض الاعم والاخص المطلقين كقولهم اكرم العلماء ولا تكرم زيدا اتفقوا على تقديم الخاص وفي العامين من وجه في مادة الاجتماع بعضهم قدم الامر وبعضهم النهي وبعضهم اطرحهما وعمل بالاصل ولم يقل احد منهم باجتماع الامر والنهي والعمل بهما في مادة الجمع ومادة الخصوص مع ان في مسئلتنا هذه جماعة قالوا باجتماع الامر والنهي معا والعمل فلو اتحد العام في هذا البحث وبحث التراجيح لزم التناقض بين اتفاقهم هناك واختلافهم ههنا فلابد من حمل العموم هنا على الاستغراقي وهنا على المنطقي حذرا من لزوم التناقض ثم ان العامين من وجه اللذين هما منطقيان قد يتحدان مصداقا كقوله صل ولا تغصب فيكون الصلوة في المكان المغصوب مصداقا للكليين فانه يصدق عليه انه صلوة وانه غصب وقد يتحدان موردا كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية فالمصلي الناظر الى الاجنبية في الصلوة مورد للكليين لكن ليس ههنا شيء يكون مصداقا لهما معا وكذا الحال في الاعم والاخص المطلقين كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة وصل ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ومحل النزاع هنا في الاجتماع المصداقي لا الموردي لانه جائز اتفاقا ثم في صورة الاتحاد المصداقي اذا انحصر فرد الكلي في مادة الاجتماع كالمحبوس في الدار المغصوبة الذي يريد الصلوة ولا يمكنه الخروج منها لا يجوز اجتماع الامر والنهي ايضا اتفاقا بل محل النزاع ما لو امكنه الامتثال بالامر في غير مصداق النهي فان كانت الجهة فيه تعليلية لم يجز فيه الاجتماع لانه تكليف بالابطالي فهو خارج عن محل النزاع وان كانت تقييدية فبين جواز الاجتماع بالوفاق من الكل الا من انكر جواز الاجتماع في الواحد الجنسي لان مرجع التقييد الى المتباينين بيانه انه اذا قال اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا الفاسق مع كون الزيدين متحدين او قال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق بعد ما كان العالم والفاسق معهودا وكان كلاهما زيدا الموجود المعين ففي الحقيقة يكون متعلق الامر العالم ومتعلق النهي الفاسق ولكنه اتفق اتحادهما في الخارج كالمتعلق في الذهن متعدد وان اتحد في الخارج فيتصور هنا صورتان احديهما ان يكون وصف العالمية والفاسقية علة للامر والنهي وكان المامور باكرامه والمنهي عن اكرامه من حيث هو ذات زيد والثانية ان يكون الوصف ملحوظا في كونه مامورا باكرامه او منهيا عن اكرامه فزيد باعتبار كونه عالما وبهذا القيد متعلق للامر بالاكرام وباعتبار كونه فاسقا وبهذا القيد منهي عن اكرامه فمرادا الامر انه يجب عليك اكرام زيد من حيث علمه بمعنى ان يكون الداعي لاكرامك اياه هو علمه لا كونه فاسقا ولا غيره وان يكون الداعي لعدم اكرامك اياه فسقه لا علمه فيكون متعلق الامر غير ما هو متعلق النهي

الجمعي

فيه ان العموم قد يطلق ويراد به امر بعض معان

فيه فائدة اصولية

واما الثالثة

نادعا

والاول كون متعلق الامر والنهي اي الحقيقة الجنسية والمراد منها اعم من النوع والصنف جاز اجتماعهما وخلافا للبعض لا عبرة به او شخصا وجهة لم يجز اتفاقا فالوجه ان محل الخلاف فيما تعددت

الجهة فان كانت الجهتان متساويتين لم يجز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا ام متباينتين تباينا جزئيا فهو محل النزاع او متعلق الامر اعم مطلقا فكذلك في احتمال ومنع

او بجواز رجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيلزم التكليف بالمحال فلا يجوز بالوفاق شرح

بالاعتبار بخلاف التعليلي ففي الاخير لو اراد المكلف الامتثال بالامر كرمه على وجه يكون الداعي الاكرام على علمه بخلاف الصورة الاولى فان الداعي فيه الاكرام لامر اولى وان كان العلة الباعثة على الامر هو علمه ولكن لا يلزم المكلف ملاحظة تلك الجهة بل يكفي الاكرام لان الامر امره به دون الصورة الاخيرة ففي الصورة الاولى المعلوم المامور به اكرام زيد على الاطلاق ومنهي عنه كذلك فلا يمكنه الامتثال وفي الاخيرة المامور به اكرام زيد لاجل علمه بان ينظر الى علمه ويكون ذلك وما هو بعد اكرامه اذا كان الداعي فسقه فيمكن له الامتثال بالامر والنهي بخلاف الصورة الاولى فان مرجعها حقيقة الى صورة وحدة متعلق الامر والنهي ذهنا وخارجا ولو كان احدى الجهتين تعليلية والاخرى تقييدية كان الجهة التعليلية جهة عموم والجهة التقييدية جهة خصوص فالجواب الاعم والاخص المطلق ثم الامر في التقييدي قد يكون مطلقا ومنجزا وقد يكون معلقا ومشروطا فالاول كما لو قال اكرم زيدا لعلمه ولا تكرمه لفسقه والثاني كما لو قال ان اكرمت زيدا فاكرمه لعلمه لا لفسقه ان لا تكرمه فلا تكرمه لا لعلمه والفرق انه في الاول لو ترك الاكرام عصى بمخالفة الامر وان اكرمه لفسقه عصى لمخالفة الامر وان تكاب النهي وفي الثاني يسقط الصورة الاولى من الثلثة ويحتمل المقام ان الشيئين اما متحد جنسا او نوعا او صنفا او شخصا والمراد بالاتحاد الجنسي هنا وفي امثال المباحث الاصولية ما سوى الشخص ففي صورة وحدة الجنس يجوز اجتماع الامر والنهي وخلاف البعض لا عبرة به وفي صورة وحدة الشخص وتعدد الجهة اما ان يكون الجهتان متساويتين في الخارج لا ينفك احدهما عن الاخرى فلا يجوز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا واما انه ينفك كل منهما عن الاخرى كما هو في العامين من وجه فهو محل النزاع واما ان يكون متعلق الامر منفكا عن متعلق النهي كان يكون متعلق الامر اعم مطلقا من متعلق النهي فهو ايضا من محل النزاع على احتمال يجيء تحقيقه واما ان يكون عكس ذلك فهو خارج عن محل النزاع كقوله لا تغصب وصل في الدار المغصوبة لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيكون الشخص منهيا عنه فلا يمكن الامر لعدم امكان الامتثال فيلزم التكليف بالمحال فيخرج عن النزاع بالوفاق

الجهة الثانية اجتماع الامر والنهي يتصور على وجوه **الاول** ان يجمع المكلف باختياره بين المامور به والمنهي عنه كالصلوة في المكان المغصوب على القول بتعلق الاحكام بالطبايع فالامر تعلق بطبيعة الصلوة والنهي تعلق بطبيعة الغصب او بجميع افراده لاستلزام النهي عن الطبيعة استغراق الافراد فلم يتعلق الامر بما تعلق به النهي حتى يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما **الثاني** ان يتحد بحيث يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما وهذا على قسمين احدهما ان يكون سبب الاجتماع المكلف كما لو دخل المكان المغصوب اختيارا فهو مكلف بالخروج واذا ضاق الوقت فهو مكلف بالصلوة ويعمهما كما لو شرع في سعة الوقت في الاداء وكان عليه القضاء اذا قلنا بفورية القضاء بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص فيصلوته الادائية مع سعة الوقت منهي عنها لانها ضد القضاء الخاص والنهي عن ضده العبادة يقتضي فسادها ولا يصح الامر بها مطلقا اذا قلنا بانصراف الاطلاق الى الصحيح فهي مامور بها بعد بطلانها بفورية القضاء وكونها باطلة لتعلق النهي بها ولا كذا هو ماموم بالقضاء الفورية ومنهي عنه للامر بالاتمام الذي من مقدماته ترك القضاء وثانيهما ان يكون سبب الاجتماع هو الامر كما لو كلف المحبوس في المكان المغصوب اضطرارا بالصلوة وترك الغصب فانه مامور بالامر التنجيزي ومنهي عنه بالامر الضمني بناء على تعلق الاحكام بالافراد كما هو المفروض في جميع ما ذكرنا لاجتماع الامر والنهي في الضمني الاخير

اذا عرفت ذلك علم ان ادل الضمني من الثاني خارج عن النزاع مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا عسر اخر وانما النزاع في القسم الاول لبرئ الحقيقة من اجتماع الامر والنهي فيما هو من اجتماع مامور به والمنهي عنه وبين نفس الامر والنهي في الاخير اما ان يكون سببا لاجتماع المامور واما ان يكون سببا لاجتماع امرنا كما عرفت في خروج الارض وهو ما جمع فيه بين نفس الامر والنهي في النزاع وان النزاع منحصر في المامور به والمنهي عنه الذي يحصل المانع فيه سبب الاجتماع الامر والنهي وهو القسم الاخير لكن الاشكال انه ايهم صغرى ومنها بالنسبة الى الضمني معنى الكلي المستور بطلان لا مري ومنع المامور ولكن المجوزين يقولون انه لا يضر الجماع مامور به وكل اجتماع مامور به اما القسم المتعلق للاحكام بالذات واما الكبرى فبالوفاق فالنزاع بين الخصمين في اثبات انه فرد بالكلي بين على فرض تطلبين مامور به مثلا واحد ولكن بانه من الاجتماع المامور والامر جايز الامتثال الجواز وقيل بعدم النزاع في الصغرى والكبرى معا فلهم نزاع في تحقيق الصغرى وبعد تحقيقها في الكبرى وبه انما هو اخر الامر الاول فانما يتم باستدلالهم ولا يرد احد الخصمين قول الاخر بعد تسليم صغراه بمنع الكبرى وذلك كاشف عن ان انهم على الكبرى والاحتمال الثالث يتم بظاهر كلماتهم وعنوانهم مع انه مع تعدد الجنس يجوز ووحدة الشخص لا يجوز ومع تعدد الشخص محل الجواز فان نظر الى الكلي كون ... اجتماع الامر والنهي في مثل الصلوة في المكان المغصوب في الشخص الواحد لا الاجتماع بينهما حقيقة ثم ان ذلك انما جعلنا متعلق الحكم الفرد فيكون في الشخص الواحد محلا للامر والنهي لتعدد الجهة فنتنازع في الجواز وعدمه كما هو ثم ذلك المنوال هذا والانصاف ان ظهور الاستدلال في كون النزاع صغرويا اشد من ظهور الشاهدين في كونه كبرويا فتعدد الاول لكنهما انتم الله سالكم في المقام

الجهة الثالثة الامر اما تعبدي كالصلوة او توصلي وهو ما كان الحكمة من الامر فيه مجرد حصول المامور به في الخارج باي نحو اتفق ولو حصل بقصد الامر كالامر بغسل الثوب بخلاف الاول فانه يحتاج الى قصد التقرب بالامتثال والتوصلي ان لا يكون ما كان لو جهة توصل وتعبد بقوة حصول حيثية التوصل على حصول حيثية التعبد كالطهارة المامور بها للصلوة مقدمة لكن لا يحصل المقدمة الا مع قصد

الثاني ان اجتماع المكلف بين نفس الامر والنهي بسوء اختياره كما لو دخل المكان المغصوب فكلف بالخروج وعدمه فهو خارج عن هذا النزاع مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار
ينافي الاختيار ام لا وسيجيء فصل النزاع فيها اجتماع المكلف فيه بين المأمور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي وكان بسبب الجمع هو الامر بحيث يتمكن المكلف من الامتثال بالخطابين
لكن في كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام اعم وجوه الثالثة ان الامر اما تعبدي او توصلي او فيه الجهتان مرتبطتين ام مستقلتين ومحل النزاع يعم الكل فالكلام في صحة حصول الامتثال
لا سقوط الامر ويشهد به تمثيلهم بالخياطة وقول المستدل انه يعد مطيعا وعاصيا للجهتين الامر والنهي الرابع ان الامر اما ايجابي او ندبي والنهي اما تحريمي او تنزيهي وكل من الاربعة
اما عيني او تخييري

الامتثال او توصلي غير مرتبط بالمحل وهو ما كان له جهة توصل وجهة تعبد ولكن ينفك جهة التوصل من جهة التعبد كامر المولى عبده بسقيه فله جهة توصل
بحيث لو اعطاه غيره الماء قبل العبد سقط الامر عنه لحصول الغرض وجهة تعبد لان المطلوب منه الامتثال بالامر بحيث لو اعطاه انما يخوفا وازدياد
او تزجر لذمه العقلاء وان سقط الامر بهذا السقي منه لتم بخلاف ما لو غسل ثوبه بغرض اخر **اذا عرفت** هذا فاعلم انه كما يحتمل ترك قسم القسم
الاول والثالث ويكون جواز الاجتماع في الاخيرين اتفاقيا ويحتمل ان يكون في جميع الاربعة وذلك يتصور على تقريبين احدهما ان يكون نزاعهم
في الاقسام الاربعة انه باتيان المأمور به في ضمن الفرد المحرم هل يسقط الامر ام لا فالمجوز يقول بسقوطه والمانع بعدمه وثانيهما ان يكون النزاع
في انه اذا اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم هل يحصل الاطاعة والامتثال فالمجوز يقول بانه مطيع والمانع ينكره وان اتفق الفريقان على سقوط الامر
في بعض تلك الصور كالتوصلي الصرف والتوصلي الغير المرتبط لكن المجوزين **استدلوا** بانه لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون
في المكان الفلاني ثم خاطه العبد في ذلك المكان لعد في العرف مطيعا عاصيا للجهتين الامر والنهي وكذلك لا يؤمر بخياطة مرة ثانية وربما بان الامر بالخياطة
توصلي والمراد حصول الخياطة بالنحو كيف اتفق **اذا ظهر** لك فنقول انه على الاحتمال الاول يفسد ذلك الاستدلال لان المجوزين يخرجه محل
النزاع ووضح رد المانع وعلى الاحتمال الثاني صح الاستدلال لو فسد لحكم العرف بسقوط الامر وعلى الاحتمال الاخير لا بد من ملاحظة مراد
المستدل فان كان غرضه انه يعد في العرف ممتثلا ومطيعا كما هو ظاهره فالاستدلال صحيح وان كان غرضه سقوط الامر وان لم يحصل الامتثال فالاستدلال
فاسد لعدم ارتباطه بالمدعى لكن محل النزاع الحق هو الاحتمال الاخير اما بطلان الثاني فللاتفاق على الامر بغسل الثوب للصلوة وعلى جواز
الغسل بالماء المغصوب وعلى سقوط الامر لو غسله به فلو كان النزاع في الجميع سقوط الامر لناقض اتفاقهم هذا مع حكم المشهور بعدم جواز اجتماع الامر والنهي
واما بطلان الاول فلوحدة المناط فان من ينكر الجواز انما يزعم ان الاجتماع امر محال ومن يجوز يزعم انه ممكن وذلك لا يفرق بين الاقسام الاربعة في
جهة حصول الامتثال فلا بد للمجوز التجويز في الجميع وللمنكر انكار الجميع **فان قلت** مجرد جريان الدليل في جميع الاقسام لا يوجب تعميم محل النزاع بل
يحتمل مع ذلك اختصاص النزاع ببعض الاقسام كما قد يتفق ذلك في سائر المباحث **قلنا** غرضنا ان اللازم من مذهب المجوز القول به في الجميع وكذا المنكر
وهذا كاف بعد تسليمه في اثبات مطلوبنا واذا بطل هذان الاحتمالان تعين الاخير **الجهة الرابعة** الامر قسمان ايجابي وندبي وكذا
النهي تحريمي وتنزيهي فيحصل من ضرب كل من الامر الايجابي والندبي في قسمي النهي اربعة وكل الاربعة اما عينية واما تخييرية فتلك ستة عشر قسما اذ
كل من الاربعة الاولية الامر والنهي اما عينيان واما تخييريان او الامر عيني والنهي تخييري او العكس وعلى التقادير اما نفسي او مقدمي شرعي او مقدمي
عقلي فتلك ثمانية واربعون اذا حصلت تلك الاقسام فاطرح اثنا عشر منها وهي مضروب الامر والنهي التخييريين باقسامها الاربعة من الايجابيين
والندبيين والمختلفين في الثلثة الاخيرة فان كلها خارجة عن محل النزاع لان جواز اجتماع الامر والنهي في التخييريين اتفاقي كما لو قال يجب عليك تزويج
احدى الاختين ويحرم عليك تزويج الاخرى واطرح منها ايضا سبعة وعشرين وهي الحاصلة من ضرب غير التخييريين من غير الالزاميين وهو العينيان
والامر العيني والنهي التخييري وعكسه غير الالزاميين وهو ثلثة اجتماع الامر الندبي والنهي التنزيهي والامر الوجوبي والامر الندبي مع النهي التحريمي
فيحصل تسعة ثم ضرب الجمع في الامر النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي فيصير سبعة وعشرين وكلها خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع جواز اجتماع الامر والنهي
منها الالزاميان وما عدا غير الالزاميين ايضا محل نزاع اخر لجواز اجتماع الامر والنهي فيها كالصلوة الواجبة في الحمام وقد اجتمع فيه الامر الوجوبي والنهي التنزيهي
وللقوم فيه تشاجر لكنه ليس من محل النزاع هنا فتبقى من الاقسام تسعة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي في تسعة اقسام الالزاميين وهي الامر
الوجوبي والنهي التحريمي واقسامها العينيان والامر العيني دون النهي وعكسه واطرح منها ثلاثة وهي كون النهي تخييريا والامر عينيا بجميع اقسام النفسي
والمقدمي الشرعي والعقلي فانها خارجة عن محل النزاع لان ما يتصور فيه اجتماع الامر العيني والنهي التخييري الالزاميين صورتان احدهما اتفاقي الجواز وهي
ان يقول صل ولا تغصب او لا تصم صوم الوصال فانه يرجع الى التخيير بين اما كون النهي عن الغصب تخييريا فهو المفروض واما كون الامر تخييريا فلانه
لم يؤمر بخصوص صلوة الحاصلة في المكان المغصوب بل هو مخير عقلا بينها وبين سائر الافراد فحصل التخيير في كليهما وقد مر ان جواز الاجتماع في التخييرين
اتفاقي وثانيهما ان يقول صل ولا تصل ولا تصم صوم الوصال فان ذلك لا يجوز اتفاقا لرجوعه الى التخيير بين فعل الصلوة الواجبة وتركها والتخيير بين
فعل الواجب وتركه باطل اتفاقا **الحاصل** ان النهي التخييري المفروض ان كان احد فردي التخيير فيه نفس المأمور به العيني لم يجز اتفاقا لما عرفت فبقي ستة منها
في محل النزاع وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي في الالزاميين العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا وخرج ما عداها من هذه
النزاع وتمام الستة فما يكون محلا للنزاع انما هو من اقسامها الا ان كل اقسام تلك الستة محل للنزاع اذ قد يكون الالزاميان النفسيان العينيان
غير جار فيه الاجتماع بالاتفاق من جهة اخرى كقولك صل ولا تصل وكلامنا انما هو في دخول تلك الستة في محل النزاع من تلك الجهة التي نحن فيها
فلا ينافي خروج بعض افرادها وامثالها عن النزاع من جهة **فان قلت** من جملة الستة كون الامر تخييريا والنهي عينيا ونحن نمنع دخول التخيير في محل النزاع
وانما ادخلنا في محل النزاع ما لو كان الامر عقليا ونحن نمنع كون النزاع الا في النفسي **قلنا** يكشف عن دخولها تمثيلهم لمحل النزاع بصل ولا

في تعيين محل النزاع

في اقسام الامر

تغصب

ثم الامر اما نفسي او مقدمي شرعي او عقلي فتلك ثمانية واربعون لا يدخل في محل هذا النزاع الا ستة منها في الجملة وهي ما يجتمع الامر النفسي والمقدمي شرعيا وعقليا في الاولين مع السفر

وكون الامر تخييريا والنهي عينيا الخامس الوصف اما لازم اي مقوم للماهية او للتشخص او مفارق ودخول الاخير في محل النزاع معلوم من تمثيلهم بمثل صل ولا تغصب في الاولين وجهان

اظهرهما عندي دخولهما في النزاع لعموم العنوان بل لدلالة التراع متعلق بالدلالة اللفظية والمراد من الجواز هو الامتناع الذاتي لو نفع العقل الا ان ظلال الامر كما هو واضح السادس

التلازم اللازم للجواز عقلا صحة العبادة في ضمن الفرد المحرم مع الاثم ولازم المانع عدم الصحة مع الاثم ويدفع الاول لمكان القول بعدم الفرد المخصص الا ان يلاحظ الحيثية والمسائل

نفسية قولهم من قتل البحث في المثال فيما هو في الكون الذي هو جزء الصلوة من باب المقدمة فلو صلى في المكان المغصوب لا يجتمع فيه بالنسبة الكون الذي

هو جزء الصلوة مع الغصب فيه الامر النفسي ولا ريب في هذا الاجتماع الامر المقدمي التخييري مع النهي العيني **فان قلت** سلمنا ذلك ولكن المراد

ادخال التخييري في جانب الامر اصلا بان يكون التخييري في نفس الامر كالامر الواجب او كان يقول صل وصم ولا تغصب **قلنا** يلزم دخول هذا النحو

التخييري من دخول التخييري المقدمي اذ بعد القطع بدخول التخييري المقدمي لا بد من صرف كلام القوم في عنوان بحثهم عن ظواهرها التي هي الامر والنهي العينيين فبعد

ما قطعنا بدخول التخييري في البحث حملنا الامر في كلامهم على الاعم من العيني والتخييري واذا جعلنا المراد من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري

دخل جميع اقسام التخييري لفرض ان المراد اعم ثم **الجهة الخامسة** ان الوصف اما لازم واما مفارق والمراد بالاول ما كان مقوما للماهية اصلا

لها او مقوما للتشخص بمعنى ان المقوم الا يمكن تصور الشيء المتصف بتلك الوصف الا بملاحظة ذلك الوصف مثل الفصل بين الترتيب والاتمام

وجنسهما وهما نوعان وكل من النوعين لا ينفكان عن الوصف الحاصل فيهما وهو الترتيب او الاتمام فهذا الوصف الحاصل لو اخلعا من النوعين

لم يبق الا الجنس ولم يكن النوع نوعا ولا يتصور احد النوعين بنوعيته الا بتصور احد الوصفين ومثل على ذلك الابيض وغيره الابيض للذين هما من انواع

الحيوان وهكذا سائر الفصول والانواع مقوم التشخص كالفصل الاتمامي فان التشخص من الفصل الاتمامي من مقوماته كونه في المكان الخاص ولا يمكن تصور

هذا الفرد الخاص الا بتصور خصوصية هذا المكان لو ارتفع الخصوصية المذكورة خرج التشخص عن التشخص ولم يبق الا النوع فالتشخص الخاص من

التشخص الا من مقوما النوع انه لا يمكن تحققه في ضمن فرد اخر وكل ما هو مقوم للنوع مقوم للتشخص لا عكس والمراد بالوصف المفارق ما ينفك عن

الموصوف فانه مما لا ينفك اصلا مع انه مفارق كالحركة للفلك فيما ليس لازما له بالمعنى الذي ذكرنا بل المراد منه ما ليس بلازم ومفصلا ما لم

يكن قوام الموصوف كالغصب للصلوة فان تلك الافعال والاكوان الواقعة في المكان المغصوب يختلف فيها بعض المالك وعدمه فرضا المالك عدم عوض في

تلك الافعال الا من مقوماتها فلو تبدل عدم رضا المالك برضاه او العكس في اثناء الصلوة لم يتبدل ذات تلك الافعال عن فظهر لك مثلث ثلاث

اغسل ولا تغسل وصل ولا تغصب ولسر الحرير او لا تسر الابيض وفي الكل النسبة عموم من وجه لكن في الاولين بين نفس متعلق الامر والنهي وفي

الاخيرين بين متعلقهما ابتداء اذ هو في المقامين هو الستر لكن متعلق الامر هو الحرير ومتعلق النهي الابيض وبينهما عموم من وجه **ثم ان**

كون الوصف المفارق محلا للنزاع فلا منبغي كما ظهر من تمثيلهم بقولهم صل ولا تغصب في دخول الوصف اللازم ابهم في النزاع او دخول الوصف

اللازم للتشخص كالنهي عن الجماعة في المكان العلاني وخروج الوصف اللازم للماهية ام ليس شيء منهما من محل النزاع بل هو مختص بالمفارق وجوه

الاجتماع وحصول الاطاعة فيها لو تعلق النهي بالوصف اللازم كما لو قال لعبده استر لجحواناه ولا تستر لجحواناه اشرع جواز ايضا فغاية العذر

انما العقلاء مطلقا لا اتفاق واقع في مثله على عدم جواز الاجتماع وانه خارج عن النزاع ولكن نحن نتكلم في جميع الاقسام **الجهة السادسة**

قد يطلق الجواز ويراد به ما يقابل الحرمة او الوجوب وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي كما يقال يجوز بيع المعاطات اي يصح ويترتب عليه الاثر وقد

يطلق ويراد به الفقه كما يقال يجوز استعمال المشترك في المعنيين وقد يطلق ويراد به ما يقابل الامتناع الذاتي وقد يطلق ويراد به ما يقابل المنع العقلي فيقال

يجوز ذلك عقلا اي لا يمتنع سواء استوى طرفاه ام ترجح احد طرفيه وليس المراد في محل النزاع المعنيين الاولين كما هو واضح واما الثالث فان احتمل

كونه محل النزاع بان يكون محل النزاع في المسئلة في الدلالة اللفظية لا العقلية لكن يأباه تصريح بعضهم بان النزاع فيها في الدلالة العقلية وجعل

هذه المسئلة بعضهم من الادلة العقلية وقول بعضهم الا ان وضع هذه المسئلة في طي الادلة العقلية وكون ادلة الاثنين كلها عقلية لا لفظية

واما الرابع فيشهد بدخوله في النزاع تمسك بعضهم حيث قال لكون امتناع توجه الامر والنهي الخ واما الخامس فهو لفظ الجواز المستعمل في

المسائل العقلية والظاهر انه اجمعه لفظيا كان اللفظ من نفسها حيث يقولون بجوازه لا يجزم لكن لا اجزم ثم مشتركان في انه اذا قلنا بهذا المعنى كان الحق

لكان الاجتماع بين الامر والنهي من شخص ممتنعا بالذات اي لاجل اجتماع المتناقضين **ثم الجهة السابعة** قد عرفت ان النزاع في الدلالة العقلية لا اللفظية

في مسئلة النهي في العبادات النزاع في الدلالة اللفظية لا العقلية ثم ان دخول العامين من وجه في هذا النزاع بقي في لا يحتمل تخصيصا للنزاع بهما الا

والاخص المطلق كما يشهد به تمثيلهم بصل ولا تغصب نحو وكون النزاع في مسئلة النهي في العبادات في الاعم والاخص المطلق يقتضي لاختصاص

هذا النزاع بهما بالعامين من وجه لكن لا استحالة في دخول الاعم والاخص المطلق من حيث الدلالة اللفظية كالاعم والاخص المطلق ونفاه

اشكال ولعل الاشهر بدخولهما في **المقدمة الثانية** في بيان ثمرة النزاع قيل لازم المجوزين صحة العبادة الملازمة بجهة محرمة كالمحرم

الاثم كالمغتسل في مكان مغصوب مع اشتماله على نحو غسل بالاختيار والعلم بالحرمة ما لم يقع في الاثم والنهي واما على المانع من

اجتماعهما بالفرض وان لازم المانع الفساد من الاثم ما الفساد فلعدم الامر واما الاثم فلوجود النهي واما في المعاملات فلا ثمرة ويسقط به الاعادة

من يجوز الاجتماع ويصح القياس اذ لا يلزم من وقوع المعاملة المنهي عنها الاجتماع عقلا لان الاجتماع غير واقع في الشرع لكل عاقل

من قولهم صل ولا تغصب في مسئلة المقصود من عقلا عند المقصد الا ان ثبوت الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية

السابع منهم من منع الجواز عقلا ولفظا ومنهم من منع لفظا ومنهم من جوّز الاجتماع عقلا ولفظا والاصل مع المجوّز المطلق من حيث الامكان العقلي من حيث اللفظ لاصالة عدم التقييد
والتخصيص لا من حيث العمل لان المانع ان طرح الامر فقد عمل بالشغل او النهي فقد عمل بالبراءة او هما فقد عمل بهما فتامل لكن مع التعارض فالاجماع على الاشتغال بالاحوط . تأمّل

في اجتماع الامر والنهي

عدم وجود الامر ان الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها وهي الدلالة العقلية وكذا لا ملازمة بين القول بعدم الجواز وبين فساد العبادة لان الصلوة في المغصوبة
على هذا القول اذ بعد فرض ان الامر والنهي لو كانا اما قطعيين بمعنى حصول القطع بطلب الماهية في ضمن اي فرد حتى المغصوب مثلا وحصول القطع بحرمة الغصب
حتى في ضمن الصلوة واما ظنيين واما الامر قطعي والنهي ظني واما عكسه فلو في الصورة الاولى فهو غير معقول على مذهب المانع نعم هي ممكنة على مذهب
المجوّز فالثمرة في مثله لا تلزم لمكان التحقق والتعقل على مذهب المجوّز دون المانع ولا تلازم ايضا بين الامكان والوقوع والصحة كما مرّ الا ان يقع بنا
ولا بين عدم الامكان والفساد اذ لا بد من طرح احد الشيئين اللذين لولا الدليل العقلي على امتناع اجتماعهما لحصل القطع باجتماعهما وكلما يمكن طرح
النهي هنا كذلك فرض امكان كون الامر والنهي قطعيين بالجواز المذكور اي تعلقهما على قول المانع والا فلا يتصور تلك الصورة على هذا القول تحقيقا
وتعقلا واما في الصورة الثالثة فعلى القول بالجواز لا تعارض بينهما فلا بد ان يعمل بهما ان قلنا بان الاجتماع اذا كان ممكنا كان واقعا واما على مذهب
المانع فيحصل التعارض لحكم العقل بامتناع الاجتماع فلا بد من طرح احدهما ولا ريب ان المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الامر فيصح العبادة
في ضمن المنهي عنه الظني بغير اثم فكيف تقول ان لازم المانع الفساد والاثم نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الاثم على مذهب المجوّز اذا اتى بالواجب
في ضمن الفرد المنهي عنه ظنا وعدم حصوله على مذهب المانع فتحصل الثمرة في الفسق والعدالة واما في الصورة الرابعة فلان المجوّز يحكم بالصحة مع الاثم
عملا بالامر والنهي معا اذا قال بان الجواز مستلزم للوقوع او كان نظره الى الجهة لكن مع قطع النظر عن الامور الخارجة من فهم العرف التخصيص
غيره ولازم المانع الفساد مع الاثم لان لازمه طرح الامر الظني والاخذ بالنهي لقطعيته فتتم الثمرة التي ذكرها الفاضل في تلك الصورة واما في الصورة
الثانية فلازم المجوّز الحكم بالصحة والاثم في مادة الاجتماع عملا بهما لعدم تعارضهما كما مرّ ولازم المانع حصول التعارض في مادة الاجتماع الى المرجحات
الخارجية كما هو الطريق الذي ذكروه في تعارض العامين من وجه ان وجد مرجح فان لم يوجد فالمرجع الاصل والترجيح يمكن ان يكون في جانب الامر فالحكم
بالصحة بغير اثم وقد يكون في جانب النهي فيفسد العبادة ففي تلك الصورة ايضا لا يصح ما ذكره هذا الفاضل على اطلاقه اذ لا دليل على تقديم النهي في الظنيين
موجود مطلقا وهو احد امور خمسة الاول اصالة الاشتغال لانه اذا اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم يشك في الصحة وسقوط الامر فمقتضى
استصحاب بقاء الامر بالصلوة وعدم الاشتغال لزوم اعادتها وهو معنى الفساد وفيه ان مقتضى اصالة البراءة عدم الاثم في اتيان العبادة في ضمن
الفرد المنهي عنه مع استصحاب بقاء عدالة المصلي اذ لو فرضنا عدالته قبل ذلك فانه لو حصل الاثم لارتفع عدالته بتلك الصلوة بالامر اولى
واحد والاصل بقاؤها ولازم هذين الاصلين عدم الاثم كما ان لازم الاصلين الاولين فساد الصلوة فلا تعارض بين هذين الاصلين لتساقطهما
بالذات لامكان العمل بالجميع بان نحكم بالفساد وعدم الاثم فان لم يكن اجماع مركب قطعي في البين عملنا بالجميع حكمنا بالفساد وعدم الاثم فلا يكون
لازم المانع الفساد والاثم وان كان اجماع مركب في البين بان يكون كل من قال بعدم الاثم قال بعدم الفساد ومن قال بالفساد قال بالاثم حصل التعارض
بين هذين الاصلين والاصلين الثانيين بضميمة الاجماع المركب فيرجع الى المرجحات ولا ريب ان ضميمة اصالة البراءة الاستصحاب الموضوعي وهو
العدالة وضميمة اصالة الشغل الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب الوجوب فيقدم اصالة البراءة لقوة ضميمتها على ضميمة الشغل وان كان اصالة الشغل الذي مع
قطع النظر عن الضميمة اقوى من اصالة البراءة حيثما تعارضا وحيث قدمنا اصالة البراءة حكمنا بعدم الاثم وبالاجماع المركب نحكم بالصحة وعدم الفساد
ولا يمكن قلب الاجماع المركب لقوة ضميمة اجماعنا وهي اصالة البراءة المنضمة بالاستصحاب الموضوعي فلا يتم ما ذكره الفاضل من الثمرة الثاني
اتفاق المانعين على تقديم النهي على الامر وفيه انهم ذكروا في بحث تعارض العامين من وجه انه في مادة الاجتماع يرجع الى المرجح وان فقد
فالى الاصل فكان مرادهم هنا من العامين من وجه اعم من العام الاصولي ومن العام المنطقي الذي هو محل نزاعنا فيكون الحكم فيما نحن فيه بمقتضى
ما ذكروه الرجوع الى المرجح قد يكون في جانب الامر فكيف يدعى الاتفاق على تقديم النهي ان كان مرادهم من العامين خصوص العام الاصولي لا المنطقي
الذي هو ما نحن فيه فدعوى هذا الاتفاق ممكن لكن من اين يحصل القطع بان مرادهم ذلك بل يمكن ان يكون مرادهم من العامين الاعم من القسمين ومع
هذا الاحتمال كيف يمكن دعوى الوفاق فيما نحن فيه على تقديم النهي فهذه الدعوى ممنوعة الثالث الاعتبار العقلي وهو انه في ارتكاب مادة
الاجتماع على قول المانع اما منفعة محضة وهي حصول الامتثال على تقدير عدم الاثم اذا كان المرتفع النهي واما مضرة محضة وهي فساد العبادة وحصول الاثم
اذا كان المرتفع الامر فاذا دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة وكان كل منهما محتملا فبناء العقلاء مع حكم القوة العاقلة على تقديم دفع
المضرة وفيه اولا لا نمنع كون بناء العقلاء مطلقا على ذلك بل بناؤهم تقديم دفع المضرة كما لو علم شخص انه لو سلك الطريق الفلاني اما ينتفع بوصول
دينار اليه مع عدم ترتب ضرر عليه اصلا واما يتضرر ضررا عظيما كالقتل من دون نفع اصلا فيقدم دفع المضرة على جلب المنفعة وقد يقدمون
جلب المنفعة كما لو فرض في المثال المفروض بانه اما ينتفع نفعا عظيما بان يصل اليه الف من الدنانير من غير ضرر اصلا واما يتضرر بيسير من غير نفع
كابتلاع شتم ونحوه فيقدمون جلب المنفعة اذا لم يكن ذلك ممن يكترث بالشتم فلهذا وثانيا سلمنا تقديم العقلاء دفع المضرة لكن انما فيما يتعلق بامور
المعاش لا المعاد اذ ترى انهم لا يعتمدون على احتمال الضرر العظيم مع عدم وجوده في الارتكاب اصلا فكيف احتماله وجود نفع الاخرة فيما دار الامر بين

في تقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة

الوجه

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الجواز عقلا في اجتماع المأمور به مع المنهي عنه في تعارض من جهة الا انه لا بد مع كون المنهي عنه امتثالا لاوجه مما لا معارض

كان موجبا فعلا اما توصليا اما مركبا فيتبعه المانع من الاصلين عقلا ونقلا الا انه لو لم يجز لم يتبع معه ان لما عرفه من تعلق الشرع كمثال

الوجوب والحرمة لكل من نفسه والترتيب بين الضرر لدوران الامر بين المحذورين فلا نقطع بترك الارتكاب مادة الاجتماع على دفع الضرر وليس مما نحن فيه من جزئيات

مسألة تقديم دفع المضرة على جلب المنفعة الا ان يقال ان التحريم عيني تعييني وهو كما هو تخييري لذلك كان بتا الوجه فمع عدم هذا الفرد كما هو

المفروض فترك ارتكاب مادة الاجتماع يحتمل النفع فقط **وفيه** انه على هذا التقدير ايضا ليس من جزئيات مسألة تقديم المضرة على جلب المنفعة لانه انما هو حيث كان فعل واحد يحتمل ارتكابه الضرر والنفع بحيث ان ترك الارتكاب كان سالما عن ضرر ولكن يكون فوت المنفعة المحتملة فيما ونحوه

وان كان الامر تخييريا لكنه ترك الاتيان بالمأمور به في مادة الاجتماع لم يكن فوت للمنفعة رأسا اذ يمكنه الامتثال بالوجه الاخر

والحاصل ان الامر اما عيني او تخييري وعلى التقديرين ليس ما نحن فيه من جزئيات مسألة دفع المضرة على جلب المنفعة اما على العينية فلدوران

الامر بين المحذورين واما على التخييرية فلعدم فقدان النفع على فرض الترك الا ان يقال ان الامر كلي لكنه يتعلق بما كان فعلا والفعل بحكم بلزوم دفع

الضرر المحتمل عند تعارضه مع النفع المحتمل وان ضمنا بفقدان النفع اذ يمنعنا الضرر فحكمه بلزوم دفع الضرر مع بقاء النفع وامكانه من جهة اخرى كما

فيما نحن فيه بطريق اولى فلزوم تقديم النهي وان كان لم يكن من باب رجحه في مسألة تقديم المضرة على جلب المنفعة **الرابع** ان الشارع في اغلب موارد دوران

الامر بين الحرمة وغيرها قدم الحرمة فيلحق المشكوك على الغالب الا ترى ان المرأة اذا شكت في ارتفاع حيضها استظهرت بترك الصلوة مع دوران الامر

بين الوجوب والحرمة وفي ان الشبهة المحصورة بين المحرم والمباح يجب الاجتناب عن الجميع مع احتمال كل واحد من الحرمة وغيرها وفي الاناء بين المشتبهين

يقدم جانب الحرمة **وفيه** ان تحقق الغلبة المفيدة للظن ثم بلوغ البيان انها ان الشارع قدم مقتضى الاصل على غيره فان الاصل في اوقات الاستظهار

الوجوب بحكم بحرمة الصلوة وفي الشبهة المحصورة بالعلم الاصل الحرمة وردا بما انه في يوم الشك من اول شوال قدم الوجوب الذي هو مقتضى الاصل

وقد يجاب عن الاستقراء بعد تسليم الحاق المحقق مع المستقرء فيه ان الموارد المستقر فيها التي قدم الحرمة فيها على غيرها اما هو من قبل خارج معين

علم تقديم الحرمة لدليل خارج لا من حيث هي حرمة وفيه ان الغرض من الاستقراء الظن بالحوق المسبب لغلبته ولا يحصل العلم بحكم الغالب لان

الخارج بالاستقراء ولا يضر به ان كل استقراء كذلك اذ المشكوك يلحق بالغالب اذا غلب حكم الغالب عن الخارج فلو علم حال المشكوك به من الخارج لم يكن

استقراء ولو لم يعلم حال الغالب من الخارج لم يكن محض الاستقراء **فان قلت** ان مراد المجيب انه لو علم ان الشارع قدم الحرمة في الموارد الغالبة لا انها

حرمة لاجل امر خارجي فيصح الحمل بالاستقراء وان كان حكم تلك الموارد معلوما من نص او غيرها واما لو لم يعلم تلك الحيثية او لا علم عدمها فلا يلحق

المشكوك بالغالب لان الاستقراء لاختلاف المستقر والمستقرء فيه **قلنا** لو كان الامر كذلك لكان عدم النهي لتنقيح المناط لا للاستقراء والمفروض من العلماء هو

الاستقراء **الخامس** دلالة النهي اقوى من دلالة الامر لان النهي للاستغراق والامر للطبيعة فيطرح الامر ويؤخذ بالنهي فيفسد العبادة مع الاثم وتوهم

ان الامر ان كان من حيث المطلوب للطبيعة لكنه من حيث الاجزاء للاستغراق لدلالته التزاما على انه اي فرد من الطبيعة اتى به يجزى فعلا فرق بينهما

في افادة الاستغراق مدفوع بان افادة النهي يستغرق كل فرد مطابقة وافادة الامر بالالتزام فظهر لفرق بينهما فلا اقول بادية اما في الفهم في دلالة النهي

والقول بان هذا انما يتم في العبادات لا المعاملات للقطع بسقوط الامر في الغسل بالماء المغصوب ونحوه فيجتمع الاثم بجهة كون الغاسل مأمورا بحيث

يفسد العبادة ويحصل الاثم لا جاء بمقتضى النهي لعدم ادراك المعنى بموافقة الامر سقوطه والمعنى هذا لا يتفاوت الحال فيه بين العبادة والمعاملة

فانه يرتفع في العبادة والمعاملة فانه يرتفع في العبادة والمعاملة وان حصل المعنى بمعنى ترتب الاثر فيهما ما ذكر من الثمرة الغير حصول المعنى مع حصول

الاثم في الطلبية على القول بالمنع لتمامية الدليل لا جزئه مما كان الدليلان في القياس لعطلي حتى يدعي قوة دلالة النهي ودليل العرف تفيده

الامر واما في اللبيس كالاستعمال فلا يتم منه فهم العرف وقوة دلالة النهي في كلية في بيان الثمرة بين القول بالجواز عقلا وعدمه كما انه الحق

بالجواز عقلا لا لفظا بان يدعي فهم العرف التخصيص **فيما** فرق ان الامر كان فعلها اشتراك ذلك التخصيص في الثمرة مع الجواز عقلا بالطريق

الذي مر من الصحة وحصول الاثم سواء كان النهي اتم فعلها ام طلبها الا ان هذا التخصيص يكون الاجتماع عقلا ولكنه يقولون من الاجتماع عرفا ان

المراد من الامر اتيان المعينة في ضمن غير الفرد المنهي عنه فيفهم العرف التخصيص في ذلك من كون الامر مطلقا لحق في ضمن الفرد المنهي عنه فلا يمكن التخصيص ويطرح

فيه العرف ويحكم بالاجتماع وبالصحة مع الاثم عملا بالدليلين بخلاف القائل بعدم الجواز في ... لانه لا يتصور على مذهبهم المطلقة في طلب الامر

وطلب النهي لا اثم على مذهبهم بخلاف قصد الفاعل واذا كان لا نظير مع المانعين عقلا سواء كان النهي طلبها ام طلبها الا انه يقولون

العرف يفهم التخصيص وان جاز عقلا الاجتماع ولا مانع من التخصيص فيطرح الامر الطلبي للعرف فيلزم الفساد والاثم فيكونون موافقا للمانعين عقلا

مخالفا للمجوزين من حيث حكموا بالصحة والاثم **المقدمة الثالثة** في ان متعلق الاوامر والنواهي هل هو الطبائع ام الافراد وفيه مطلبان

الاول في بيان ما وضع له لفظ الامر من التعلق بالطبيعة او الفرد فاعلم ان محل النزاع انه لو قال افعل هل يفيد الفرد المخصوص او الامر المخصوص كالصلوة

كان حتمية وكان جائزا اتفاقا وان لم يجد مثله في الشريعة واما لو اطلق المادة ملحوظا معه دخامة كقوله صم وقم واقم الصلوة فهو محل النزاع

الصلوة فالحق ان الوضع اللغوي الصيغي هو طلب الطبيعة من حيث هي من غير ملاحظة الفرد بناء على ما عرفت من ان المادة لا تفيد الا الماهية

منها مكروه العبادة كالصلوة في الحمام ولو قيل ان المراد بالكراهة فيها اقلية الثواب كما هو الحق حملنا لكونها اقل ثوابا قلنا ان حمل النهي على هذا المعنى خلاف الظاهر سلمنا شايع

عليه شيء ولانه لو كان موضوعا للفرد فالدال على الفرد في مثل قولنا يجب عليك الصلوة اما هو المادة اعني متعلق الطلب وهو الصلوة واما الهيئة كقولنا يجب واما المركب منهما والكل باطل اما الاول فلانه مستلزم للنقل للاتفاق على ان مادة الصلوة اي التي تحتها الجزئي عن تلك الهيئة والتنوين موضوع للماهية لا بشرط شيء ونقل منه لتحكي اجماع اهل العربية فلو دلت المادة في ضمن الامر على الفرد بالوضع لزم اما النقل واما ان الواضع لم يضع المادة المطلقة او لا للماهية بل المادة بوصف عدم وجودها في ضمن الامر وفي ضمن نظيرها للفرد وكلا الامرين خلاف الاصل واما الثاني فلان دلالة يجب على الفرد اما بطريق كونه قرينة على ان المراد من المادة وهي الصلوة فردها فهو مستلزم اما للتجوز او للتقييد وكلاهما خلاف الاصل ووجه الاستلزام ان كون يجب قرينة على ذلك اما بسبب وضع الواضع وحكمه بان الصلوة الموضوعة للماهية مستعملة في خصوص الفرد وان القرينة عليه يجب فهو تجوز واما ان يجب قرينة على ارادة الفرد من الصلوة بطريق استعمال الكلي في الفرد بان يكون الدال على الفرد شيئا خارجا ويكون المادة مستعملة في معناها الحقيقي اي الماهية فهو تقييد للماهية واما بطريق اخذ الفرد في نفس قولنا يجب بان يكون معناه اطلب الفرد اي فرد الصلوة فهو مستلزم للتجريد فيهما لو قال الامر يجب عليك فرد الصلوة كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وهو ايضا خلاف الاصل واما الثالث فلان معنى وضع المركب لطلب فرد الصلوة اما من باب وضع المركب لان للمركبات بكونها الاجزاء من بازاء زيد ونهاية كوضع تأبط شرا للشخص علما فهو باطل اتفاقا اذ يفهم جزء من اجزاء هذا المركب المصنوع عند الاستعمال وكبس كزاء زيد ولما ان كل جزء من اللفظ دال على جزء من المعنى المركب اي طلب فرد الصلوة فنقول ان الدال على الفرد اي جزء منه هل هو لفظ الصلوة او يجب فيرد عليه ما اورد في الشق الاول والثاني من المجازية والتقييد والتجريد والاشتراك والنقل مضافا الى ان لفظ يجب ولفظ الصلوة في قولنا يجب الصلوة موضوع لمعنى قطعا والاصل عدم طرو وضع اخر شخصي على الهيئة ولانه لو كان المطلوب من الامر الفرد وضعا فاما ان يكون الموضوع له كل الافراد او بعض الافراد على الاول يلزم التكرار بوجوب كل فرد والنقض بوجوب بعضها وهكذا يلزم لو كان الموضوع بعض الافراد ولو كان موضوعا للطبيعة فلا نقض ولا تكرار وهما خلاف الاصل **وفيه** انه يمكن ان يقال ان الموضوع لمطلق الفرد فلا نقض ولا تكرار ولانه لو كان الفرد موضوعا له لكان اما فردا معينا عند الامر والمامور فهو باطل اتفاقا واما معينا عند الامر فقط فيلزم الجهل واما فردا ما فهو ايضا القول بتعلق الاحكام بالافراد لا الطبايع واما كل الافراد استغراقا فخلاف الاتفاق وتكليف بما لا يطاق او بدلا وتخيير فنقول ان لا ريب ان المتبادر من الامر هو الوجوب العيني فلو كان بالوضع ولو كان المعنى التخيير لكان مجازا وهو خلاف الاصل فتعين كون الموضوع له الطبيعة لا بشرط ثم على المختار من كون الامر لطلب الماهية فالدال على الطلب هو الهيئة وعلى الطبيعة هو المادة فهو نعم مطابقي اي مفاد لا ان ومدلولا لان كلمتي قولنا يجب الصلوة وانما الصلوة وذلك للتبادر وللاتفاق من القائلين بان الموضوع له الطبيعة ان كان هو المادة فهو المطلوب وان كان غيرها فهو اما الهيئة او المركب فعلى كان الهيئة فدلالته على الطبيعة والمادة اي لفظ الصلوة اما مهمل لم يستعمل في شيء فهو باطل اتفاقا للزوم اللغوية والهذرية في ذكر المادة واما مستعمل وعليه اما ان يكون المادة مستعملة في الطبيعة ايضا لزم اللغوية في تعدد الدال مع مخالفة الوفاق واما ان يراد من المادة غير الطبيعة **فنقول** ذلك الغير ان كان الطبيعة المرادة من الهيئة فهو باطل لما مر من ان الفرد غير مراد اصلا لا من الهيئة ولا من المادة ولا من المركب وان كان غير الفرد فبطلانه بالتبادر واما الثاني فباطل ايضا اذ التركيب ان كان من باب تركيب تأبط شرا فباطل اتفاقا وان كان كل جزء من اللفظ دالا على جزء من المعنى فنقول الدال على الطبيعة اي جزء فان كان المادة فهو المطلوب وان كان الهيئة فيتوجه ما مر

المقام الثاني في ان حكم العقل يقتضي تعلق الحكم بالطبيعة ام بالافراد مع قطع النظر عن وضع ذلك **اللفظ** وتحقق ذلك يقتضي رسم مقدمتين **الاولى** في ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ام لا فاعلم ان مفهوم ما لا يمنع فرض صدقه على كثيرين كلي منطقي ومصاديق ذلك ومعروضاته كليات طبيعية والمركب منهما كلي عقلي بمعنى ان الطبيعي مقيدا بوصف عدم امتناع صدقه على كثيرين بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كلي عقلي لان المركب من المعروض والعرض عقلي فالحيوان مثلا من حيث ملاحظة عدم امتناع صدقه على كثيرين كلي منطقي ومن حيث ملاحظة كونه موصوفا بهذا الوصف ومعروضا له بطريق دخول التقييد وخروج القيد عقلي وكلامنا الآن في وجود الكلي الطبيعي وهو ما يسمى من الاجناس كالانسان والحيوان والرجل ونحوها فالمحققون على انه ممكن الوجود خارجا كما انه موجود ذهنا وقيل بامتناع وجوده خارجا وكل من قال بامكان وجوده قال بوجوده فعلا وكل من قال بعدم وجوده حكم بامتناعه وان لم يكن ملازمة بين الامكان والوجود ولا بين عدم الوجود والامتناع لكن لا فصل في المقام فالاصل من حيث الامكان وعدمه مع القول بالامكان من حيث الوجود وعدمه مع القول بعدم الوجود فمقتضى العمل بالاصلين التفكيك بين الامكان والوجود وعدم تعارض بينهما بالذات الحكم بالامكان وعدم الوجود لكن لما قام الاجماع المركب على تلازم الامكان والوجود وتلازم عدم الوجود مع عدم الامكان حصل التعارض بين الاصلين فلا اصل في البين واما من حيث الدليل الاجتهادي فالحق وجوده في الخارج لوجوه الاول البداهة والوجدان ائتنا انك اذا رأيت شيئين ابيضين فلا ريب انك تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وقد تلاحظه بوصف عدم كونه فيه اي البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وقد تلاحظه بوصف عدم كونه فيه والبياض هذا الملاحظين ليس كليا طبيعيا وقد تلاحظ البياض الكائن في احد الشيئين في حال كونه في هذا المحل لا بملاحظة كونه فيه او في غيره وتستشعر ان ذلك البياض معرى عن القيد فانه

هذا

و منها تعلق الأوامر والنواهي

او نقلت وضع المادة

لو صرح

موضوعا

في ان الكلي الطبيعي هل هو موجود ام لا

قال الوجود

هذا اللحاظ اعني الفا خصوصيات المحل الخاص الموجود في المحل الخاص لا بوصف كونه فرد الطبيعة هو [illegible] في [illegible] يشترك [illegible]

النهاص الا بنزعي لما كان محله في الخارج متعدد تعدد بتعدده وفي الذهن لما كان محله واحد متحد وهو مراد من قولهم ان [illegible]

لاشياء النعل لا [illegible] ولا وقته [illegible] لا يحمل الحقيقي فان المتحد الحقيقي والتي من حيث انه متحد لا يمكن [illegible]

والمراد اتحاد باتحاد محله وتعدده بتعدد محله **والحاصل** انه [illegible] لنوع الواحد منها [illegible] بعضها عن بعض [illegible]

جامعا وقدرا مشتركا موجود [illegible] **الثاني** انه لو لم يكن موجود [illegible] حمل [illegible] على فرد مع انه يصح [illegible]

ان الموضوع والمحمول اما متحد [illegible] وتعدد [illegible] خارجا فهو محال واما متعدد [illegible] الذهن لخارج كزيد وعمرو [illegible]

و [illegible] فلا يجوز حمل احدهما على الاخر [illegible] **قسم** يكون [illegible] على [illegible] يكون [illegible] الله [illegible]

خاليا عن الفائدة كقولك زيد زيد وهذا لا يجوز اتفاقا لانه مستهجن **وقسم** ليس كذلك بل الفائدة حاصلة كقولك هذا زيد [illegible] كلا من المحمول

والموضوع موضوع للشخص الخاص لكن لما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صح الحمل بل يرجع ذلك حقيقة الى القسم الاتي واما متعدد [illegible]

ومتحد في الخارج كزيد ومفهوم الانسان فيهما [illegible] احدهما اعم من الاخر وعلى الحمل من وجود الكلي الطبيعي [illegible] في [illegible] موجود

بوجود واحد احدهما اعم من الاخر فحمل عليه الحمل صحيح اتفاقا ولو لم يكن الكلي موجودا لزم بطلان هذا الحمل لكون المحمول [illegible] الموضوع

لتغاير الموجود [illegible] فيصير الحمل من القسم الثاني الذي لا يجوز اتفاقا **فان قلت** المسلم من بطلان [illegible] على المغاير انما هو حمل احد الموجود

المغايرين على الاخر كقولك زيد عمرو واما اذا كان الموضوع موجودا والمحمول معدوما فيصح الحمل [illegible] بين الكلية الوجود الذهني **قلنا**

لو صح حمل المغاير كذلك على الاخر لصح حمل الحجر على زيد لان الحجر والانسان كلاهما معدومان خارجا [illegible] مع بطلان ذلك اتفاقا [illegible]

ان المراد بالانسان في زيد انسان اما الفرد المعين الذي هو زيد [illegible] الانسان مستعمل في خصوص زيد مجازا [illegible] زيد [illegible] على

نفسه [illegible] واما الفرد المعين الذي هو غير زيد كعمرو [illegible] على زيد [illegible] المغايرة المبطلة النافية للحمل اتفاقا واما [illegible] الانسان او الطبيعة [illegible]

فهو مسلم ولا نعم لو [illegible] الخارجي حينئذ [illegible] المغايرة المبطلة **الثالث** ان افراد النوع الواحد اما ان يكون بينهما اشتراك في [illegible] الخارج [illegible]

لكان من الافراد خصوصيات [illegible] **فان قلت** بالثاني [illegible] الذهني [illegible] الا انما قد [illegible] بالاول **فنقول** [illegible] الاشتراك [illegible] موجود في

الخارج [illegible] **فان قلت** بالثاني فقد ثبت الاشتراك [illegible] الاشتراك [illegible] بالاول [illegible] **ولو قيل**

ان الاشتراك بين تلك الافراد انما هو في الذهن [illegible] اعتباري لا حقيقي وخارجي **قلنا** فلم [illegible] اشتراك [illegible] في الانسان

دون الحجر ولم يعتبر اشتراك افراد الحجر في الانسانية وذلك كاشف عن [illegible] الاعتبار [illegible] **الرابع** [illegible]

من [illegible] الانواع حتى على مذهب منكر وجود الكلي الطبيعي **فنقول** [illegible] الانتزاع من [illegible] للشخص [illegible]

[illegible] الانتزاع واما الفاعل فهو [illegible] واما المنتزع فهو الصورة الخالية المنتزعة واما المنتزع منه فلا [illegible] يكون هو الافراد و لا

[illegible] خصوصيات الافراد من حيث الخصوصية [illegible] الصورة الكلية [illegible] من وجود [illegible]

بين [illegible] بعضها [illegible] نوع عن فرد النوع الاخر **فنقول** ان المنتزع منه [illegible] موجود في الخارج وهو [illegible] موجود

فهو [illegible] والمنتزع [illegible] الا من [illegible] والمنتزع منه [illegible] الوجود [illegible] المنتزع منه

الخامس ان المولى اذا امر عبده بالصلوة [illegible] وصح [illegible] يعد [illegible]

[illegible] المولى [illegible] بالفرد باعتقاد اتيانه بالماهية اللابشرطية [illegible] على [illegible] خارج

[illegible] وجود الكلي الطبيعي في ضمن [illegible] بالفرد باعتقاد الامتثال [illegible] العقلاء سلما

[illegible] الامتثال [illegible] بالمطلوب [illegible] ولو سلمنا [illegible] القطع [illegible]

[illegible] اعتقاد العقلاء [illegible]

الاحكام [illegible] على [illegible] **السادس** انه لا [illegible] الاخص [illegible]

[illegible] الاخص [illegible] كل [illegible] الاعم موجود [illegible] **وفيه** [illegible] الاعم [illegible] الاخص [illegible] خارج [illegible]

الذهن [illegible] مسلم ولا [illegible] **السابع** ان [illegible] كون [illegible]

اما موجود فهو [illegible] مع كونه حكما لانحاد [illegible]

[illegible]

[illegible]

تعلق غرض بحبه هذا المجاز لغة فهو مجاز بعيد لا قرينة عليه واقرب المجازات موجود وهو الكراهة المصطلحة واما ان النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي للطلب الترك فلترك الثواب

تنبيه

المعدوم والممتنع قلنا اما لفظ شريك الباري فلم يوضع للمعدوم بل لفظ الشريك موضوع للموجود كشريك الفلان وشريك زيد وكذلك الباري لفظ اسم الله تعالى لكن حصل من تركيبهما لفظين لا ائتلاف على المعدوم واما لفظ المعدوم والممتنع فهما وان كانا موضوعين لغير الموجود لكن عند الوجود ماخوذ منهما فلا اغراء فيهما بالجهل بخلاف سائر اسماء الاجناس فان قلت لا نم بطلان الاغراء بالجهل اذا كان موقعا للمقصود عن ضرب و المسلم من قبحه انما هو اذا وقع المخاطب في خلاف المقصود وهنا ليس كذلك لان المامور انما يلاحظ الفرد وهو المقصود الاصلي للمولى وان اعتقد العبد كون الفرد مقدمة وان المقصود الاصلي الطبيعة الموجودة في ضمنه لا خصوص الفرد قلنا اذا كان المطلوب يحصل على التقديرين من وضع الموجود او للمعدوم فما الداعي لوضع الوضع الالفاظ للمعدوم دون الموجود مع كونه بعيدا عن العاقل الحكيم فذلك يكشف عن ان الواضع لوجود الطبايع في الخارج فوضع الالفاظ الدالة عليها

المقام الثالث في بيان الحسن والقبح الاشياء وانهما ذاتيان او بالوجوه والاعتبارات فاعلم ان الحسن قد يطلق ويراد به الملائم والقبح يطلق على ما يقابل ذلك وهو ما يوافق المقصد كقولك قتل زيد حسن لاعدائه وقبيح لاوليائه وقد يطلق ويراد به ما يلائم الطبع والقبح يطلق على ما يقابله وهو منافر الطبع والنسبة بين المعنيين عموم من وجه وقد يطلق ويراد به صفة الكمال وبالقبح صفة النقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح اي صفة كمال او نقص وقد يطلق الحسن على ما يستحق فاعله المدح والقبيح على ما يستحق فاعله الذم وقد يطلق الحسن ويراد به ما لا عيب فيه ولا حرج اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا اولا في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء بمعنى ان لها صفات داعية لتلك الاحكام سواء كانت تلك الصفات في ذوات الاشياء او في اوصافها اللازمة او بالوجوه والاعتبارات ام الكل منشأ ولا صفة فيها اصلا ولكن الله يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد واحكامه ليست معللة بالاغراض اختار الاشاعرة الاخير والامامية والمعتزلة الاول فحكموا بان ما حكم به الشرع حكم به العقل وان احكامه معللة بالاغراض ثم اختلفوا في ان العقل هل يدرك الحسن والقبح الكائنين في تلك الافعال بمعنى استحقاق فاعلها المدح والذم ام لا فنفاها الاشاعرة بل كلهم على الظاهر الا الزركشي على الاخير واما الامامية فتبعهم الزركشي في الحكم بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم لكن الزركشي مذهبه في المقام الاول عن قول ما هو تابع للامامية ام الاشاعرة ثم اختلفوا بعد القول بادراك المدح والذم والثواب والعقاب في انه حجة ام لا وهذا موضوعهم في كون ما استقل به العقل حجة ام لا فالمجتهد كلهم او بعضهم على الحجية بخلاف الاخبارية نا ناظر ذلك فنقول ان الحق في المقام الاول تبعية الاحكام للصفات والا لزم تشريع الاحكام وارسال الرسل اذ لو كانت الافعال بانفسها وبذواتها مع قطع النظر عن الامر والنهي متساوية ولم يكن لها حسن ولا قبح لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا بالوجوه والاعتبارات بل كان حسنها لصلوحها للامر وقبحها للنهي لم يكن معنى للامر ببعض منها والنهي عن اخر فان اختيار الايجاد ترجيح بلا مرجح ولا فعل الا لداع وغرض واذا كانت الافعال متساوية ولم يكن ثمرة وداع في فعل بعضها وترك بعضها فلم يامر ببعض وينهى عن بعض ليكون عبثا فان قلت الداعي لتشريع الاحكام هو حسن طاعة العباد وانقيادهم لله تعالى لتحصيل الامتثال الثواب بالمخالفة العقاب للفعل وان لم يكن له من حيث هو صفة لكن الامر سببا لاطاعة العبد والطاعة العبد للمولى حسن من حيث هو فلا يكون تشريع الاحكام منها خاليا عن داع وغرض لكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامر والنهي صفة تكون علة للامر والنهي ومحل النزاع انما هو ذلك قلنا ما ذكرته انما ينفي لزوم اللغوية في تشريع الاحكام ولكن يلزم الترجيح بلا مرجح في الخصوصيات اذ لو كان الغرض مجرد اطاعة امر المولى وكانت الافعال متساوية فيه فلذلك يحصل بتحقق الامر والنهي عن المولى باي وجه اتفق فلم رجح الشارع بعض الافعال على بعض في مقام الطلب فجعل صلوة المغرب مثلا ثلث ركعات والعشاء اربع ركعات مع ان الغرض يحصل بعكس ذلك فجعل الظهر اخفاتية والعشاء جهرية مع امكان العكس والمفروض تساوي الافعال بذاتها وان الغرض مجرد اطاعة العبد وذلك يحصل في العكس ايضا لاوامره فلا بد ان يكون في نفس تلك الافعال صفات يقتضي الامر بعضها بالخصوص والنهي عن الاخر بالخصوص والحق في المقام الثاني هو ادراك العقل المدح والذم كما يشهد به الوجدان وفي المقام الثالث هو ادراكه للثواب والعقاب وهو للوجدان فلو احسن الى زيد احسانا لوجه الله تعالى من غير من ترتيب من العطش حكم العقل بانه ممدوح ومستحق للثواب وان لم يامره المولى به وكذا من اساء الى من احسن اليه غاية الاحسان ولم يحصل منه الا الاحسان اليه دائما مذموم عند العقل ومحكوم باستحقاق المسيء للعقاب من مولاه الحكيم على الاطلاق وكذا من لطم اليتيم بغير سبب يحكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب من الحكيم وان لم ينه عنه وفي المقام الرابع هو الحجية والقول بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لوجهين احدهما انه بعد تسليم ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب وقطعه بذلك لا يتصور الشك في الحجية اذ الشك في الحجية معناه الشك في استحقاق الثواب والعقاب والمفروض ان العقل قاطع باستحقاقهما وان لم يصدر من المولى امر ونهي لشاء فكيف يتصور بعد ذلك الشك في الحجية فلا جرم بعد ذلك من الحكم بالوجوب والحرمة ونحوهما بمقتضى العقل والحكم بعض حيث سلم المقامات الثلث وانكر الحجية فان قلت يتصور الشك المذكور مع القطع المذكور بان يقطع العقل بالحكم الواقعي ولكن نقول كلما كان حكما واصلا معلوما بالتفصيل كان حكما ظاهريا كما للادلة القائمة على حجية الظن وسيجيء ذكرها انشاء الله في بحث حجية الظن وانهما ان العقل ما حجة فهو منتج واما نفس حجية فهو ملازم لعدم حجية الشرع لانه الدليل على حجية الشرع كما سنذكره مفصلا في بحث الادلة العقلية اذا عرفت تلك المقامات الاربع علمت انه على مذهب الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات والقائلين بانه تعالى يحكم بما يشاء يمكن ان يكون متعلق الاحكام مرحلة الحكم الظاهري لا ... اولا ان العقل كلما قطع بالحكم الواقعي يقطع بالحكم الظاهري ايضا بالوجدان فلا ينفك احدهما عن الاخر وثانيا سلمنا ان العقل ما قطع الا

فصل في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء او بالوجوه والاعتبارات

في ادراك العقل المدح والذم

خلاف لبيان مجرد قلة الثواب لعلم بكونه داعيا على الطلب لترك فرب شيء هو قليل الثواب لم ينه الشارع عنه بل طلب المنهي بسبب المستحق في المنهي عنه ولو عكسه والى ان صدا لا

لعله ارتفع خصوص العبادة الزكية تأمل

[illegible]

[illegible]

الافراد ويمكن ان يكون متعلقها الطبايع ان لم يكن مانع من جهة اخرى كقولهم بعد وجود الكلي الطبيعي واما على الثاني فلا بد ان يعلم اولا ان حسن شيئا

وقبحها ذاتيا امرا او بالوجوه والاعتبارات حتى يظهر ان لا ان ما تعلق الحكم بالطبيعة او الفرد **فنقول** في مثل الصدق اي الكلام المطابق للواقع

يمكن ان يكون الحسن الموجود فيه على القول بوجود الحسن مع قطع النظر عن امر الشارع كامنا في ذاته اي جنسه هو الكلام بوصفا خاصا بالمطابقة

للواقع بمعنى ان المتصف بالحسن نفس الكلام ولكن بسبب الاتصاف وعلة هو وصفه اللازم لا ذاته من حيث هو ويمكن ان يكون الحسن فيه لوجوه اعتبارية خارجة

عن ذاته وعن نفسه اللازم كان يكون نفس الصدق سببا الحسنة وعدمه سببا القبيحة يكون حسنه موقوفا على انتفاء الجهات المقبحة وهذا الاخير يحتمل وجهين

احدهما ان يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام الشرعية كالضرر والنفع والغصب في الصلاة وعدمه وامثال ذلك لا من العلم والجهل

بمعنى انهما لا يتم مدخلية في تحقق الحسن والقبح ولا بد في وجود الحسن والقبح من وجودهما وثانيهما ان يكون بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل

بل الحسن والقبح بالنسبة اليهما بشرطهما ويحتمل التبعيض بان يكون الحسن في بعض الموارد بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات

اذا ظهرت تلك الاحتمالات **فاعلم** انه على الاحتمالين الاولين يكون مقتضى الصدق حسنه لا يتبدل بالقبح ابدا ويكون مقتضى النفع لنفسه حسنه وبينهما

عموم من وجه فمن نفسه فاذا كان الحسنان متعاضدين وان تحقق الصدق بغير نفع بل كان مضرا موجبا القتل نفس محترمة مثلا فيتعارض الذاتيان اي

حسن ذات الصدق وقبح ذات الضرر فلا بد من الرجوع الى المرجحات وتقديم ما هو الاهم ولا يبعد ترجيح قبحها اصلا ... الضرر حسا اصلا ولكن

الكذب والضرر فقد يتعاضد فيه الذاتيان كالكذب الضار وقد يتعارضان كالكذب النافع الموجب لنجاة نفس محترمة واما على الوجوه والاعتبارات

فلا يتصور فيه التعارض بل وجود الحسن موقوف على انتفاء الجهات المقبحة فالكذب النافع كان حسنا والصدق اذا ضر كان قبيحا وبعد ما عرفت ذلك

فهل الحق كون حسن الاشياء وقبحها ذاتية اوما بالوصف اللازم او بالوجوه والاعتبارات ام المقامات تختلف في ذلك فبعضها بالذات وفي

بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات وفيه احتمالات كثيرة والذي يظهر ان احتمال كونهما بالوجوه والاعتبارية مع مدخلية العلم

والجهل فاسد لوجوه **الاول** انه موجب للتصويب الذي اتفق الامامية على بطلانه وجه الملازمة ان من يقول بمدخلية شيء في الحسن والقبح يقول

لا بد في الحسن من تحقق جميع ما له مدخلية فيه بحيث لو انتفى واحد مما له مدخلية فيه لم يحصل الحسن وكذا القبح وح فيختلف احكام الله بعلم الشارع

وهذا هو التصويب فكلما علموا به صار حسنا وما جهلوا به صار قبيحا **الثاني** ان بناء العقلاء على انه لا يختلف عندهم حسن المأمور به وقبح المنهي عنه

بالعلم والجهل من المخاطب فلو امر عبده بشراء الرمان فاشترى الخوخ وجهل لم يعد الشراء بسبب علم العبد نحو ما عند المولى والرمان ... حسنا

فانهما في الثاني معذور ويحتمل العبد بجهله ولا يبدل الخوخ والطلوب ثم هو الحسن والقبح عند المولى بسبب جهل العبد بل الرمان محبوب عنده علم به العبد او جهل

والمنهي مبغوض عنده كذلك **الثالث** لزوم الدور على تلك الاحتمال لا يحصل خطاب الشارع كان اما او سنة بوجوب شيء مثلا موقوف على كون

ذلك الشيء حسنا حتى يتبعه الامر الصادر في المقام الاول من تبعية الاحكام للصفات فلا بد من كون متعلق الامر حسنا قبل صدور الامر وبعد

الخطاب وعلم المكلف بانه مأمور بالواجب لانه موقوف على علمه بصدور الخطاب فلو كان علمه مما له مدخلية في لزوم الحسن لزم توقف الحسن الحاصل على

على علم المأمور بالخطاب مع ان الخطاب قبل علم المأمور وحسن المتعلق قبل الخطاب **والحاصل** ان صدور الامر موقوف على حسن متعلقه وحسن متعلقه

موقوف على صدور الامر لكن احتمال كونهما بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق من غير مدخلية العلم والجهل فيه ممتنع لا مانع في بعض الموارد

من حسنه وقبحه ذاتيا اي لا يختلف بالاعتبار وان كان بوصفه اللازم كالصدق بما مر عرفت سابقا انه يمكن القول بالذاتية او الوصف اللازم

في مثل الصدق النافع الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجودا فيتعارض بين الذاتيين في امكان التخصيص بعد ذلك بانه كما يمكن

نفسه حتى لا يسأله احد عن الشخص الذي يتلف باخباره لزمه التحرز وفي الصادق الكاذب في كلامهما عنده وفيه مع ذلك مسلما القتل

النفس المحترمة كذلك على القول بالذاتية او الوصف اللازم مطبقا وعند وما من جهة اتصاف ... ما من جهة لا مع ... بكون

وداما بين الصدق الموجب لهلاك النفس المحترمة والكذب الموجب لنجاتها ملازما من جهة ... في كل ... واما

على القول بالوجوه والاعتبارية فيهما لم يعتبر لا يكون الحسن والقبح ... بل ... انه ... قد بنا ... لها

لنفس ومحصل الثمرة في صورة وجود المضرة على الذاتي او الوصف اللازم ... من جهة ... على الاعتبارات اما ما ... محض

ما منهم حرز اذا عرفت ذلك **فنقول** انا اذا رجعنا الى القول نرى في الصدق المضر يا جون من جهة الصدق ... من جهة الضرر وذلك لا

من حسنه عنده وفي الواقع ليس الا الاعتبار ولا لكان الوجود عند الذم صرح ام المدح كل ... قل بالذات او الوصف اللازم ...

الاخير لا يلزم ... الحسن والمدح بالمطابقة للواقع ولا ... علله تعليل ... المتصف بالحسن ...

الكلام الموصوف بالمطابقة لانه مطابق للواقع لا الكلام المقيد بالمطابق ... يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ...

ومنها الشيء بالوجوه والاعتبار مع مدخلية العلم والجهل ولا ما بالوجوه والاعتبار من غير مدخليتهما ... بانه ...

موقوف على علم المطلع الحاكم على المطلع اعلم

ودن ... ذاتا بان امن يعني الجهاد فقبيه عدم الاطراد مضافا الى الوجهين الاخيرين في سابقه ومن اكثر المعتبر وهو الطبيعة من حيث هي نهوا بنا سب القول بتعلق الحكم بالافراد

نتايج

بالوصف اللازم كما سلف واما فيما الموارد والمقامات فنحن متوقفون في كون الحسن والقبح فيهما بالذات والوصف اللازم ام الوجوه الاعتبارية ام التبعية **اذا عرفت** ذلك فلازم الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات انه يمكن كون متعلق الحكم الطبيعة ويمكن ان يكون متعلقه الفرد بمعنى انه في الواقع يحتمل الامرين ويمكن كلاهما نظرا الى ان الشارع ان جعل متعلق امره الطبيعة صار حسنة ومتعلقة للحكم وان جعل متعلقه الافراد فكذلك واما على القول من تبعية الاحكام للصفات ودلالة العقل الحسن والقبح فان توقفنا في ان حسن الاشياء او قبحها ذاتي ام بالوصف اللازم ام بالاعتبار فكلا الامرين ايضا محتملان اذ يحتمل في الواقع كونهما بالاعتبارات فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الطبايع والفرق بين هذا وبين كونهما بالاعتبارات فيلزم التعلق بالافراد وبالذات فيلزم التعلق بالطبايع لا انه لا يعلم الامر في الواقع وان كلا منهما ممكن بالذات وان قلنا انهما بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات فلازمه تعلق الاحكام بالطبايع لا غير لوجود الحسن والقبح فيها بالعرض ويتبعه الحكم حتى انه لو تعلق حكم بفرد خاص فهو من ذلك الموارد لكان ملحوظ الشارع فيه الكلي الموجود في ذلك الخصوصية لا الخصوصية من حيث هي لعدم وجود حسن وقبح فيهما بالعرض وان قلنا انهما بالاعتبارات مطلقا فقالوا ان لازمه تعلق الاحكام بالافراد لان الحسن والقبح في الاعتبارات الشخصية فيتبعها الحكم ولا صفة في الطبيعة من حيث يتعلق بها حكم وفيه انهم ان ارادوا من خصوصيات الافراد الخصوصيات الشخصية ففاسد اذ لا يختلف الاحكام بكل الاعتبار وبكل وجه شخصي اذ لا ريب في عدم مدخلية اكثر الاعتبارات والوجوه في اختلاف الاحكام بل الوجوه التي يختلف بسببها الاحكام الشرعية التي بسببها يتصف الشيء بالحسن والقبح هي الوجوه الخاصة التي لها صنفية وكلية بالنسبة الى ما تحتها من الافراد كاباحة المكان والغصب ونفع الصديق وضرره ولا ريب في ان تلك صنف فيكون المتعلق في الحقيقة ايضا كليا وان ارادوا من الوجوه والافراد اعم من الاصناف فهو كما قالوه لكن لم يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي اذ على قول الاصناف فيه الصلوة من حيث هي لا حسن لها ولا قبح بل ما ثبت فيها الجهات المقبحة كالغصبية وغيرها الحسنة والاباحة فالصلوة في المكان المغصوب لا حسن لها فلا امر بها فلا تحقق فيها فلا اجتماع بين الامر والنهي وان قلنا بان الحسن والقبح في بعض الموارد ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالاعتبار فمتعلق الحكم الطبيعة او الفرد انه يختلف بحسب الموارد واما على المذهب الحق فيما علمنا ان الحسن والقبح بالوصف اللازم حكمنا بتعلق الحكم بالطبيعة وفيما توقفنا فيه يحتمل التعلق عندنا بالطبيعة وبالفرد ولكن في مقام العمل في موضع التوقف يحكم بعدم حصول الامتثال اذا صلى في الدار المغصوب مثلا لاحتمال تعلق الحكم بالفرد وعدم جواز اجتماع الامر والنهي فيعيد الصلوة لقاعدة الاشتغال فيشترك في مقام العمل مع الاعتباريين لكن يمكننا باصل الاشتغال انما هو اذا كان الدليل على المامور به كتابيا واما اذا كان لفظيا كقوله صل حكمنا بان متعلق الامر الطبيعة لظاهر اللفظ السالم عما يعارضه من العقل لفرض التوقف مرجحا حكم العقل فنعمل بمقتضى اللفظ ونشترك في الثمرة مع القول بان الحسن والقبح من الذاتيات ثم القايل بتعلق الاحكام بالافراد وامتناع تعلقها بالطبايع له وجوه **الاول** ان الكلي الطبيعي ممتنع الوجود في الخارج وكل ما هو ممتنع الوجود في الخارج التكليف بايجاده من الحكيم ممتنع **وفيه اما اولا** انا نثبت وجوده في الخارج **وثانيا** سلمنا انه لا دليل على امكان وجوده لكن لا دليل على امتناعه فيحتمل ان يكون موجودا فيتعلق به الحكم ويحتمل ان لا يكون موجودا فيتعلق الحكم بالفرد واذا صار الامر محل الشك رجعنا الى ظاهر اللفظ السالم عن المعارض المقتضي لتعلق الاحكام بالطبيعة ولا نضر عن ظاهره بمجرد احتمال امتناع وجود الكلي **وثالثا** سلمنا انه ممتنع الوجود لكن قد تقرر ان عقلاء اهل العرف والعقلاء على وجوه وان هذا القائل كان في الحكم بتعلق الاحكام بالطبايع **فان قلت** يلزم ح من حكيم التكليف بالمحال **قلنا** المسلم من قبح التكليف بالمحال انما هو حيث عند المخاطب بالمحالية ولم يفصل المولى منه عجزه لا الكل واما اذا كان اعتقاده انه ممكن وانه ليس وهو الفرد يزعم انه الكلي فهو من قبيل المولى لعمله وحكم بامتثاله ولا انكار العبد فلا دليل على قبح مثل ذلك والحسن من الحكيم نظير ذلك التكاليف التوصلية فيهما صادق الامر صار الفرد وذا ما هو الفرد استعمل اللفظ الكلي وهو حقيقته فيهم وكونه اعراض بالجهل غير مسلم فيها ذاكما هو في التوصلي المقصود **فان قلت** حيث انه لم يكن الكلي موجودا لم يكن فيه صفة حسن وقبح فكيف يتعلق به الامر مع قولك بدوران الاحكام مدار الصفات **قلنا** القدر المسلم من ذلك دوران الاحكام مع وجود الصفة اما في نفس المامور به وفيما هو المقصود بالذات عن الامر به هو الفرد وهو متصف فيه موجود دمظهر التكليف التوصلي وفي الحسن انما هو فيما هو المقصود بالذات من الامر لا في نفس المتعلق فانه قد يكون قبيحا كالامر بقبيح ولذا ثم ان كان ... بل يتعلق الحكم بالفرد لا الافراد الشخصية على سبيل التخيير واما اذا ... ما فرد عليه مما لا ما سوى الفرد وانهم كلها فهو كما على ما فرض **الثاني** ان متعلق الحكم لا بد ان يكون فعل المكلف بلا واسطة او فيه واسطة وبين المكلف كما يحرك فيه من حيث الفرد واسطة في صدق الكلي عليه لا يتعلق به التكليف لوجهين **الاول** ان المسبب هو الكلي لو كان واجبا على المكلف وسببه الذي هو الفرد لو اما التكليف بالاصل او ممكنا تكليف بالمسبب حال عدم وجود السبب واما التكليف بالمسبب حال وجود السبب واما التكليف بتحصيل الحاصل انما التكليف بالمسبب حال الوجود السبب واما الاول فمعا انما التكليف بالمسبب حال الايجاد فلا انه يكون لامر بالمسبب باشياء الا بعد واما الجنود بين الذي كون ذلك عدم تعلق الامر بالكلي وان كان موجودا في الخارج **الثاني** ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث الحكم بان خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ونحن ان الكلي الطبيعي ليس فعلا للمكلف بل هو ... فالة فلا يمكن تعلق الحكم بها فلا بد من تعلق الحكم بنفس السبب الفرد والجواب عن

[illegible]

الاعانه

دواما له

الفرد

بين حسن والقبح بالاعتبارات مضافا الى الوجهين الاخيرين لمتقدمين ولو قيل ان النوع الشبهات اسم الى امر خارج عن العنوان نعرض الوسائر علاقة التعيين عكم

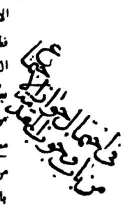
نفسه والمتعلق فيخرج عن محل النزاع لاجتماعه اولا بالبعض مما لا يدل الى تابا مان مقتضى مسه هرا عكس ما ذكره في لنا ما نعرض بحسب ماسهي ماده عن نفسه

لا محرج عنها تتابع

الفرق **الاول اولا** ان سببية الفرد للكلي ومسببية الكلي له اول الكلام بل هما موجودان بوجود واحد لما تحقق في الوجود ولذا يجوز حمل احدهما على الاخر بخلاف السبب والمسبب فان وجود احدهما تابع لوجود الاخر ومتاخر عنه واما الكلي مع فرده موجودان بوجود واحد الا ان احدهما اصل والاخر تابع فيها كالوجوه على الصلوة بالواسطة **وثانيا** انتقض الواجبات المطلقة بالنسبة الى شروطها الوجودية فان الامر بالصلوة كان حال وجوبها خاصة لما يطلب الواجب المطلق مشروطا كان حال الخطاب خاصة لزم التكليف بما لا يطاق وان فرض تعلق الخطاب بعده فهو ايضا مستلزم للتكليف المحال لان المشروط بدون الشرط محال فالتكليف حال عدم الشرط كالتكليف المشروط حال عدم السبب **وثالثا** الحل وهو ان لا يسلم المطلوب حال عدم السبب لا بشرط عدمه والعقد بالواسطة مقدمة والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والحاصل ان طرف الامر حال عدم السبب طرف المامور حال وجوده **وعن الفرق الثاني** بان كون الكلي اثر الفعل المكلف تم بل هو نفس فعله لما تقرر من ان الفرد موجود بوجود واحد لا سببية ولا مسببية بينهما الا ان الافعال التوليدية كالمسببات افعال الشخص حقيقة وموضوع الفقه هو فعل المكلف والتي لا يحل بالمراد من فعل المكلف في تعريف موضوع الفقه الفعل بلا واسطة وما هو في الفقه وما له واسطة فان متعلق الاحكام اكثرها هو الافعال مع الواسطة **الثالث** من الوجوه ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولا زمه تعلق الاحكام بالافراد وانكار المرهم منها الاوصاف كما مر **وفيه اولا** انا بينا بطلان القول بان الحسن والقبح بالاعتبارات في كل الموارد بل هذا الايجاب الكلي **وثانيا** سلمنا انه لا دليل للناظر بطلان ذلك ولا دليل الشرع على صحته فيتوقف عنه ويرجع الى اللفظ المقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة السالمة عن المعارض **وثالثا** سلمنا صحة هذا القول لكن لا يلزم تعلق الحكم بالطبيعة لان من جملة الاعتبارات المحسنة والمقبحة العلم والجهل وقد عرفت اطبقنا الجهل الغرض الفضلاء ان الحكم والمقصود والطبيعة فهي المتصفة بالحسن والقبح فهي متعلقة الحكم **ورابعا** انا سلمنا صحة هذا القول مع عدم مدخلية العلم والجهل لكن نقول ما المانع من تعلق الحكم بالطبيعة مع كون الحسن في الفرد بان يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلق الطلب هو الكلي بخلاف المقصود بالذات مع متعلق الطلب نظير التوطئة ولا يلزم من تبعية الحكم للصفات ازيد من ذلك كما مر **فان قلت** ما بال تعلق الامر بالكلي مع وجود الحسن والقبح في الفرد وكونه المقصود بالذات فلم لا يرتكب توجيهه **قلنا** اصل الصلحة الاعلام بجواز اجتماع الامر والنهي وظهارها انه لو لا بالطبيعة ضمن الفرد المحرم مثلا او مباحا اظهر للقول بالوجوه والاعتبارات الا بلازم تعلق الحكم بالفرد كان القول بالدانية لتنعم لا بلازم متعلقه بالطبيعة اذ لا مانع من وجود المصلحة في الطبيعة وكونها المقصود بالذات مع تعلق الطلب بالفرد ولعل المصلحة الاعلام بعدم جواز اجتماع الامر والنهي والعلم بعدم حصول الامتثال ضمن الفرد المحرم المحق من جميع ما ذكر ان العقل حاكم بجواز تعلق الاحكام بالطبايع والافراد على جميع الوجوه لكن لو وجد دليل لفظي كما هو الظاهر يؤخذ بظاهره والا يرجع الى الاصل وهو موضع الاختلاف بين القائلين في اثنا الاشتغال **المقام الرابع** في انه لا فرق بين الامر وغيره من الاحكام في مقتضى اللفظ في الجميع الطبيعة ومقتضى العقل جواز تعلق الحكم بها او بالفرد وان الواقع في الاوامر غيرها في الطبيعة لظهور الالفاظ من مدد وجوه تنافي نفي الاثبات والنواهي من ابهم الاستغراق منه الاوامر **ثم اعلم** ان كل ما تعلق هنا انما هو في الاحكام التكليفية واما الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة فالظاهر انها ايضا كالاحكام التكليفية في جواز تعلق الحكم عقلا بالطبايع والافراد بعد ما علمنا بان الاحكام تابعة لاغراض ومصالح خصوصا كما هو مناط اللفظ فهو التعلق بالطبايع كما في التكليفيات لكن يجب فيها سريان الحكم في جميع الافراد **المقدمة الرابعة** في تاسيس الاصل **فاعلم** ان من العلماء من منع جواز اجتماع الامر والنهي عقلا ولا نعلم نقلا البتة ومنهم من منع نقلا وجوزه عقلا **وقيل** بالجواز عقلا لكن لفظا **اذا ظهر فنقول** ان الاصل من حيث الامكان او عدم الامكان مع الوجود وكذا من حيث اللفظ لان من له حجة الزمان بعيد والتخصيص لعدم العلم بين وعلما خلاف الاصل ومن حيث العمل الاصل مع المانعين لتوقف لزوم تحقيق الامتثال على حجة الاجتماع او نفع كليهما عقلا لاختصاص الامتثال بالخروج عن الامر بمقتضى اصالة البرائة ولا طرح النواهي لفقد الاصلين بل اطرحهما معا واما المجوز فلهم يثبتون الاصلين بل يحكم بالصحة والاثم ولكن هذا خلاف الاصل الكلي الذي هو مع المانعين والتعلق الذي مع المجوز هذا الاخص فيكون الاصل مع المجوز **اذا ظهر** لك المقدمات فنقول ما منا **الاول** بجواز اجتماع المامور به مع المنهي عنه في الماهيتين بجهة الامر والاختلاف في جهة الدلالة التعليلية **الكلام** في الماهيتين من جهة الالزام بهما مع كون النوع غير ممكنا ما او صالحا بالوصف لكونه لا يتسبب الى ان كان الواجب مقيدا بامر لم يتوهم الكلام مركبا منها انتفاء المنفعة لا منع المشهور الفقهاء او الحق الجواز **الثاني** او **الاول** انه يجوز اجتماع الشرع عرفا وقع كثير منها العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام فنهم المنهي عنه مع ان النهي عموم وخصوص مطلق ان الاجتماع لا يقتضي التفاهم ومعتبر بطريق الى التعلق النوعي بعينه في ما يتعلق بها الامر في الماهيتين بعينه فيخرج عن خارج عما المنهي ومع السبب الوجه عند النهي كون المنهي عنه منها او غيرها من جهة الاثم بالاجتماع الطرفي فثبت انه لم يجز اجتماع المامور به والمنهي عنه في الماهيتين لزم اجتماع الضدين لانه لا يجري في شيء من الموارد لان الاحكام الخمسة باسرها متضادة باتفاقهم **فنقول** الخصم ان الصلوة الكلية اذا ان يكون بعينها مامورا بها حتى الفرد الواقع في الحمام على ما هو مذهب الخصم من تعلق الحكم بالفرد فالحكم ثابت لانه ينافي الفرد مطلوب لفعل لوجوبه ومطلوب الترك لكونه مكروها

ونحوهما فاسلمنا ذلك لكن يكون التسبيح بين المأمور به والمنهي عنه من بينهما عموما من وجه فيكون مما نحن فيه وخامسا بان النهي انما كان عن تعرض الرشاش لا عن الصلوة فما علينا
فان لم يكن في الصلوة فهو مستلزم لكراهة التعرض وان لم يكن مصليا ولعدم كراهة الصلوات اذا لم يكن في معرض الرشاش واما ثانيا فبكونه في ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذورين الآخرين
المحذورين نتايج

بالاتفاق وان كان المأمور به الافراد الواقعة في الحمام فالمعنى المحكم بصحة الصلوة الواقعة في الحمام مع ان الكل يحكمون بالصحة حتى الخصم **فان قلت**
انا نختار وجود الامر حتى في الفرد الواقع في الحمام ولكن نقول ان المراد بالكراهة فيه كونه اقل ثوابا لا كونه مبغوضا ومطلوب الترك حتى يلزم كون الشيء
الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة ولا يلزم اجتماع الامر والنهي بالمعنى المتنازع فيه فان قلة الثواب لا يستلزم المبغوضية وهو محبوب مرتبة قليل الثواب
قلنا اولا لا ترجيح لارادة هذا المعنى من النهي لكونه مجازا بالاتفاق لان ظاهره طلب الترك المتضمن للنهي عنه المفسدة وان خرج النهي هنا عن ظاهره الى غير الحرمة لكن
ما ذكر لا يقرب المجازات **وثانيا** ان المراد بكون هذا الفرد اقل ثوابا اما انه اقل ثوابا من غيره مما لا كان لهذا الفرد كالفرد الآخر من الصلوة
في الحمام ام بالنسبة الى الصلوة في الخارج من الحمام وكغير الصلوة من الزكوة ونحوها واما كونه اقل ثوابا من الفرد في الجملة بمعنى ان يوجد عليه انه اقل ثوابا من غيره
في الجملة وان كان هو اكثر ثوابا من بعض العبادات واما انه اقل ثوابا من غيره من افراده في الخارج بمعنى ان الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات
ثوابا مترتب كما انه مثلا ولكن اذا اختصت بالخصوصيات فقد لا يتوثر الخصوصية في الطبيعة زيادة ونقصا وقد يزيد عليه وقد ينقص عنه لاجل الخصوصية
وهذه الثلثة كالصلوة في البيت والمسجد والحمام والاخيرة منها التي مكروهة والمراد بالكراهة حينئذ اقل ثوابا من اصل الطبيعة من حيث هي ولكل منها بطلان
الاول فلان **اولا** عدم الانعكاس اذ لا ريب في ان مراتب المكروهات متدرجة فالصلوة في الحمام بعضها مكروهة وبعضها بالجماعة ام فرادى بخصوص القبلة
بغيره ولا ريب ان ثواب الانفراد اقل من الجماعة ومع الاخصوص فيه اقل ثوابا مما فيه الخصوص وان كان الكل مكروها لوقوعها في الحمام ولا يلزم المعنى الاول
ان المكروه من الصلوة الواقعة في الحمام دون ما كان اقل ثوابا من جميع الافراد فيخرج جملة من افراد الصلوة الواقعة في الحمام عن كونها مكروهة ويلزم مكروهية
الصلوة في فرد واحد وهو اقل ثوابا من الكل فلا ينعكس تعريف مكروه العبادة بذلك المعنى بانه عبارة عما هو اقل ثوابا على الاطلاق **وثانيا**
بان ارادة قلة الثواب فيها انه لما غاير من نفس النهي بان يكون لا تصل في الحمام مستعملا في قلة الثواب يكون اخبارا عن قلة الثواب لا انشاء وان كان
النهي مستعملا في طلب الترك لكن الداعي في طلب الترك قلة الثواب لا وجود المفسدة في الفعل حتى يلزم اجتماع المتضادين وهو من محل النزاع وكلاهما
فاسد **اما الاول** فلانه لا يصح ارادة هذا المجاز من النهي في الذات لكونه فرع قيام القرينة ولا يكفي في ارادته مجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى
الحقيقي اذ لا يتعين ان اقرب المجازات حتى يتعين بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة بل هو ابعد المجازات لان المعنى الحقيقي هو طلب الترك مع وجود
المفسدة المقتضية للترك والمجاز الاقرب طلب الترك لوجود المفسدة في النهي عنه لكن لا يوجب الترك مع عدم وجود المفسدة للصلاة كالاحتمال الثاني الاخير
ثم استعمال النهي في مجرد طلب الترك لا لاحتمال الذي نحن فيه فهو ابعد المجازات وارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة كارادة المجاز من النهي
التنزيهي بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود اقرب المجازات لان المراد بالمجاز انما الذهن ينصرف الى اقرب المجازات الا ان يكون
وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وتعينه لارادة هذا المعنى المجازي وهو كما ترى **واما الثاني** فلان قلة الثواب لا يصلح كونه داعيا
لطلب الترك فان الصلوة في البيت اقل ثوابا من المسجد مع عدم ورود النهي عنها وما هي بالعلة والداعي لطلب الثواب لم يرد فيه نهي اصلا مع انه لا كاشف
عن ان قلة الثواب لا تصير علة وسببا لطلب الترك وانما الداعي له وجود المفسدة في المطلوب تركه ولو بحسب ان هذا البعض مجاز لا يكفي بارادته
مع وجود الاقرب بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة ولا قرينة معينة لارادة هذا المجاز بخصوصه **وثانيا** بان ذلك انما يتم لو كان لها بدل من العبادات واما
ما لا بدل له من العبادات كالصلوة المبتدئة المستحبة في كل ان يصح لها والصوم المستحب في كل يوم فلا معنى لطلب الشارع ترك تلك العبادة مع عدم امكان التدارك
ولا يكون مجرد قلة الثواب علة للترك فيبطل العبادة ويفوت ذلك الثواب بل الائمة كانوا يواظبون على تركها ويامرون شيعتهم بالترك فلو لم يكن في
تلك العبادة مفسدة وقبح بحسبها لم يفعلوا ذلك بمجرد قلة الثواب مع عدم البدل وعدم امكان التدارك وعدم وجوبها بل لتركها فكيف ينهى الشارع عن تلك
تلك العبادة والامر بان يبان نفيضها الذي لا ثواب فيه اصلا بمجرد كونها اقل الثواب نعم اذا كان لها بدل يمكن ان يكون الشارع نهى عن تلك العبادة وامر بما
ما هو احسن منها واكثر ثوابا **فان قلت** لا يلزم ان يكون البدل من جنس المبدل في الصلوة في الاوقات المكروهة الا المقصود بتركها ويلزم الاتيان بما هو مكان ذلك
الاوقات كقراءة القرآن وزيارة القبور وغيرهما مما هو اكثر ثوابا من تلك العبادة المكروهة فطلب تركها انما هو لانها اقل ثوابا انما هو لتفضيل ما هو اكثر ثوابا
فالمتبادر هذا البدل للمكلف فلا يختص ذلك بما له بدل من جنسه **قلنا** ما ذكرته يصح في العبادة الشاملة وان لم يكن لها بدل من جنسها واما
التركية التي تجتمع وتجامع كل عبادة كالصوم فلم يحكم بتركها مع انه لا بدل له اصلا فلا جرم بكون النهي لوجود المفسدة وانما بطلان **الثاني فاولا**
بعد الاطراد فلان الصلوة في البيت اقل ثوابا من غيره في الجملة وصلوة المسجد فرادى اقل ثوابا من الجماعة فيه ولا يسمى شيء منها مكروها الا الفرد
من كل الافراد مكانا او زمانا او كيفية ولا يقول به الخصم بل لا يلزم ذلك عدم انفصال العبادة الواجبة الى المستحبة والمكروه وهو لا يلتزم بخلو العبادة
مع اكثر افراد المستحبة في المكروه **وثانيا** بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول **واما بطلان الثالث** فلا بان وجود الثواب في الطبيعة
من حيث هو فرع حسنها وتحقق حسنها فرع تعلق الحكم بالافراد والقول بان الحسن والقبح بالاعتبارات لا ينافي الذاتيين والقائلين بتعلق الاحكام
بالطبايع **فان قلت** لعل الخصم يمنع من اجتماع الامر والنهي لاجل تعلق الحكم بالفرد وكون الحسن والقبح بالاعتبار بل لاجل انه بتوقيفهم



ومنافع هنا من انه لا يلزم اطراد العلل الشرعية فيوصف لشبهة الاحكام للصفات فان المقرر من ان ما ذكر من طرد سقط الامتصوصة ولو قيل ان كراهة العبادة عبارة عن رجوحيتها

الى غيرها لا حينئذ بما احتاله من الاعتراض الاول تامل

مقدمة الواجب لا افراد مع ان الطبيعة فالطبيعة من حيث هي ثواب مقربة والخصوصيات بعضها مباح وبعضها مكروه كصلاة النبت المحصول الحمام وعلى ان الله

لا يمنع هذا الجواب قلنا نعم ولكن على القول بوجوب المقدمة لانه يرى ان التصرف في احد الخطابين لما لا مراد والنهي فيسلم فيما اذا كان الامر والنهي

الزاميين خصصنا الامر بمادة الاجتماع وابقينا النهي بحاله وحمل النهي التنزيهي بان كان الامر الزاميا كالامر بغسل الجنابة في الحمام وقدمنا الامر وحكمنا بالنهي

ونظرنا في النهي وحملناه على قلة الثواب بما امر في المقابح في الامر اما في النهي فاستعمل المستحيل اذ ان بقول انه الا انهما الزاميين كما في فنقض الخطابين فضا

وتكلم جهة فخصصنا الامر لقوة دلالة النهي واما في النهي التنزيهي مع الامر الالزامي فلما كان كلا الخطابين متفقين في الدلالة على صحة العبادة وكما

جهة الامر اقوى لاضعاف دلالة النهي التنزيهي على الصحة قدمنا الامر بقرينة النهي وحملناه على قلة الثواب لا على وجود المفسدة فيما كالذي

يقول بوجوبها انما يقول بوجوب الافراد المباحة واما المحرمة فلم يتعلق بها الامر المقدمي اصلا حتى على القول بوجوب المقدمة **فنقول على ذلك**

القول الذي يقول بوجوب المقدمة لوجود الامر المقدمي يتعلق الحكم الاصلي بالطبيعة ان قد خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح فهل تخصيص

الامر الذي للمقدمة ايضا بذلك الافراد بان يكون الحكم الاصلي ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المباح لا ايجاد الطبيعة حيثما كانت ولو كان بالطبيعة في ضمن الفرد

المحرم يكن ممتثلا ام لا يوجب تخصيص الامر المقدمي بذي المقدمة بل الطبيعة من حيث هي مطلوبة حيثما وجدت ولو في ضمن الفرد المحرم لكن الامر المقدمي

لا يحصل الامتثال به الا اذا اتى بالطبيعة في ضمن الفرد المباح واما نفس الطبيعة فيحصل الامتثال بها في ضمن كل فرد فان قال بالاول قلنا

ان ذلك ليس معنى تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح وذلك ليس الا عين تعلق الحكم بالفرد الذي

يقول به القائل بالوجوه والاعتبارات وان قال بالثاني قلنا ما الذي صحح الحكم بصحة الطبيعة الماتي بها في ضمن الفرد المحرم فانه ما اتى

كون المقدمة حراما صرف مسقطا عن الواجب ثم انما فالثالث ما الوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول هذا **وفي المقام** اشكال وان ذكرنا

مشترك بيننا وبين الخصم وللخصم ان يقول علينا انما تقولون انتم في العبادات المكروهة التي لا بدل لها وما معنى الكراهة فيها فان قلتم ان المراد بكونها

قلة الثواب ... [illegible] ... الكراهة المصطلحة الكاشفة عن المفسدة فهو مستلزم لاجل حكم وجود ... [illegible]

الكلية في الفرد المجتمع لا فرق بين الامر والنهي فهو ممتنع لعدم امكان الامتثال بالخطابين فهو تكليف بما لا يطاق ويلزم ايضا على القول بتعلق الحكم بالفرد

اجتماع الضدين الامر والنهي مستلزم في شيء واحد شخصي من جهة الخصوصية وان قلنا بتعلق الحكم اصالة بالطبيعة وبوجود الفرد مقدمة لزم

ذلك ايضا فان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة وبعدم وجوب المقدمة راسا فلا يلزم منه الا عدم امكان الامتثال لانحصاره في الفرد المنهي عنه والحاصل

ان الامر والنهي اما متعلقان بالطبيعة او بالفرد او الامر بالطبيعة والنهي عن الفرد او بالعكس والاول مستلزم لما الاجتماع المتضادين والتكليف بما لا يطاق

والثالث مستلزم للتكليف بما لا يطاق **والرابع** غير معقول **والجواب** ان النهي التنزيهي في تلك العبادات ذاتيات بحالها دون النهي عن **قلت**

جهة الامر فلا صحة ولما انك تحكم بالصحة **قلنا** ان الشيء الذي هو محبوب عند المولى كان مثابا عليه وان لم يكن هنا امر حتى لو قدم المولى العبد انيانه

ذلك الشيء لو لم يفعل ففيه هذا القسم يحصل الثواب ويكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة المحبوب والصفة التي هو حاصلة في تلك العبادات المكروهة

التي لا بدل لها من القسم الاخير لان الطبيعة محبوب من حيث هي وان لم يتعلق بها امره لانه يحصل ثوابه بهذا الفرد بقصد ان المولى امر تركه كان

مثابا به فهو مكروه لعدم الامر مع ذلك بمعنى الصفة المذكورة **وفيه اولا** ان وجود الحسن في تلك العبادات لا دليل عليه حتى يقال انها يجمع

موافقة المحبوب الكاشف عن حسن الطبيعة في ضمن تلك الافراد بالعقل فهو فيه مستقل في ادراك حكم العبادة التعبدية وحسنها وقبحها بالذات

او الوصف اللازم في بعض المقامات والموارد فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموما وان لم يرد النص في المقام واما وجود الارشاد

الكاشف عن حسنها فلفرض انتفائه واما الاتيان فلا حسنها في ضمن تلك الافراد فهو ايضا دلالة النهي التنزيهي على الصحة الزاما او الاكمال اما

العبادة من حيث هي اما راجحة واما مرجوحة للتشريع فيمنع دلالة النهي التنزيهي على الصحة اذ دليل كونه لا ثواب فيه ولا رجحان فيها الا كما في المجنب

كونها لنا العبادة راجحة واما مرجوحة للتشريع بل قصد التشريع انما يلزم حيث لم يات بذلك في الفعل ومنها الذي يحيث جعله مكروها الا وما

وجود الثواب في الفعل الجامع لا لزوم فيه عقلا واما العموم كقوله الصلاة خير موضوع والصحيحة من الناس يمنع دلالة على الحسن بعد

ورود النهي عن تلك لا يكون **ثانيا** النقض فيه كما قرر بوجود المفسدة في الشيء سبب الصحة وان لم يتعلق به امر لزم صحة الصلاة المتروكة

في المكان المغصوب ان تحصل الكاشفة لوجود الحسن في الصفة الذاتية كما هو لازم من يقول فيما نحن فيه بوجود الحسن ووجود المفسدة فيه ذلك الا ان لازم

القول بالذاتية او الوصف اللازم مع اجتماعهما ان الا يحصل سقوط الامر على تقدير النهي مستند به جواز اجتماع الامر والنهي الا ان ذلك ما هو

المذهب لا يلزم من سقوط الامر عدم النهي لوجود الحسن في معلول لاستناده في عدم الصحة الى ... [illegible] ... جواز اجتماع الامر

بل لازم هذا المذهب القريبة ... [illegible] ... الامر الاصلي بحصول لازم ... [illegible]

العبادات لا الفاعلات ... [illegible] ... الامر ... [illegible] ... ما ذكر **وثالثا**

في العبادات المكروهة

فيه اشكال

بالفعل فيدفع النهي بان ... [illegible] ... على العقيدة

فيه منع العموم على الحرمة بورود النهي

[illegible]

ثم لو اراد من المرجوحية حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح لورد عليه ما اشرنا اليه من ان متعلق الامر والنهي التنزيهي ح اما الطبيعة او الفرد او متعلق الامر الطبيعة ومتعلق النهي الفرد او العكس ولا يتصور الا الثالث وهو المطلوب منه

٢٣

!١٦٠

ان تلك العبادات قد تعلق النهي التنزيهي بها لذاتها كتعلق النهي التحريمي بصلاة الحائض فكما ان الحائض حال الحيض منهية عن حقيقة الصلوة فكذا الشخص في الاوقات منهي عن حقيقة العبادات والحرج بينهم بتعلق النهي بالمهية في المقامين واذا تعلق بذات العبادة المكروهة التي لا بدل لها فكيف يتصور الحسن في ذاتها مع انها من حيث هي حتى تكون صحيحة بمعنى موافقة المهية **ورابعا** انه بعد تسليم وجود الامر في تلك العبادات فكما يدعيه المجيب لا معنى للاستدلال على جواز اجتماع الامر والنهي بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها لانها ليست من محل النزاع لعدم كون النهي فيها الزاميا ولسبب اخص نظر المحل النزاع لان نظيره ما اجتمع فيه الامر والنهي ولو لم يكونا الزاميين وههنا الا انه يكون من اجتماع الامر والنهي فلا وجه للنقض بها اصلا **فان قلت** لعل نقض المجيب بما اجتمع فيه الاطاعة والعصيان وان لم يكن امر في تلك العبادات اجتمع الاطاعة والعصيان وان لم يكن امر فالنقض بحاله قلنا الكلام ليس في مطلق اجتماع الاطاعة والعصيان بل في الاطاعة والعصيان المسببين من الامر والنهي الا ان يقال ان النقض انما هو بالعبادات المكروهة لا بخصوص ما لا بدل له ويكفي في صحة النقض كون المكروهات التي لا بدل لها مما اجتمع فيه الامر والنهي اذ يكفي للنقض مورد واحد فتامل للاستدلال النقض في العبادات المكروهة صحيح منضما الى انه لا يمكن ان يتوهم من جانب المجيب محط نظر منكر جواز الاجتماع هو تعلق الحكم بالفرد لكون الحسن والقبح الاعتبار وعدم اتصاف الذات من حيث هي بصفة الحسن والقبح فنوقض بما لا بدل له من مكروه العبادات بتخيل الخصم وجه المنع من عدم اتصاف الذات من حيث هي بالصفات فانا نرى في تلك العبادات التي لا بدل لها انها منهية عنها لا لاجل شخصها مع كونها متصفات بالذات وان لم يكن منها امر فلو كان الحسن والقبح بالاعتبار لما اتصفت بالحسن الذي مع انها متصفة به ولذا يحصل الاطاعة بها عند اتيان المامور بقصد انها محبوبة عند المولى **وخامسا** ان المراد من صحة العبادات المكروهة في كلام الاصحاب هو موافقة الامر المحبوبية فهذا الجواب انما لفظ كلما تم نظر بطلان هذا الجواب بكل ذلك الوجوه او بعضها الخالي عن الايراد **والحاصل** انا نقول لا معنى لصحة تلك العبادات مع كراهتها للزوم التكليف بالمحال بل لا بد اما من القول بالكراهة والفساد واما بالصحة مع عدم الكراهة او جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب ثم ان المانعين لو اجابوا عن اصل النقض بالعبادات المكروهة بان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فان النهي عن الصلوة في الحمام انما هو لمظنة تعرض الرشاش ونحوه وفي الابل عن نفارها وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الامر والنهي في متعلق واحد ذي جهتين بل تعدد المتعلق وخرج ما نحن فيه كاجتماعهما او لا بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها التي تعلق فيها بها لذاتها كما اشرنا بين الامر الخارج الذي تعلق النهي به وان حملوا الكراهة بمعنى قلة الثواب فخرجوا عن هذا الجواب رجعوا الى الجواب الاول وثانيا انا استقرينا وجدنا النواهي المتعلقة بالعبادات كلها او جلها متعلقة بها نفسها كقوله لا تصل في الحمام ولا تصل في مبارك الابل وفي البطايح وهكذا بخلاف التحريمية التي نحن فيها فان المفروض هو تعلق النهي فيها بشيء خارج كصل ولا تغصب فالامر بعكس ما ذكرتموه وثالثا انه لا فرق بين تعلق النهي بشيء خارج من العبادة وبين تعلقه بالعبادة لامر خارج عنها وما نحن فيه من الاخير وكل النواهي التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج فلا فرق بين التحريمي والتنزيهي ورابعا انا سلمنا تعلق النهي التنزيهي بامر خارج كتعلقه بتعرض الرشاش لكن ح يكون لتنبيه بين المامور به والمنهي عنه نسبة عموما من وجه ويكون مثل ما نحن فيه في الدليل لجواز الاجتماع في احد مادتي الاخرى **وخامسا** انا سلمنا عدم تعلق النهي بذات العبادة لكن نقول ان متعلق النهي التنزيهي انما هو الامر الخارجي الكون في معرض الرشاش مطلقا وان لم يكن في ضمن الصلوة فهو مستلزم لتعدد بين احدهما كون الصلوة في الحمام الذي لم يكن في معرض الرشاش غير مكروه والاخر كراهة الكون في معرض الرشاش وان لم يكن مصليا واما الكون في معرض الرشاش الحاصل في ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذور الاول او اختصاص الكراهة بصورة معرضية الرشاش لا مطلقا وما يقال انه لا يلزم الاطراد في العلل الشرعية كما هو مشاهد فلا يلزم المحذور الاول ففيه انا قد برهنا في محله تبعية الاحكام للصفات بالبرهان العقلي فالقائل بعدم لزوم الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء علة للحكم ومع ذلك يبقى الحكم بعد انتفائه فهو محال اذ ابطال بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة فبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء كاشف عن عدم كونه علة له ومن عدم كون الصفة الكامنة والا لزم وجود الحكم بغير الصفة الكامنة وان اراد ان العلل المنصوصة شرعا معرفات لا علل حقيقية كتشريع العدة لبراءة الرحم حتى علم بالبراءة وحرمة الخمر للاسكار مع حرمة القطرة الغير المسكرة فهو حق لكن المثال الذي نحن فيه ليس بهذا المعنى قلنا بلزوم المحذورين والمحذور الواحد لعدم علة منصوصة من الشرع بل فما في النقوض بهذا الكلام كما صدر عن بعض الاعلام **ثم انهم** لو اجابوا عن اصل النقض بان الكراهة في العبادات المكروهة عبارة عن مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها فكل عبادة راجحة بذاتها الا ان بعضها ارجح من بعض والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان المرجوحية بهذا المعنى ملزوم لقلة الثواب وقلة الثواب لازمها لكن المجيب في الجواب كان نظره الى تدرج مراتبها اللازمة وهو الثواب وهنا الى تدرج مراتب الملزوم اي المرجوحية المذكورة فالجواب ان منقاربا لاجتماعه بما اجيب في الجواب الاول من ان المراد من الفرد الغير على الاطلاق واما في الجملة واما الغير المعين الى الخ ما قيل هذا اذا كان مراد المجيب من المرجوحية عدم حصول منقصة اصلا في نفس العبادة بل مجرد كونها ارجح كما قلنا ولو اراد من المرجوحية بالاضافة حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح وبذلك يحصل فيها منقصة قلنا مضافا الى ما مر من ان متعلق الامر والنهي التنزيهي الكاشف عن وجود المفسدة اما الطبيعة واما

فائدة في ان معنى الصحة في العبادات مع كراهتها

في ان النواهي المتعلقة بالعبادات متعلقة بنفسها

الجواب عن النقض بان الكراهة في العبادات عبارة عن المرجوحية بالاضافة

ولو قيل انه يلزم مخالفة الغرض في ترخيص الشارع في اتيان الواجب في ضمن الفرد المحرم وهو قبيح ولا يلزم ذلك في العبادات المكروهة قلنا غرض كل شيء بحسبه ومنها العبادات المباحة اباحة بالمعنى الاخص والواجبة المستحبة بعد ضم تنقيح المناط

منه

الفرد واما متعلق الامر الكلي ومتعلق النهي الفرد واما العكس لان الاخير غير معقول لانه لو كان معقولا لم يضرنا والاول مسلم انه مستلزم للاجتماع الامر والنهي بل يجب اجتماع

الضدين **والثالث** ينبغي ان يلتزم فيه اعطاء الجواز في الالتزامين بانه لا ينحل المناط باجتماع الحكمين المتضادين مع تعدد الجهة **فان قلت** الكراهة في العبادات

المكروهة بالمعنى المصطلح لكن فرق بينها وبين ما نحن فيه وهو انه يتعلق بالطبيعة التي في الافراد وفيما نحن فيه لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم

ايضا مطلوبا ويكون الضد باتيانه ممتثلا ومحصلا لايجاد الطبيعة من حيث هي مطلوبة وان لم يحصل في الفرد المحرم من حيث الخصوصية وذلك مناف للغرض

وهو عدم تمكن الضد في الفرد المحرم بخلاف ما اذا اوجد الطبيعة في ضمن الفرد المباح خاصة فلا منافاة للغرض ولا يجوز معه اجتماع الامر والنهي في ماهية العبادات

المكروهة لم يكن الترك غرضا للامر لانه قد اخذ في مفهوم الكراهة الرخصة في الارتكاب فلا يلزم منافاة الغرض في ارادة الطبيعة التي منها الامر في

المكروه **قلنا** الغرض كل شيء بحسبه فان الغرض في المكروه المصطلح انه يتعلق بعدم وجوده الذي في الخارج وعدم صدوره من المكلف وان لم يكن ذلك

بطريق البت والجزم فمن يجوز الاتيان بالكلي في ضمن المكروه يخالف الغرض الذي هو الاسبق في الطلب التنزيهي فمنافاة الغرض حاصلة في المقامين على ما ذكرنا منه

مع انه لا منافاة للغرض قطعا بعد الوقوع من الحكيم فثبت جواز الاجتماع للامر والنهي فيما نحن فيه لانه لو لم يجز لم يصح وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة

ومنها العبادة المباحة بالاباحة بالمعنى الاخص كصلوة البيت فان متعلق الوجوب والاباحة اما الطبيعة واما الفرد واما متعلق الوجوب الطبيعة ومتعلق

الاباحة الفرد واما العكس لان الاخير غير معقول والاولان لاجتماع الضدين **والثالث** يتم المطلوب بنحو ما ترى من المطلوب وجعل الاباحة بمعنى قلة الثواب

المجوز لهما بما يمكن ان يقال في المقام انه لا يكون مباحا بل مكروها بناء على هذا الجواب في العبادات المكروهة وكذا القول بلزوم منافاة الغرض فذكر

جوابه على اللزوم تم والا لزم في المكروهات ومنها العبادات المستحبة بنفسها مع ايجابها كالصلوة المستحبة في المسجد فان متعلق الامرين الايجابي والاستحبابي

اما الكلي ولما الفرد ولما ان متعلق احدهما الكلي ومتعلق الاخر الفرد والاولان مستلزمان لاجتماع المثلين وهو محال والاخير يستحق **فيقول** ان

تعدد الجهة في اجتماع المثلين كاف حتى في اجتماع الضدين لمشاركتهما مع الضدين في امتناع الاجتماع في محل واحد وان لم يكف لم يصح مكروه ومنها

العبادات الواجبة المستحبة كالفريضة في المسجد فانها مشتملة على واجب ومستحب فان متعلق الامر الايجابي هو طلب الفعل لا على سبيل الحتم والالزام اما هو

نفس الصلوة واما مطلق الكون في المسجد مثلا واما الكون في المسجد لكونه في ضمن الصلوة **فان قلت** بالاول **قلنا** ان متعلق الامر الوجوبي

والندبي اما الكلي او الفرد او متعلق الامر الايجابي الفرد ومتعلق الامر الندبي هو الكلي او العكس **والاول** مستلزم لاجتماع الضدين في الكلي وما الامر

في الفرد والمنع من الترك وهو محال ومستلزم لكون الصلوة في غير المسجد مستحبا لتحقق الكلي المستحب فيه وكما هو الغرض في ضمن الفرد ... الا

فيكون الصلوة في البيت ايضا مستحبة **والثاني** موجب لاجتماع الضدين في الفرد لاتحاد كون الصلوة في غير المسجد مثلا واجبة لغرض تعلق الامر الوجوبي

بجميع الفرد المستحب ان يقول بتعلق الاحكام بالافراد لا يجب ان الفرد الواقع في المسجد واجب ... الواقع في غيره ولكنه مستحب بخلاف غيره من

جهة منع الجهة في الاخير بخلاف ما فيه يتم الاول وهو اجتماع الضدين في الفرد **والثالث** مستلزم لتعدد كون افراد الصلوة ما عدا ما في

المسجد واجبة ولكون خصوص الصلوة في المسجد واجبة وكلاهما بديهي البطلان **والرابع** موجب لاجتماع الضدين في محل واحد مع تعدد الجهة فيكون منهما

من كفاية تعدد الجهة في اجتماع المتنافيين فلا دليل ... جواز اجتماع الامر والنهي وان كان الثاني **ففيه اولا** انه لا يتم في المستحبات الزمانية كالصلوة

الصلوة الواجبة في اوقات الفضيلة فلا يمكن ان يقال ان الامر الاستحبابي متعلق بمطلق الكون في هذه الاوقات وان لم يكن في ضمن الصلوة لان الكون في تلك

الزمان ليس بقصد ولا يمكن الاستحباب **وثانيا** سلمنا كون متعلق الكون في المسجد من حيث هو مستحبا لكن الاستحباب الحاصل انما هو استحباب خاص بالصلوة

لا لاجل حصول الكون المطلق فيه فيهما مستحبين استحبابان احدهما الكون في المسجد من حيث هو والاخر الكون فيه في ضمن الصلوة اعني اجتماع الاستحباب

الصلوة مع الوجوب فيعود ذلك الشق الاول الذي لا يتم فيه التوجيه الا بالتصريح بما مر **وثالثا** سلمنا تعلق الاستحباب بمطلق الكون في المسجد

الا ان الكون في المسجد بالواجب المستحب المتنافيين من وجه فصادق الاجتماع لا بد من كفاية تعدد الجهة وان كان الثالث فهو

مما يجري فيه الثالث مما الجواب الاخير ... الاول ابتداء **فان قلت** ان الامر الاستحبابي في الصلوة الواجبة في المسجد ليس انما على

المعنى المصطلح بل هو كناية عن طلب الجهة الحاصلة ... او جب المنع من الترك **قلنا اولا** ان حمل الامر الاستحبابي على خلاف الظاهر لا دليل

عليه **وثانيا** سلمنا الكن نقول ان مورد المستحب ... الواجب المنع من الترك وانهما ... مستلزم لذلك لان الكلي

... وموارد الصيغة الوجوبية الفرد ومورد الاستحبابية الكلي واما العكس والاولان مستلزمان الاجتماع الضدين في شيء واحد ...

... مستلزم المنع من الترك والاول ... الاجتماع **والثالث** مستلزم

لاستحباب الكلي ... لانه يلزم منه ... الامر لاجتماع الضدين ...

ومع ذلك يكون الانكار خلاف ... **الدليل الثاني** على جواز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه انهما

... الاجتماع ... عن النصر ...

... ادلة المجوزين بناء العقلاء في مثل مثال الخياطة او الخطوات وانه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع انه جايز عقلا مضافا الى وجود المقتضي وهو تعدد الجهة
... وانتفاء المانع اذ المانع ان كان اجتماع الحكمين المتضادين واجتماع المحبوبية والمبغوضية في محل واحد فقد عرفت تعدد المحل والتكليف بالمحال فقد عرفت ان محل النزاع
... المكلف فيه من الامتثال ومنافاة الغرض فقد ظهر عدم المنافاة اذ الشارع لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بل حكم بحصول الامتثال بالكلي الموجود في ضمنه مضافا الى فهم
العرف وانه قام الدليل على خلافه كما مر نظيره في مسئلة تعلق الاحكام بالكليات تتايج

ملك الغير عد ممتثلا ومطيعا من جهة الامر ومعاقبا وعاصيا من جهة النهي ولا يؤتى بالخياطة مرة ثانية ومن المقطوع ان كل اهل العقول الذين اذهانهم غير محفوفة بالشبهات اذا اتى بنائهم في كل زمان على الجواز لم يكن ذلك خطاء بل يكون ثوابا وحقا **فان قلت** ان وجوب الخياطة توصلي والواجب التوصلي لو اجتمع مع الحرام سقط الامر عند العقلاء لا بمجرد سقوط الامر حتى يخرج عن محل النزاع **فان قلت** سلمنا جواز الاجتماع في التوصليات لكن كلامنا في الواجبات التعبدية **قلنا** المناط واحد لانه اذا كفى عقلا تعدد الجهة في اجتماع المتنافيين وهما الاطاعة والعصيان في مورد كفى وان لم يكن كذلك لم يكف
فان قلت محل النزاع في الاجتماع المصداقي وفي المثال المذكور المورد لا مصداق اذ الكون المنهي عنه من لوازم الجسم لا من اجزاء الخياطة المأمور بها فالمثال خارج عما نحن فيه **قلنا** اولا انكا الكون بتحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات الصلاة او ركوعها والسجود مكابرة ولعله حمل الكون على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة ايضا ولا ريب ان المنهي عنه هو التصرف في مال الغير بحيث يشمل الكون الذي هو جزء الخياطة وثانيا ان ذلك مناقشة في المثال فنمثل بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن التصرف في ملك الغير فمشى الخمسين في ملك الغير فانه مطيع عاص بحيثيتي الامر والنهي عند العقلاء **فان قلت** في الجواب الاول نظر لان قول المولى خط هذا الثوب يحتمل الوجهين معا ولا يتم الجواب الا على الوجه الاول **قلنا** اولا ان ظاهر الخطاب ارادة الوجه الاول **وثانيا** سلمنا ارادة الوجه الاخير لكن ربما يأتي العبد بالخياطة بنفسه **وثالثا** ان هذا مناقشة في المثال الى ما يكفينا المثال الذي مثلنا اخيرا **اذا عرفت** ذلك **فاعلم** انهم مثلوا بامر المولى عبده بخياطة الثوب ونهيه اياه عن الكون في المكان المخصوص فخاطه العبد في ذلك المكان وفي ذلك المثال نظر من وجهين **الاول** ان ظاهر النهي هو النهي عن الكون الذي هو من لوازم الجسم فان العرف لا يفهم من قول المولى لعبده لا تكون في دار زيد الا الكون فيها من قيامه وجلوسه ونحوهما في دار زيد لا الحركة مثل ادخال يده في دار زيد وهو خارج وهو واقف في خارج الدار فمثل هذا الكون لا يفهم حرمته عن النهي عن الكون في المكان المخصوص والكون الذي هو جزء الخياطة من قبيل الاخير فلعل المناقش في المثال المذكور من جهة ان الكون ليس من اجزاء الخياطة كان نظره الى ظاهر المثال ويكون الحق معه **الثاني** ان الخياطة عبارة حقيقة عن وصل بعض قطعات الثوب مثلا ببعض بالكيفيات الخاصة بحيث لا ينفصل بعضها عن بعض الا بسبب خارجي وحركة اليد وادخال الابرة واخراجها انما هي اسباب حصول الخياطة لا انها عينها او اجزائها فاذن متعلق النهي بسبب الخياطة فليس اجتماع الامر والنهي في مثال الخياطة موردا او مصداقا فيخرج عن محل النزاع الا ان يقال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب او مستلزم له ففي الاول يجتمع في سبب الخياطة الامر والنهي الاصليان وفي الثاني النهي الاصلي والامر المقدمي ويكون من محل النزاع لكن لا يتم التمثيل على القول بان الامر بالسبب ليس عين الامر بالمسبب ولا مستلزما فلعل المانع يكون مذهبه ذلك فلا يتم المثال على جميع الاقوال بل بعضها فالاحسن التمثيل بما ذكرنا من الخطوة في ملك الغير **الثالث** انه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع انه جائز عقلا فانه لا قبح عند العقلاء في تصريح الامر بانه اطلب منك الصلاة لا بشرط وانهى عن الفرد المخصوص ولكن لو عصيتني واتيت بالمنهي عنه حصل الامتثال بها منك فعصيتني من جهة واطعتني من جهة اخرى **الرابع** من الادلة ان المقتضي للجواز موجود لتعدد متعلق الامر والنهي وكون كل من الكليين متعلقا لاحد الخطابين فكون الامر متعلقا بكلي الصلاة وكون النهي متعلقا بالفرد فاختلف المتعلقان واما المانع فمفقود لانه ان كان لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد **فقد عرفت** ان المحل متعدد وان كان لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد فقد عرفت ان هيهنا شيئان لا شيء واحد وان كان عدم امكان الامتثال فقد عرفت ان محل الكلام فيما امكن الامتثال وايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح كما لزوم منافاة الغرض فقد عرفت عدم المنافاة اذ الامر لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بمجرد حكمه بحصول الامتثال بالكلي في ضمنه **الخامس** انا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز لكن لا دليل ايضا على عدم الجواز فيرجع الى الاصل وهو الجواز الاصالة الامكان المؤيدة بالمشاهدة الضعيف والنهب في التلف **السادس** انا سلمنا وجود الدليل على عدم الجواز ابدا الدقة الفلسفية لكن قد عرفت ان فهم العرف والعقلاء بناء على الجواز وانكار ذلك خطاء منهم وهذا يكفينا في الحكم بالجواز لانا مكلفون على مفاهيم العرف كما قلنا ذلك في وجود الكلي الطبيعي بعد تسليم حكم العقل والدقة الفلسفية على عدم وجوده كما عليه نحو اخط **فان قلت** نعم هنا الواجب والجنبة لازمه عدم جواز اجتماع الامر والنهي لان الفرد الواجب منه الكلي اما بالاصالة لانه فرد معين عند الامر والمأمور وهذا لا يرتضيه من يبنى البطلان واما فرد ما منهم وانهم كلهم يحتاج في الوجود الخارجي المقصود له فيتعلق الوجوب بالفرد الخارجي او بواسطة ويجرى كلهم في الفرد الخارجي الواجب من باب المقدمة اما بلا واسطة او مع الواسطة فيرجع الى احد الاحتمالين الباقية واما جميع الافراد من الواجبة والمحرمة فتعلق الوجوب عينيا لزم التكليف بما لا يطاق ولزم الجمع الامر في الافراد التخييرية منها الامر والنهي ولزم اجتماع الضدين ولزم مخالفة الاتفاق او تخييرا لزم اجتماع المتضادين والاجتماع الامر في الافراد المحرمة والكل فاسد واما خصوص الافراد غير المحرمة فان كان عينيا لزم التكليف بما لا يطاق او تخييرا فهو المطلوب فيكون نوع الفرد المباح وجوبه عينيا من باب المقدمة وخصوصيات افراده تخييريا كذلك ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي في المفروض عدم كون الفرد المحرم مأمورا به فلو اتى به لم يكن ممتثلا اذ حيث لا امر فلا امتثال -

ولو قيل ان مقدمة الواجب ... والفرد المحرم لا يصير واجبا لاختصاص الامر المقدمي بالفرد المباح فلا يجزي الكلي الموجود في ضمن المحرم فلا يجتمع الامر والنهي قلنا تخصيص الامر المقدمي بالمباح لا يوجب تخصيص الامر الاصلي به والمفروض تعلق الحكم بالطبيعة مع ان مانع الاجتماع كيف يقول ان الفرد المباح واجب مقدمي مع ان رخصة العقل في اتيان الفرد انما هي من جهة ايجاد الكلي في ضمنه لا الرخصة المطلقة حتى تنافي الحرمة من جهة اخرى ولو قيل يلزم على المجوز انعقاد الصلاة في الدار المغصوبة ... بعد انعقادها فاوجب الاتمام فيلزم التكليف بالمحال ...

قلنا اولا انك قد خصصت كون الامر المقدمي بالافراد المباحة فهل تخصيصك الامر المقدمي بالفرد المباح يوجب تخصيص الامر الاصلي المتعلق بالطبيعة بالفرد المباح بان يكون المكلف به الاصلي هو الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح خاصة ام لا يوجب **فان قلت** بالاول فقد رجعت عن قولك بتعلق الاحكام بالطبائع لتعلق الحكم بالفرد كما يقوله القائل بتعلق الحكم بالافراد فان مراده اتم من الاشخاص والطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح ... بالثاني اي بان المكلف به هو الكلي من حيث هو مع قطع النظر عن تخصيصه فلا يحصل الامتثال بالكلي الذي يوجد في ضمن الفرد المحرم ... الامتثال بالامر المقدمي المتعلق بالمباح وهذا ليس بجواز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك تجوز اجتماع الامر والنهي فكيف تقول ان الافراد المباحة واجبة من باب المقدمة وكيف يكون الفرد مباحا وواجبا فيجتمع الوجوب العيني مع الاباحة اذ لا خلاف في المباح والوجوب التخييري ... ان لا خلاف في صنفي المباح فيلزم اجتماع المتضادين في الافراد المباحة ... جميع المقامات ... بعينه فلا تبدل ... اجتماع المتضادين في الفرد من رفع الاباحة والحكم برفع الوجوب المقدمي او الحكم ... ضد فالمنافاة ... الوجوب موجود ... ان ذلك ملازم لجواز اجتماع الامر والنهي المانع من الجواز ... فلا مانع من الجواز وان رفعت الاباحة لزم خلو الواقعة عن الحكم ولا يكفي وجود المقدمي اذ كل شيء لا بد له من حكم بذاته ... النظر عن كونه مقدمة لشيء اما شرط ... او احد طرفي ... خلو الواقعة عن الحكم ... فرد المباح ... بل هو توصلي فنوع الفرد المباح من حيث هو لا يكون له حكم بنفسه بل يلزم ... حكم ... من اجتماع المتضادين ... لا يكون حكم الوجوب التوصلي للافراد المباحة فيلزم خلو الواقعة عن الحكم ... لزم الخلو ... من باب ... لم يحكم بلزوم عدم الخلو فلا اقل من ... العقل وان ... الاخر ... من اعتبار تعدد الجهة ... ذاتية والوجوب عرضية بخلاف الجهة بل ... افراد الصلوة ... الاحكام ... الى الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحرمة ... فلا مضر ... تعدد الجهة والرابعة المباح ... **وثالثا** انه لا يستفاد من دلالة الامر على حسن المأمور به ولا قبح النقيض ... على الاجزاء التي هي من لوازمه ... على الرخصة في اتيان الافراد ... الطبيعة والدلالة ... عقليتان ... بواسطة خطاب الشرع ... المأمور به ولا ريب ان حكم العقل باتيان الفرد انما هو على سبيل التخيير لا الاستغراق ... الفرد ... رخصة العقل باتيان الفرد يتصور على معنيين احدهما الرخصة المطلقة بان يرخص في اتيان الفرد من جميع الجهات ويحكم بانه لا يعاقب على الفرد ... ومن جهة من الجهات وثانيهما الرخصة في الجملة بمعنى ... بان الفرد ... من جهة ايجاد الكلي ومن ... وان كان ... الاخرى اذا ظهر ذلك **قلنا** ان الرخصة بالمعنى الاول لا يجامع وجود الحرمة في الفرد من الجهات والمعنى الثاني يجامع وجود الحرمة من جهة اخرى ولا ريب ان الرخصة المستفادة ... ايجاد الفرد انما هي بالمعنى الثاني لا الاول ... من العقل ... في الفرد من جهة ايجاد الكلي المكلف به ولازم ... لكل ... من المولى ولا يحكم بالرخصة من كل جهة ولا ... وجود القبح على الفرد من جهة اخرى بل يحكم ... على الفرد من تلك الجهة ... **ثم** ... الدليل على الرخصة باتيان الفرد ... الرخصة المطلقة ... العقل ... الخصم ... ان الفرد ... بالفرد المحرم وقد قلنا ان الذي يجوزه العقل هو الرخصة في الجملة اي من حيث الاتيان بالمهية ... الامر والنهي **وثانيا** انه ... بالرخصة ... في الفرد المباح ... رخصة العقل باتيان الفرد المباح اما مطلقة واما ... في الجملة ... حكم العقل ... الرخصة في الجملة ... في الفرد المحرم ... الامر المقدمي ... **وثالثا** ... الامر المقدمي والحكم التكليفي بالفرد المباح ... الحكم التكليفي في الفرد المحرم ... يجامع الحرام ... الامتثال بالامر ... الامر المقدمي بالمباح لا يوجب ... الامتثال بالامر ... **فان قلت** ... المقدمي بالمباح يوجب ... **قلنا** اولا ... الاحكام ... **ومحصل** ... المانع لجواز اجتماع الامر والنهي ... الامر والنهي ...

قلنا ان هذا لو تم لكان بالعرض لا من جهة اصل المسئلة من حيث هي بل هو خارج عن محل النزاع نعم يبقى الاعتراض بالتكليف بما لا يطاق فيما لا بدل له من العبادات مشتركا بين المجوزين والمانعين ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرناه في الصور المفروضة قدرت على استخراج الحكم في الوصف اللازم ترك الاعم والاخص المطلقين وفي الجواز وعدمه من حيث اللفظ وان شئت البسط والتفصيل فلاحظ كتابنا الكبير فانا قد استوفينا الكلام فيه بكمال الاستيفاء وبلغنا فيه اقصى الغايات تنبيه

في الامر والنهي الاصليين كما هو مذهب الفاضل المحقق حيث لم يتعلق الامر المقدمي بالفرد ومنع من شموله للافراد المحرمة منع من اجتماع الامر والنهي في الامر المقدمي وحكم بان المقدمة حرام منهي عنه وواجب يجوز اجتماعهما في الامر الاصلي لتعلق الاحكام الاصلية بالافراد وقال انها متعلقة بالطبائع فيجوز الاجتماع في الاصليين على مذهب في المقدميين ونحن نقول ان الحق جواز الاجتماع في الاصليين والمقدميين ونقول ان الذي يرد على الطائفة الاولى المخالفة معنا من وجوه خمسة سبق اليها الاشارة **اولها** انك ايها الخصم خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح ان وجب ان تخصيص الاصلي ايضا بالكلي الموجود في ضمن المباح فهو خروج عن القول بتعلق الحكم بالطبيعة مع انك تقول بتعلق الاحكام بالطبائع وتمنع من الاجتماع لاجل الامر المقدمي وان لم يوجب ذلك فلم لا تجوز اجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوب الخصم اعني منع جواز الاجتماع في الاصليين **وثانيها** انك ايها الخصم لا تجوز اجتماع الامر المقدمي مع النهي فكيف تجوز اجتماعه مع الاباحة فان الاحكام متضادة فكذا مع الاباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في المقامين وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك اما من رفع الامر من الفرد او من رفع الاباحة او من رفعهما معا حذرا من اجتماع الضدين وقد عرفت نفي الكل وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوبه وهو اجتماع الامر المقدمي مع الحرام **وثالثها** **ورابعها** ان التخيير المستفاد من العقل لاجل الامر المقدمي بالنسبة الى الافراد المباحة انما هو التخيير في الجملة والرخصة وهذا لا مانع من اجتماعه مع الحرام فلم لا تقول باجتماع الامر والنهي الاصليين **اولا** ولم لا تقول باجتماع الامر والنهي المقدميين **ثانيا** وهذا الايراد وان كان كل واحد منهما يرد على جزء مطلوبه **وخامسها** ان الامر التكليفي المقدمي وان كان مختصا بالفرد المباح بعد التسليم لكن الحكم الوضعي المستفاد من الامر والاجزاء باق بعمومه كما سنفصله فلم لا تجوز الاجتماع في الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد ايضا على جزء مطلوبه ويرد على الطائفة الثانية المخالفة معنا من جهة واحدة ما سوى الاول والخامس من تلك الخمسة وتحرير الاجتماع مطلقا في الاصليين والمقدميين **فان قلت** انا نمنع من جواز اجتماع الامر والنهي مع التعدد وجود الكلي الطبيعي واما لان المتعدد مع الواسطة ليس بمتعدد ورد اما لان المتعدد مع الواسطة لغير متعدد وثانيا لان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات ولازم الجميع تعلق الاحكام بالافراد ولازمه امتناع اجتماع الامر والنهي للزوم اجتماع الامرين **قلنا اولا** انا نمنع تعلق الاحكام بالافراد وقد ابطلنا جميع هذه المدارك واثبتنا تعلق الاحكام بالطبائع **وثانيا** ان نفس افراد الصلوة حاصل لا نفسها بما لانفاق الى الكراهة والاستحباب والاباحة وذلك كاشف عن كفاية تعدد الجهة **وثالثا** انه لو لم يجز الاجتماع في الاصليين على تقدير كون متعلق الاحكام الافراد لما جاز الاجتماع في المقدميين على تقدير تعلق الامر المقدمي بالفرد وقد تبين لنا جواز الاجتماع في المقدميين على تقدير تعلق الامر المقدمي بالفرد وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدميين على هذا التقدير ولا زم جواز الاجتماع في الاصليين على ذلك التقدير لوحدة المناط **ورابعا** انه لا مانع عند العقل من الامر بهذا الفرد المخصوص من جهة انه فرد الصلوة والنهي عنه مع ذلك من جهة انه فرد الغصب لجهتان اذن تقييدتان لا تعليليتان حتى يتحد المتعلق **فان قلت** ان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا **قلنا** لا يمكن الامتثال اذا كان الامر بالفرد المحرم عينيا اما الفرض انه تخييري فيمكنه الامتثال بالامر في ضمن الفرد الاخر مع ترك المنهي عنه والامتثال **فان قلت** ان الامر بهذا الفرد الخاص المحرم لغو **قلنا** لا لغوية فيه اذ الفائدة انما هي حصول الامتثال والثواب لو ترك الفرد المباح واتى بالمحرم من جهة حصول المأمور به التخييري واستحق العقاب من جهة اخرى **فان قلت** يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد شخصي وكذا اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي **قلنا** بعد تعدد الجهة تعدد المتعلق لصيرورتهما تقييدية لا تعليلية فلا يلزم الاجتماع حقيقة **فان قلت** لعل الخصم يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي فلا جهة حقيقة بكثرة الموضوع **قلنا** انتفاء الكلي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة **ثم انك** اذا علمت جواز الاجتماع في الامر والنهي الالزاميين علمت جواز اجتماع سائر الخمسة كل واحد مع مثله ومع الاخر بالاجماع المركب والا ولوية القطعية واتحاد المناط هذا تمام الكلام في العامين من وجه **واما في الاعم والاخص** المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فيمكن ان يقال بعدم جواز الاجتماع عقلا كما انه لا يجوز لفظا بيانه ان متعلق النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة اما هو مطلق الغصب ولكن نهي عن الصلوة ظاهر لاجل انها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو الغصب في ضمن الصلوة واما متعلق النهي الاصلي هو الصلوة وان كان العلة الغصب ثم ان القسمين الاولين فحالهما كحال العامين من وجه لتعلق النهي حقيقة بالامر الخارج والكلام في المقام انما هو في القسم الاخير **فنقول** في هذا القسم ان تعلق النهي بالاخص المطلق فهو كاشف عن قبح الاتيان بالكلي في ضمن الاخص وعن ان المحبوب هو الكلي الموجود في ضمن غير هذا الفرد فلا يكون الاخص متعلق الامر اصلا لانه لو تعلق به الامر فاما ان لا يكون حسن الكلي اصلا ولا في الفرد فهو منافي النسبة الاحكام للصفات الكامنة واما ان يكون الحسن في الاخص فقط فهو مستلزم لاجتماع المتضادين لعروض جهة واحدة وهو المنهي به واما ان يكون الحسن في غير الاخص فقط اي في الفرد المباح لا غير فهو مستلزم لعدم تعلق الامر بالاخص لعدم حصول الامتثال اذا اتى به ومع المطلق واما ان يكون الحسن في القدر المشترك بين الاخص وغير الاخص من حيث هو وغير مقيد بوجوده في ضمن فرد الا الكلي من حيث هو كلي لو كان حسنا لكان جميع افراده حسنا

في المحلين

نقلوا ... في

وفي اجتماع الامر والنهي في الاعم والاخص المطلق

تذنيب في الامتناع بالاختيار اذا تسبب المكلف لاجتماع الامر والنهي بحيث لا يمكنه الامتثال بهما معا كما لو دخل المكان المغصوب فهو مامور بالخروج ومنهي عنه فهل هو
التكليفين معا ام يبقى الامر ويرتفع الآخر ... لتكليف بالاطاق وجهان ... على الاخير فهل الامر هو الامر او النهي احتمالان والاصح ان الامتناع بالاختيار مع عدم
الاختيار ينافي الاختيار خطابا لا عقابا بحكم العقل ولازمه ارتفاع احد الخطابين هنا تتابع

في ضمن كل الافراد ولا يمكن انتزاع الكلي الا من الافراد ولا يمكن انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض فتعين البطلان في ضمن الاخص مع ملاحظة
واذا ثبت عدم جواز الاجتماع في الاخص مطلق اذا كان الوصف مفارقة فيثبت فيما اذا كان الوصف لازما كقوله اغتسل ولا تغتسل
في نهار رمضان بالاجماع المركب والاولوية القطعية وبحال الت... وهذا كما يجري في الاعم والاخص مطلقا الالزامين كذا يجري فيما اذا كان النهي
كما في العبادات المكروهة لمنافاة المحبوبية والمبغوضية وعدم امكان انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض الصرف فلابد من القول بان معنى الكراهة في
تلك العبادات واما جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب **وبالرابع** بان فضل الثواب كثير لم يرتبه الشارع عنها مد نوع بان ذلك لعله
يكون مانعا عنه بمكان من القلة فلذلك النهي عنه لا عن غيره فان لقلة الثواب مراتب **وبالاولوية** بالمراد من الاعم والاخص في الجملة او على
الاطلاق او غيرهما في الخارج والكل باطل كما مر بعضه ان المراد بالغير غير ما في عنه نوعها من العبادات ولا نعرفه حتى تقتضي طردا وعكسا ثم
هذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص مطلقا يجري في العامين من وجه ايضا مضافا الى ان الامر بالصلوة مع كل فرد منها لانه مقدمة لها او الامر
المقدمي من اللوازم العقلية كما مر والنهي عن الغصب مجمع عن جميع الافراد فاصل الامر والنهي وان تعلق كل منهما بكلي سوى الآخر الا انه يلزم اتحاد المتعلق
في الامر والنهي للمقدميين وهو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء واحد شخصي هذا والتحقيق ان هذا الدليل وجواز الاجتماع في الاعم والاخص
المطلق كما يحتاج في العامين من وجه ويتابعها يحتاج الى ذكر امور **الاول** ان لا عنوان الا فعلها لاختلاف الاحوال والكيفية والزمان والمكان
في قوامها وتشخصها بل هو مرتب عليها ومر ذكرها في ... وان كان واما الافعال فلا ريب في مدخلية الكيفية في الجملة في قوامها ولذا
تختلف باختلافها واما الشك في مدخلية الزمان والمكان في قوام الافعال وتشخصها والاظهر عدم المدخلية اذ يحكم الوجدان بانه لو فعل زيد
في زمان او مكان ثم فرضنا انه فعل ذلك الفعل بعينه في هذا المكان والزمان بل في زمان ومكان آخر لم يكن ذلك سببا لتعدد الفعل واختلافه
ومغايرته فلو صلى ركعتين في مكان فرض انهم فعلها في هذا بل ... بهما بل الركعتين بعينهما في مكان آخر لم يكن ذلك لعمل مغاير له ولا متعدد
بل هو فعل واحد اي مكان حصل لان هذا الفعل لا يختلف باختلاف مكانه وزمانه كما ان زيد لا يختلف باختلاف المكان والزمان
الثاني ان النهي في مثل الصلوة في الدار المغصوبة اما ان يكون متعلقا بكيفية ذلك الفرد بحيث لو لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي لم يكن
تلك الخصوصية علة للنهي بل كانت الكيفية منهية عنها وان فرضنا وجودها في غير ذلك المكان ولكن اتفق وقوعها في ذلك المكان لا يخلو اما ان يكون
من الكيفية ايضا لكن مع مدخلية خصوص المكان في النهي بعنوان ان النهي انما هو لاجل خصوصية المكان او لا ... فهو من ... اما ان لا يكون
المكان من مقومات الكيفية والفرد ولا يكون بعنوانه قد يكون للمكان مدخل في قوام الفرد كان ... النهي مرادا على التقديرين الاولين لا يجوز
اجتماع الامر والنهي اي لا يجوز تعلق الامر بذلك الفرد وبتلك الكيفية لعدم مبغوضيتهما بذاتهما سواء قلنا بان المكان من المقومات ام لا واما
التقدير الثالث اعني عدم مدخلية المكان في النهي وقلنا بمدخلية المكان في القوام كما انه لعدم مدخلية في النهي يجوز الاجتماع لعدم المانع في الاجتماع
المامور به ذات الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاتصاف وعن كونها في هذا المكان فان المعروض للمكان من المقومات والمنهي عنه انما هو من جهة
اعتبار الكون في المكان المغصوب فيها ما في الحقيقة وان حصلهما مامور به والآخر منهي عنه فلا مانع من الاجتماع وهذا هو المراد من تعدد الجهة **الثالث**
في بيان قولنا الاصلية الذي المقصود المراد من الاحتمالات المذكورة في الامر الثاني **فاعلم** ان الاحتمال هو الاول اي تعلق النهي بنفس الكيفية
من دون مدخلية المكان فيستحيل الامر بكيفية الصلوة من حيث هي عين منهية عنها موجودة في الخارج حتى يرد عليها انه بعد صدق النهي يكون التكليف بما
لا يطاق والاغراء بالجهل لان انتظار امتثال الامر ليس في الكيفية المتحققة بل الذي يجب في انها ... التكليف اولا انما هو المكلف
بمعنى خصوصية النهي ما هي الغير وعلمها ما لم يكن للمكان مدخلية وكانت الكيفية بانفسها ممنوعا عنها النهي غير معلوم ... **فان قلت** ان الشارع لما علم ان تلك
الكيفية الفاسدة المنهي عنها لا تقع الا في المكان المغصوب ولو لم يكن له لكن لم يحصل للمكان الخاص غير تلك الكيفية المنهي عنها عن عينها فلا تخلفهما الا انها
ولا اغراء بالجهل **قلنا** الاشكال ذكرت من فقد لا اغراء بالجهل ولكن لا لزوم كلا امكان تكون كيفية الصلوة من حيث هي بعينها محدودة بعضها مغصوب ام لم
عدم مدخلية المكان وهذا غير معقول لان الكيفية من حيث هي كلها متحققة سواء لم يكن جميع الكيفية منهيا او لا يتحقق الغير من جنس هو ... منها
فان قلت ... تلك الكيفية المنهي عنها ... الا ... في غير ما ... الافراد ولذا لا يحصل النهي فيها **قلنا** اولا ... الفطرة ... بعد
الفرق بين كيفية الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن المكان او غير ... ما نعلم وجود ... تلك الكيفية الفاسدة في ... المكان
مع عدم مدخلية المكان الا بالفرض ... فيستحيل ... وكل كيفية ... الغصب الا ... وهذا مما هو ... بعد
هذا بل تعلق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج ... بالشارع ... الاحتمال الاول ... الاحتمال الا ان ... في الثالث الاول
ان المكان ليس من مقومات ... بعينه لا ... تعلق النهي بالصلوة في الدار المغصوبة لا لخصوصية المكان الذي هو من مقومات التشخص بل
للشيء ... فلا يلزم ... اجتماع الامر والنهي ... منعلق لا ... عنها ... فضلا ... لو ... ما ... الصلوة

وانما هو من حيث الوقوع وترتب الاثر وعدمه فالمدار على انصراف الادلة الشرعية وعدمه اذ الامكان العقلي لا يلازم الوقوع الشرعي واما الاعم من الامر والنهي فيختلف بحسب الموارد
والمقامات فلاحظ تتبع .

وهو الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة الى المكان وهو حسن دائما وحيثما فلا يرد ان الكلي من حيث هو ليس محبوبا لان فرده مبغوض وهو الاخر فرده المنهي
عنه وهو جهة الاضافة الى المكان الخارجة عن حقيقة القرب فظهر جواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق بطريق اولى وفي العامين من وجه كما لا يحصل ولا
تنتسب مطلقا في الاخيرين انا لو سلمنا ان المكان من المقومات لما جاز البحث في المقام انه اذ على تقدير ان المكان مقوما ولكن النهي انما هو لاجل عدم رضا المالك وهو ليس
من المقومات للفصل في المكان بل ماخوذ في النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة بل الماخوذ في النهي عن الغصب حيثية عدم رضا المالك واما الدليل الذي ذكره
في العامين من وجه فغاية ما يدل الدليل الاول هو لزوم الاجتماع الشخصي في الامر والنهي المقدمي بين فقه اولا النقض باجتماع الامر المقدمي اي الوجوب
الغيري مع الندب في غسل الجنابة عند من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري وثانيا بما مر من بيان الجهة بل الفرق جهتين وثالثا بان الوجوب
المقدمي خارج عن الوجوب بل المراد مجرد التوصل الى الغير ولا مانع من اجتماعه مع الحرام مقدمة فما رتب يلزم على المجوز اجتماع الامر والنهي انقضا
الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة وبعد انعقادها صحيحة اجتمع امران احدهما الامر بالصلوة والامر بالاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم والنهي عن الغصب فلا
يجوز له بعد الشروع والدخول على وجه الصحة القطع لاجل القطع اذ لو قطع عوقب على عدم الاتمام ولو لم يقطع عوقب على الغصب وفي هذا تكليف بما لا يطاق
فالقول بجواز الاجتماع فاسد وتوهم ان هذا الايراد يتم في العبادات لا المعاملات لا بد فيها من المراد باثبات عدم الجواز في الجملة وتوهم ان هذا مسبب عن سوء
اختيار المكلف والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو مكلف بالتكاليف الثلاثة وان لزم التكليف بما لا يطاق بدعوى ان الامتناع بالاختيار
ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا كما سيجيء انشاء الله فلا بد من رفع كل التكاليف او بعضها بحيث لا يلزم الاجتماع وهو المطلوب قلنا ان محل النزاع انما هو
العامان من وجه والنسبة بين الامر بالاتمام والنهي عن الغصب العموم من وجه ولكن نزاعه انما هو في كل عامين من وجه لا في العامين من وجه الذي
يمكن الامتثال فيهما بالمامور به منهما بعد استقرار الوجوب في الذمة يمكن الامتثال بالصلوة في ضمن المباح والحرام ولما الامتثال بالامر بالاتمام
والنهي عن الغصب فليس من هذا القبيل اذ بعد تعلق الامر بالاتمام بالذمة وهو ما بعد الشروع في الصلوة لا يمكنه الامتثال الامر بالاتمام في ضمن
الفرد المباح والحرام فهو خارج عن محل النزاع وانما لزم التكليف بما لا يطاق هنا من جهة الامر بالاتمام فلو فرض انتفاؤه لم يكن مانع من اجتماع
الامر بالصلوة والنهي عن الغصب ومثل هذا كله في الوصف المفارق واما في الوصف اللازم في العامين من وجه في الاعم والاخص المطلق فتفصيل الكلام
فيه ان الوصف اللازم منهما وصف لازم للشخص ووصف لازم للماهية كما مر ذلك في المقدمة اما القسم الاول فلم يعهد وجوده في الشريعة ولا
يجوز عقلا لعدم الحسن في الاشخاص الجزئية الخارجية بل انما في الذات لو في الاصناف على مذهب الاعتباريين كما عرفت سابقا والحاصل
ان الظاهر انه لم نقل بالقطع بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فيما اذا كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا اذا المفروض كون ذات الغسل الارتماسي منهيا عنه فرد
الارتماس الذي للغسل الارتماسي وحيث ان هذا الفرد من الغسل متحدا بالذات لم يتعلق به الامر لانه فرع الحسن ولا حسن اما في هذا الفرد الممنوع عنه واما
في ضده واما في الفرد المشترك والاول مستلزم لاجتماع الضدين والثاني لعدم صحة الفرد المنهي عنه لتعلق الامر وهو المطلوب والثالث غير متصور لان كون
الكلي من حيث هو محبوبا فرع كون كل افراده محبوبة صرفة من حيث انها افراده والمفروض ان بعض الافراد مبغوض بذاته فكيف يكون الفرد المشترك بين
المحبوب الصرف والمبغوض الصرف محبوبا صرفا الا ترى انه لا يمكن انتزاع البياض الصرف من الابيض والاسود وهذا الدليل يجري في العامين من وجه ايضا
اذا كان النهي متعلقا بالوصف اللازم فلا يجوز الاجتماع فيهما ايضا في الوصف اللازم فان قلت الجواز المذكور من هذا الايراد في الوصف المفارق
جار هنا ايضا قلنا لا نسلم لما عرفت من ان الوصف حصل المامور به فردا والمنهي عنه فردا اخر لا دخل لذات احدهما في الاخر بخلاف اللازم اذ لو
لا الظهور حينئذ الجواز السابق هنا ايضا اذ كما يمكن اعتباره نعم في فرد واحد فيما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالافراد لما يمكن هنا ولا فرق بين كون الوصف
لازما او مفارقا فلا يبعد عند التامل في كون الجنس من حيث هو محبوبا وفصله مبغوضا فالمحبوب موجود في الفرد المحرم من حيث جنسه لكن ليس متمحضا
حتى لا يمكن كون الفرد المشترك محبوبا صرفا فالحق الجواز على الاطلاق **المقام الثاني** في جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه من حيث الدلالة
اللفظية واما المطلق فموكول الى البحث الاتي انشاء الله فاعلم ان كل موضع حكم فيه بعدم الجواز عقلا فلا ثمرة لعدم الجواز لفظا فلم لثمرة التمهيد انما
اذا حكم بالجواز عقلا فان كان النهي متعلقا بالوصف اللازم لم يجز لفهم لفظا وان كان متعلقا بالوصف المفارق فان كان التوصل لم يفهم عرفا
اسعد فيجوز الاجتماع لفظا وان كان النصب ففي الجواز اللفظي اشكال **المقام الثالث** في انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي من جهة الامر يجب
لم يمكن الامتثال بهما معا ولكن كان سبب الاجتماع هو المامور كما لو دخل دارا مغصوبة غصبا اختياريا فهو منهي من التصرف فيها ومامور بالخروج لانه
سبب التخلص من الغصب سبيل الوجوب مع ان الخروج ايضا غصب ومنهي عنه من جهة كونه غصبا لم ليس على ذلك الشخص الا تكليف واحد لما
الامر واما النهي ونحوه من اولج في زوجته في وقت يحرم فيه عمدا فهو مامور بالاخراج لانه ترك الزنا محرم ومن شرع في الصلوة في مكان مغصوب فهو مامور بالاتمام
ومنهي عن الغصب لا يمكن الامتثال بهما فهل هو مكلف في تلك الامثلة ونحوها بالتكليفين معا او باحدهما خاصة فيه وجوه التكليف بهما معا منهيا
عنه فعل او ترك بعضا او احد الجمع وقيل بقاء الاعم من الامر والنهي وارتفاع عن الاعم مع ارتفاع اثره مطلقا وقيل الثاني مع بقاء الاثر فيهما

في الحقيقة

كان الامر والنهي عن الغصب فانه بعد استقرار الوجوب في الذمة

وجوده

وجود الحسن في الجزئيات الحقيقية واما القسم

ثم جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه

ولو قيل ان الكافر اذا اسلم بعد الوقت سقط عنه القضاء وان لم يسلم بقي الامر بالقضاء وهو غير قادر عليه اسلم ام لم يسلم فكيف تقول ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا

قلنا ان الكافر اذا بلغ تعلق به الاحكام الكلية ولما فوت الاداء فقد فوت التكليفين فيستحق العقاب لذلك **اصل** في دلالة النهي على الفساد مطلقا

ام في العبادات دون المعاملات ام فيهما شرعا لا لغة ام في العبادات شرعا دون المعاملات مطلقا ام يدل على الصحة وجوه ستة

جهات من الكلام **الاولى** في انه هل يبقى كلا الطرفين التكليفين من الامر والنهي ام يبقى الامر فقط **الثانية** في انه على الاخير هل الامر هو الامر الاول **الثالثة** في انه بعد ارتفاع غير الاهم هل يجوز بقاء اثره عقلا ام لا **الرابعة** في انه على فرض الجواز عقلا هل هو واقع شرعا ام لا ولا بد قبل بيان الجهات من ذكر مقدمة وهي ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا **فاعلم** ان الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار كامتناع الامتثال بالصلوة من الكافر لاختياره الكفر لكنه قادر على الاسلام والامتثال بعده واما مع سلب الاختيار كمن قطع يده اختيارا فلا يمكنه الوضوء لصحة الصلوة بعده وكمن اخر الخروج الى الحج مع القافلة حتى ضاق الوقت بحيث لا يمكنه الوصول الى الميقات **اما القسم الاول** فدعوى الوفاق فيه على عدم المنافاة الا عن بعض لعله غير الجبرية فلا يتصور خلاف من بعضهم في ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار **واما القسم الثاني** كما مثلنا بالحج فالحق فيه ان المكلف مستحق للعقاب بترك ذي المقدمة وهو الحج بمجرد ترك المقدمة وهي المسافرة الى الميقات ويظهر الثمرة في الفسق والعدالة وقد مر مفصلا في بحث مقدمة الواجب فلاحظ اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان المعظم قالوا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وقيل بعدم المنافاة وظاهر كلمات الاولين المنافاة خطابا وعقابا لكن [illegible] القول الثالث في المقام الثالث الذي نحن فيه بقاء الامر والنهي بعد تخلل كل من الطرفين في مسألة منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار وعدمه فيحتمل ان يكون مراد القائل بالمنافاة منافاته خطابا لا عقابا ومراد القائل بعدم المنافاة عقابا لا خطابا الا ان القول الثالث [illegible] فلعلهم ليسوا قائلين به [illegible] كلمات القوم في هذا المقام وكيف كان فالحق المنافاة خطابا وعدم المنافاة عقابا اما المنافاة خطابا فلما مر في بحث مقدمة الواجب من ارتفاع التكليف بذي المقدمة حين ترك المقدمة ويدل عليه قوة العاقلة وبناء العقلاء والادلة الشرعية واما عدم المنافاة عقابا فلا [illegible] كان في الحج الذي نحن فيه ظاهر على وجود العقاب [illegible] المقدمة وسلب الاختيار مع عدم الخطاب بعد ذلك كما عرفت وكذا تكليف الكفار بالفروع يستحقون العقاب عليه وكذا مع انه لا يمكنهم القضاء لا في زمن الكفر لعدم وجود شرط الصحة ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله فلا يمكنه الامتثال [illegible] مكلفا بالقضاء ابدا والعجب من المشهور كيف قالوا بالمنافاة خطابا وعقابا كما هو ظاهر كلامهم وفي لو صح ذلك بان الكفار مكلفون بالقضاء فهما متناقضان لما عرفت من عدم امكان امتثال الخطاب بالقضاء اصلا **فان قيل** [illegible] بالقضاء [illegible] سلمنا المنافاة خطابا فكيف تقولون بانه مكلف بالقضاء مع انه بعد تعلق تكليف القضاء غير قادر عليه ابدا فهو تكليف بالمحال وان كان سببا من سوء اختياره وانتم لا تجوزون التكليف في هذه الصورة ثم لو كان له زمان يتمكن من القضاء صح خطابه [illegible] **قلنا** [illegible] نمنع التكليف [illegible] تعلق التكليف باجمعها على المكلف لكن في كل زمان [illegible] التكليف [illegible] الوقت [illegible] يفوت الكافر الاداء فقد فوت التكليفين الاداء والقضاء [illegible] السابق التكليف الذي تعلق بالمكلف كليته ثم ان كل ما مر في مسألة الامتناع بالاختيار انما هو في حكم العقل واما من جهة الوقوع [illegible] للشرع وانحصار الادلة فانه بمجرد جواز ترتب الاثر عقلا بعد ارتفاع الخطاب لا يلزم ان يكون في الشرع [illegible] اخذنا بها والا حكمنا بعدم ترتب الاثر [illegible] وان جاز الترتيب عقلا [illegible] ان بقاء التكليفين معا لا وجه له عقلا لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلا بد من بقاء الامر فقط والامر او النهي يختلف بحسب المقامات [illegible] الخروج من الغصب والاخراج من الفرج الحرام فالظاهر ان الاهم [illegible] الامر بالخروج والاخراج ورفع النهي وفي الصلوة في الدار المغصوبة بحسب ما يكون الاهم حق الناس او حق الله الذي هو الاتمام فلا بد على هذا من رفع الامر وبقاء النهي واما بعد رفع غير الاهم فهل يبقى اثره عقلا ام لا فقد عرفت مما مر ان العقل لا يابى عن بقاء الاثر واما انه بعد الجواز العقلي واقع ام لا فهو يختلف بالنسبة الى المقامات كالاثم في مثال الاخراج والخروج بناء العقلاء والعرف على عدم [illegible] مثل تمام الصلوة وبناؤهم على [illegible] الاثر [illegible] فلو قال المولى لعبده [illegible] من كل يوم [illegible] الشروع في الفعل [illegible] لا يجوز له القطع [illegible] في المكان المغصوب [illegible] قبل الاتمام [illegible] **ضابطة** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال ثالثها التفصيل فيدل في العبادات دون المعاملات [illegible] انه يدل عليه فيهما شرعا لا لغة [illegible] انه يدل على الصحة وفي المقام اقوال متشتتة اخر ولا بد في تنقيح المسألة من رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان معنى العبادة والمعاملة والنهي الوارد في تلك المقدمة نتكلم في جهات ثلثة **الاولى** اعلم ان [illegible] على هذا الاطلاق قولهم في باب المعاملات كالنكاح والبيع [illegible] في الصلوة [illegible] وقد يطلق [illegible]

فيه دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات

بيان معنى العبادة

من حيث ذاته وانما يمكن كونه عبادة على بعض الاعتبارات كما لو قصد به التقرب فخرج الاطلاق الاول على ملاحظة الوصف الخارج عن الفعل وهو الاشتراط بقصد التقرب وعدمه ومبنى الملاحظة ذات الفعل من حيث هو والشاهد على الاطلاق الثاني في كلماتهم انهم يقولون في بحث الحقيقة الشرعية اقوالا منها التفصيل بين العبادات والمعاملات ومرادهم من العبادات معناها المخترعة للاطاعة كالصلوة والحج لا مثل النكاح ومن المعاملة ما يقابلها ثم ان النسبة بين المعنيين الاخيرين تباين كلي وبين المعنى الاول للعبادة والاخير لها عموم وخصوص مطلقا لان الثاني اخص مطلقا من الاول لشموله الاول مثل النكاح المأتي به بقصد القربة دون الاخير وبين المعنى الاول للمعاملة ومعناها الاخير ايضا عموم وخصوص مطلقا لكن الاول هنا اخص من الثاني عكس العبادة **الجهة الثانية** الحق ان لفظ العبادة حقيقة في الاتيان بالمحبوب على وجه المحبوبية فلا كان تركا كلف به او امر لا فهو اذا مشترك بين ما اعد للاطاعة وما لم يعد لها ولكن له جهة تعبد كالنكاح وهذا الظاهر المراد بالمعنى الاول للعبادة فلفظ العبادة حقيقة في المعنى الاول واطلاقها على الثاني من باب اطلاق الكلي على الفرد **فان قلت** المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الاخير **قلنا** انه تبادر اطلاقي ينشأ من غلبة الاستعمال ويصح سلب العبادة عن النكاح المأتي به تقربا **فان قلت** يصح في النكاح بقول مطلق انه عبادة لكن بعد التقييد بالوجه الخاص بان يأتي النكاح لوجه الله تعالى لا يصح سلب العبادة عنه بعد التقييد بهذا القيد عدم صحة السلب مع التقييد لا يدل على الحقيقة الا ترى عدم صحة سلب الاسد عن الرجل الشجاع مع ان الاستعمال ليس حقيقة فيه **قلنا** التقييد انما هو بقيد المحمول كما في المثال الذي ذكرت فصحة السلب يدل على الحقيقة وانما هو قيد للموضوع فهو لا يضر بدلالته على الحقيقة كما في عدم صحة سلب الانسان عن الرجل البليد فيحقق كونه حقيقة في الفرد المشترك غاية ما في الباب ان ما يعد للانقياد لا يبقى عليه بقول مطلق انه عبادة مطلقا بخلاف ما اعد له وفيما اعد للانقياد لا يسقط الا بقصد التقرب وفيما لم يعد للانقياد يمكن سقوط الامر بدون قصد التقرب والمشهور ذكروا تعريفا اخر للعبادة والمعاملة فقالوا ان العبادة ما يشترط فيه النية وفيه انهم ان ارادوا من اشتراط التقرب في العبادة الاشتراط ولو في الجملة ليشمل التعريف مثل ما رجحنا فهو حق لكنه خلاف ظاهرهم لان ظاهر التعريف اشتراط التقرب على الاطلاق في العبادة وفي عدم الاشتراط على الاطلاق في المعاملة وهو مستلزم لعدم انعكاس تعريف العبادة لانه لا يشمل الا ما كان معدا للاطاعة كالعبادات المخترعة لا مثل النكاح المأتي به قضيتها مع انك عرفت ان العبادة حقيقة في الفرد المشترك بين القسمين وكذا يخرج مثل النكاح عن تعريف المعاملة للاحتياج فيه الى قصد التقرب من جهة واحدة وليس يجب فيه النية على الاطلاق ومن جميع الجهات فلا ينعكس تعريفها ايضا الا ان يريدوا من قولهم المعاملة ما لا يحتاج الى قصد التقرب سلب العموم لا عموم السلب بان غرضهم ان العبادة ما يحتاج اليه من جميع الجهات نعم من لا يحتاج اليه اصلا او احتاج اليه من جهة دون جهة اخرى فيدخل مثل النكاح في تعريف المعاملة ويحصل ما يراد بعد الانعكاس تعريف العبادة لاحتياجها الى قصد القربة اما ان حسنها يحتاج اليه فهو حق لكنه لا يظهر من اللفظ واما ان وجودها يحتاج اليه شرعا لتحقق ماهية العبادة بدون النية الا ان يقال ان الفاظ العبادة اسام للصحيحة لا غير ثم ان التمهيد في الذكر قسم الحكم الشرعي الى العبادة والمعاملة فقال ما حاصله ان الحكم الشرعي اما يشترط فيه النية او لا يشترط والاول عبادة والثاني معاملة ثم الاخير اما ان لا يحتاج الى صيغة فهو من الشرعية كالحدود او يحتاج اليها من الطرفين فهو العقد والا فالايقاع وفيه ان الحكم الشرعي بنفسه لا ينقسم الى العبادة والمعاملة بل المنقسم اليهما انما هو متعلق الحكم لا نفسه الا ان يريد من الحكم متعلقه وهو كما ترى وايضا مثل احكام الاطعمة والاشربة خارجة عن هذا التقسيم فهو غير جامع للمقسم **الجهة الثالثة** لا شك في توقف حصول الامتثال بالامر سواء كان تعبديا صرفا ام توصليا صرفا ام تعبديا لو تعلق به او تبلطا او استقلالا بل على قصد التقرب واما سقوط الامر ففي الاول والثالث يتوقف على نية التقرب ايضا بحيث لو اتى بالفعل من دون التقرب لم لا على توقفه الثاني والرابع فيسقط الامر بمجرد اتيانه بالفعل الخارج على اي نحو اتفق لكن في الاول منها لا يثاب عليه الا بقصد التقرب وفي الاخير منها يثاب وكرر وان سقط الامر في الصورتين وحيث اختلف الاحكام في تلك الاقسام الاربعة فان علمنا بان الامر الوارد من الشرع من اي قسم منها فهو والا وورد امر وشككنا انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فلا بد لنا من مرجع نرجع اليه **فنقول** ان للشك صورا منها لو دار الامر الوارد في الشرع بين الاقسام الاربعة بان علمنا بوجوب الامر بالوضوء مثلا وشككنا انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة وتحقيقها يحتاج الى بيان مقدمات **الاول** ان الاصل يقتضي الاصل الاحتياطي في هذه الصورة ان لا يكون الامر توصليا صرفا ولا مركبا استقلاليا الا انه لا يلزمها سقوط الامر بمجرد اتيان الفعل وان لم يقصد التقرب ولازم التعبدي الصرف والمركب الارتباطي عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب ومقتضى اصالة الاشتغال واستصحاب الامر عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب ومقتضى نفي المركب الاستقلالي الى اصالة البراءة فانه يرجع الى تكليفين بخلاف القسمين الاخيرين فانه يرجع كل منهما الى تكليف واحد فحكم مرجح يكون هذا الامر من القسمين الاخيرين الذين لازمهما اشتراط قصد التقرب في سقوط الامر ولا بد من الترجيح بين التعبدي الصرف والمركب الارتباطي **فنقول** لا بد من ملاحظة الشيء الذي يحتمل كون هذا الامر فيه لا حق ويكون مركبا ارتباطيا ويحتمل عدم كونه مقدمة للواجب استقلالا حتى يكون تعبديا صرفا فان كان ذلك الشيء مما امر به ايضا كما في الامر بالصلوة ثم بالوضوء وشككنا ان الوضوء مقدمة للصلوة حتى يكون مركبا ارتباطيا او واجب تعبدي مستقل فلا بد من ملاحظة ليلاحظ ذلك الشيء اي الصلوة فيتكلم لبيانه لعلها فاعرضه عن الاشتغال بالصلوة المقتضي

كون

لكون الوضوء مقدمة منهما فيكون الوضوء مركبا ارتباطيا مع اطلاق الدليل اللفظي المقتضي لعدم كون الوضوء مقدمة منهما وعدم اشتراطهما فيكون قصدا
صرف عنه هذا الاطلاق على اشتراط الاشتغال فيحكم بعدم كون الوضوء مقدمة للصلاة وانه واجب نفسي وتوصلي ارتباطي وانكان ذلك الشيء مما لم يوجد اصلا
بل كان وجوده مجرد احتمال فلا اصل في البين يرجح احد الطرفين فلا بد من التوقف **فان قلت** الاصل في البين موجود لان شرط الوضوء وانكان مركبا
ارتباطيا احتاج الى النفات لا شرط حصول التعبد والتوصل معا بخلاف ما لو كان تعبديا صرفا فانه لا يحتاج الا الى الالتفات الى جهة والقدر
التعبد فيصلح الاقتصار على عدم الالتفات من لا امر يوجب الحكم بانه تعبدي **قلنا** هذا الاصل ليس بمثبت لهذا كله من حيث لزوم قصد التقرب
مما ذكر ما في جانب قصد التقرب نعم انما يتم **فان قلت** بعد ثبوت اشتراط قصد التقرب يحتمل عدم اشتراط المباشرة اذ لا منع لوجوب قصد
التقرب لصواب عدم لزوم المباشرة مشترط قصد التقرب ملازم لاشتراط المباشرة النفسية **قلنا** لا ملازمة في البين اذ يمكن عقلا ان يامر المولى
عبده بشيء ويقول لا يلزم عليك قصد القربة والمباشرة النفسية وان امرت مقصودي حصول ذلك الشيء فان اتى به بعض عبيدك سقط عنك ولكن كل
من ياتي به من العبيد عوضا عنك لا بد له من قصد القربة وانت ان اتيت به لزم عليك قصد القربة والمباشرة النفسية وان يامره ويقول له ان اتى الغير به سقط
عنك ولكن ان تاتي به لزم عليك قصد القربة والحال انه في الضمين لا يجزي ان ... المباشرة عن لزوم قصد التقرب كما نرى انه لو امر عبده
بشيء سقط عنه بفعل غيره مطلقا ولكنه ان اتى به وجب عليه قصد القربة وعدم الاشتراط بالمباشرة **المقام الثاني** في بيان مقتضى اللفظ
في هذه الصور من الشك **فاعلم** ان الصيغة اضرب ونحوها مادة وهو الوضع الاسمي المصدري اعني وضع الماهية من حيث هي وهو وضع النسبة الطلبية
الى الماهية ومقتضى الوضع الجوهري من حيث لزوم قصد القربة وعدمه مطلق فاللفظ لغة مدلوله ايجاد الماهية سواء كان بقصد التقرب ام لا فالحاصل ان اللفظ
بمقتضى الوضع اللغوي يدل على عدم اشتراط القربة ويقتضي حصول الامتثال وسقوط الامر بمجرد حصول الماهية لانه يدل على طلب الماهية من دون تقييد بالقربة
فالحكم باشتراط القربة تقييد لاطلاق اللفظ واما من جهة المباشرة النفسية فمقتضى اطلاق اللفظ لزوم المباشرة النفسية اذ اللفظ موضوع لما اعني
لزوم ايجاد الماهية على المخاطب ... وحده مطلقا غير مقيد بعدم تحققه من غيره فالحكم بسقوط الامر باتيان الغير تقييد لاطلاق اللفظ ظاهر فمقتضى الاطلاق اللفظي
ومقتضى الوضع اللغوي عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة فحاصل جهة الوضع اللفظي لغة مع الاصل الاعتباري في جهة اشتراط القربة واما الوضع
فانه مطابقة مع الوضع اللغوي في الدلالة على عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة لاجل المبادرة واما عدم النقل لكن يبنا الحكم ... بعد
ان قصد القربة واجب مستقل عليحدة لانه شرط للامتثال وسقوط الامر فهو موافق على ... قصد القربة ولا يسقط الامر ... العبد الطاعة
فالمراد به الوضع اللغوي العرفي من جهة الدلالة اللفظية بحكم العرف لعدالة اللغة بلزوم المباشرة فاشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر
حكم العرف العقلاء من الخارج وجوب قصد الطاعة وجوبا مستقلا لا لعقلاء مطابق مع الاصل الاعتباري ... وجوب قصد القربة لكن الاصل الاعتباري
بمقتضى الوجوب النفسي يقتضي عدم حصول الامتثال وسقوط الامر الا بقصد القربة والعقلاء واهل العرف مما يحكمون بوجوبه مستقلا لا بكونه شرطا لحصول
الامتثال وسقوط الامر لم يستفاد فلا يعارض مع الوضع اللفظي لغة من حيث عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة وحكم العرف مع ذلك بوجوب قصد القربة
لا ينافي عدم اشتراطه بحصول الامتثال والوضع العرفي مثل الوضع اللغوي متعارض مع الاصل الاعتباري في شرط القربة وعدمه وحيث كان مقتضى
القواعد اللفظية مخالفا للاصل الاعتباري كان المدار على اللفظ ما لم يرد دليل شرعي على خلاف ما استفيد من اللفظ وهو لزوم المباشرة وعدم
لزوم ... وعدم لزوم قصد التقرب الا ان يدل على خلافه دليل فيحكم بمقتضى اللفظ حتى يثبت خلافه من الشرع ... يرد من الشرع دليل على خلاف
ما في اللفظ مما ذكرت عدة كلية يتمسك بها في موارد ورود الامر لفظي من الشارع وعلى مدعي ذلك الاثبات **فان قلت** لم يخالف ... بالزوم المباشرة
لا قصد القربة بل كلما لزم فيه المباشرة لزم قصد القربة وكلما لزم فيه قصد القربة يلزم فيه المباشرة فالتفكيك ينفي ... القاعدة المستفادة
الاستقراء وبعد ملاحظة هذه الكلية حصل التعارض بين الاطلاقين اللفظيين احدهما اللزوم وقصد القربة والاخر لعدم لزوم المباشرة فلا بد من
احد الاطلاقين وطرح الاخر او طرحهما معا فان طرحناهما معا رجعنا الى الاصل الاعتباري ومقتضاه لزوم قصد القربة والمباشرة معا كما في
الاول وان رجحنا الاطلاق المقتضي لعدم المباشرة النفسية بالنسبة الى الاطلاق المقتضي لعدم لزوم قصد القربة لاجل ... ترجيح لفعل
الدال على لزوم اتيان المخاطب به مستقلا ... من طرح الاطلاق الاخر فالحكم بلزوم القربة للكلية المذكورة فما ... سقوط الامر
بفعل الغير **قلنا** الاستقراء المذكور ... على ... اكثر الواجبات التعبدية من ... الباب ... الدال ... على لزوم قصد القربة
والى اصل الدليل على لزوم قصد القربة في ... الا ... الشك ... بحيث يكون ذلك ... العقل ... الا ... الا ... اصلا واما الاجماع ...
الاية ... المبعوث ... بالقصد ... الا ... قصد القربة ... مجرد الاتيان بالشيء ...
الطاعة **وقعها** اولا لزوم ... للاطاعة ... الاتيان بالماموربه ... الامتثال ... الا ...
... الفقهاء ... الاتيان ... كما ... كيفية ... وجوبا ... الا ...

الاستدلال بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والجواب عنه

ومن لوازم هذا المعنى انه لو امره بشيء فان تركه راسا صدق عدم الاطاعة وان اتى به بقصد الامتثال والتقرب فهو ايضا صدق المخالفة وان صدق
المخالفة ولا تناقض اذ لا بد من ملاحظة امر الامر بهذا الشيء فان امر به على وجه التقرب بان وجب عليه القربة في الاتيان وشرطية الامتثال صدق المخالفة
وعدم الاطاعة وان امره وما بيانه بانه له وجه فيتحقق صدق عدم المخالفة فصدق المخالفة موقوف على ملاحظة امر الامر في انه هل شرط القربة في الاتيان
بالمامور به ام لا فوجه امر اطيعوا لهذا المعنى موقوف على وجود جهة القربة وشرطية الامر بها في الاتيان والمراد من الاطاعة في الاية الشريفة هو المعنى الاخير
الذي يتحقق في بعض الصور مع عدم قصد القربة ايضا وذلك لان امر اطيعوا شامل لكل الاحكام التي منها النواهي ولا ريب ان المراد من النواهي في اكثر الحالات
بحسب حصول الترك وتفسير ان لا يفعل الذي يحصل بغير قصد التقرب ايضا واذا كان المراد من امر اطيعوا اعم من النواهي لا خصوص الاوامر فقط حتى يلزم تخصيص
الاكثر فلا بد من حمله على المعنى الثاني حتى يصدق في النواهي التي لا يلاحظ فيها الا نفس ان لا يفعل واذا ثبت ان المراد من الاية المعنى الثاني وان توجه الامر بالمعنى
الثاني موقوف على جهة التقرب واشتراطه في المامور به فلو توقف وجود التقرب في المامور به على توجه امر اطيعوا لزم الدور سلمنا كون المراد المعنى الاول لكن
غاية ما في الباب كون قصد القربة واجبا نفسيا ولا يلزم من ذلك توقف سقوط الامر عليه الا ان يجعل في الاطاعة وجوبا غيريا او شرطيا بان يجعل
الاية الكريمة بيانا لشرطية قصد القربة وهو خلاف الاصل اذ الامر حقيقة في الوجوب النفسي سلمنا ولكن النسبة بين قولنا صل واطيعوا عموم وخصوص
مطلق لان اطيعوا يشمل الصلوة وغيرها وصل فلا بد من ترجيح الاخص وهو صل الدال باطلاقه على عدم اشتراط القربة ولكن في الجواب الاخير كلام اذ النسبة
عموم من وجه من وجهين **الاول** ان اطلاق صل شامل بالنسبة الى نية التقرب وعدمها وستر العورة وعدمه واستقبال القبلة وعدمه واطيعوا شامل
للصلوة وغيرها من الصوم وغيره فاطلاق صل لا معارض له من جهة الاية في امثال عدم اشتراط ستر العورة في الصلوة واطلاق اطيعوا لا معارض له بالنسبة الى اشتراط
الاطاعة في الصوم واما اشتراط القربة في الصلوة فهذا يتعارض فيه صل واطيعوا الثاني ان الصلوة بقصد القربة يحكم باجزائه ولا دخل لصل فيه واذا كانت النسبة عموما
من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ونحن نقول ان العرف يفهم من ورود اطيعوا هنا التعارض بل لو سلمنا كون صل اخص مطلقا فلنا ان نقدم اطيعوا
لفهم العرف **واما قوله تعالى** وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والذي يقتضي القصد باتفاق المفسرين **فنقول** كل ما يشك فيه في كونه
تعبديا او صرفا فالظاهر ان هذا الامر من الاوامر وكل امر من الاوامر يجب خلوص القصد فيه لدلالة الاية الشريفة عليه ولا ان ظهر الخطاب في امر واحتمل رجوعه
الى الامم السابقة لمكان سابق الاية اهل الكتاب مذكورة ولا دليل على اشتراكنا معهم في التكليف **فان قلت** الدليل الاستصحاب **قلنا** لا يجري الاستصحاب
هنا للقطع بنسخ العبادات المامور بها على الامم السابقة وبعد نفي الامر به نحكم بلزوم قصد القربة اذ ذلك التكليف فرع بقاء المامور به وبقائه سلمنا
جريان الاستصحاب للشك في النسخ لكن غلبة وجود النسخ في العبادات المشكوك فيها لزوم التقرب هو من جهة هذا الاستصحاب في مثل ما نحن فيه ولا تم حجيته هنا
وثانيا سلمنا تعلق الخطاب بنا لا بالامم السابقة لكن يحتمل تعلقه بنا فتخصيصنا كالمعصومين ولا يلزم من ذلك العموم في الضمير لان الاصل عدم وضع
الجمع له اي عدد واستعماله في الجمع كان حقيقة **فان قلت** اذا كان كذلك يثبت هذا التكليف لنا ايضا بالاجماع على الاشتراك في التكليف **قلنا** القدر
المسلم من الاجماع على الاشتراك هو صورة تعلق التكليف بالجماعة ولا اجماع على الاشتراك مع المعصومين واما ادلة الاشتراك مع المعصومين في التكاليف فلا يجوز
اللفظ انه دال على عدم لزوم قصد القربة ومنشا هذا الاجزاء بين الاجمال في الاية الشريفة وثالثا سلمنا عدم الاجمال في تعلق الخطاب بالحاضر لكنه يحتمل
كون الامر اللازم جهة الاخلاص امرا واحدا معهودا النظم يقبل الاية وما امر بامر الا بشيء وهو ان يعبدوا الله مخلصين له الدين وانما الدال على عموم
الامر من المتعلق وهو انما يفيد العموم حيث لا عهد ولا شبهة للعهدية وههنا الشبهة موجودة وهي ظهور الاية الكريمة في الامر بحيث لا ملاحظة قوله تعالى
بعد ذلك ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فيهما لما ذكرت مؤيدا سلمنا التعلق بالجميع عند المعهود لكن في الاية الشريفة خلاف الاجماع اذ ظاهرها
انحصار الغرض في الاوامر في مجرد التعبد وذلك يوجب انحصار الاوامر الشرعية في التعبدية وهو خلاف الاجماع فلا بد من صرفه عن ظاهره وحمله
على المعنى المجازي ولا قرينة معينة لاحد المجازات المتصورة فهو مجمل وخاصة ان الدليل اخص من المدعى اذ غاية ما ثبت من الاية الشريفة القربة في الواجبات
من الاوامر لان الوجوب الامر المذكور في الاية واما الاوامر الندبية فلا دلالة للاية على اشتراط القربة فيها مع ان المدعى اثبات الشرطية في مطلق
الاوامر الوجوبية والندبية **فان قلت** نتم المطلوب بالاجماع المركب **قلنا** ان وجود الاجماع المركب ممنوع ووجوده بحيث يمكن نقله **فنقول** ان اشتراط القربة
في الندب بالفاظ اللفظ فكذا في الواجب للاجماع المركب لا ان نقول ان الاية الشريفة اقوى لكونها نصا فالنسبة الى تلك اللفظ ضميمة ذلك الاجماع المركب اقوى
فلا يمكن القلب **واما السنة** كقوله انما الاعمال بالنيات ونحوها مما سيأتي من النص الحاكم بانه لا عمل الا بنية وجه الدلالة ان مدلول قولنا لا عمل
الا بنية هو نفي الجنس الذات ولا ريب ان الحمل على المعنى الحقيقي اعني نفي الذات بالنسبة الى العمل الغير المقرون بالنية ممتنع فلا بد من ارتكاب المجاز وهو متعدد
لامكان الحمل على نفي الصحة وعلى نفي الثواب وعلى نفي الكمال ولا ريب ان الاول اقرب الى المعنى الحقيقي لمشاركته معه في انتفاء الصحة والثواب والكمال والثاني في
الكمال بلا لازم نفي الصحة والثواب نفي الثواب لا يلازم نفي الصحة والثالث يستلزم نفي الكمال فيكون الاول اقرب الى نفي الذات لمشاركته معه في جميع الفوائد
ومنها الصحة فكذلك الرواية على عدم الصحة بغير قصد القربة او يقول في وجه الدلالة ان الشارع قد علم ان المجازات ...

الرواية الثانية قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا

الاستدلال بالسنة

هو مبين من ظاهر او مجمل مطلقا او التفصيل بين الشرع واللغة بالتفصيل الذي سيجيء **فنقول** لنستبعد بعد ما يمكن الحمل على الحقيقة ما شاع
الاشكال نحو في شئ نعتد بالمجاز وتعاونه نظرا الى دليل الحكمة الحاكم بان المراد نفي كل لغو بدونها وتحذرا من لزوم الاغراء ما يجهل او حملنا
على كل لغو بدليل الحكمة فلا زمه نفي الصحة فيما نحن فيه **والحاصل** ان المصير على نفي الصحة بالتوجيه سواء جعلنا من باب الحمل على اقرب المجاز
او حملنا اللفظ على نفي جميع المجازات المتساوية لدليل الحكمة **وفيه** ان الاقرب لا اعتبار به بين المجازات وانما هو نفي الصحة لكن الاقرب لمرجح اعتماده
نفي الثواب ثم تسبق الى الانتفاء من تلك التراكيب بعد العلم بارادة المعنى الحقيقي واذا صار من الاقرب المرجح مع الاحتياط فالمرجح مفقود الاشتباه
بالاقرب لا اعتبار اصلا او نحوه عن المعارض مع المساعد لقرينة نفي الثواب فلا اقل من التساوي فيتوقف مفتقرا لوانه مجمل وبدليل الحكمة لبيان ان المقصود من
الكلام قد يكون هو الاجمال نحو جائني رجل فلا يمكن مع التساوي الحمل على الجميع لدليل الحكمة سلمنا ان قرينة نفي الصحة غير معتبر بالذات لكن الحمل
عليه مستلزم للتخصيص لا كثيرا بالنسبة الى لفظ العمل في مثل قولنا لا عمل الا بنية لان صحة المعاملات غير مشروطة بالنية فلا بد من اخراجها من لفظ العمل بخصوصه
بالعبادات وهو مجاز اخر زائد على التركيب الحاصل في نفي الجنس ح يكون الحمل على نفي الثواب ح لعدم استلزامه هذا المحذور لا بد منه ولو كان راجحا بالذات
لكنه في المقام ادرج بالعرض فالحمل عليه اولى من الحمل على نفي الصحة سلمنا عدم صحة حمله على نفي الثواب بسبب ذلك لكن مرجحا للصحة فلا اقل من التساوي
فيجيء الاجمال سلمنا كل ذلك لكن مدلول المصير عدم صحة العمل بلا نية والنية هي مطلق القصد لا خصوص نية القربة فالمستفاد من النصوص بطلان العمل
اذا كان بغير قصد وشعور ولا دخل لذلك فيما نحن فيه وهو اشتراط قصد القربة الا ان يدعى انصراف لفظ النية الى نية التقرب وهو الحق فظهر ان الحق
عدم وجود قاعدة كلية شرعية موجبة للحكم باشتراط القربة عند الشك بل المرجع ظاهر الدليل الخالي عن المعارض وهو اشتراط المباشرة دون القربة
الا ان يقال ان الحق هو الاشتراط بقصد القربة عند الشك لا لذلك الا دلة بل لغلبة الاكثر والاجماعات المنقولة في هذا الباب لو تمسك بامر
من الكتاب والسنة وان امكن المناقشة في دلالتهما كما مر ولا سلمنا عدم شمولها لكن الاكثر والاجماعات المنقولة لا تثبت المطلوب فلا اقل من تعارضهما
مع الاصل اللفظي المقتضي لعدم اشتراط القربة وتساقطهما من البين فيرجع الى الاصل لا اعتبار وقد مر في المقام الاول ان مقتضاه لزوم المباشرة والقربة
معا فهو الحق والمتبع ومنها ما لو علم بتعدد وجود الامر من الشارع بوجود مصلحة ما اورث التعبد مسلك وجود جهة التعبد بان علمنا بوجود جهة التوصلية
وشككنا في وجود جهة التعبد **فاعلم ان** التوصل الذي فرضنا العلم بوجوده في تلك الصورة قسمان احدهما ان يوجد المصلحة لا في نفس المامور به بل في
شئ اخر يكون هذا الامر لاجل التوصل اليه كالغسل المامور به للتوصل الى الصلوة هي المطلوبة بالذات وثانيهما ان يكون المصلحة في نفس ذلك المامور
بان لا يكون هناك شئ اخر مامور به يكون الامر به للتوصل اليه بل المصلحة المطلوبة موجودة فيه كالسقي لما مر به فان له جهة توصل لانه
لولاه لما عبر الخاطب بمطلوب به لا بقصد التقرب سقط الامر مع ذلك ليس لامر به مقدمة لا يوصل الى شئ اخر مامور به ومطلوب بالذات كالمثال الاول
فلا تتوهم ان المراد بالتوصل هو المقدمة فيما ليس الا بل التوصل قسمان مقدمي غيري وغير مقدمي نفسي اذا ظهر لك ذلك فاعلم ان تلك الصورة من الشك على
اقسام **القسم الاول** ان يعلم كون التوصل مقدميا **والثاني** ان يعلم كونه نفسيا **والثالث** ان يشك في كونه مقدميا او نفسيا وفي كل
تلك الاقسام الثلثة حصل الشك في وجود جهة التعبد بعد العلم بوجود جهة التوصل اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان القسم الاول على اقسام اربعة في
الامر المتعلق بهذا الشئ مع الامر المتعلق بذي المقدمة اما لفظيان او لبيان او مختلفان ومقتضى الاصل في المسئلة مع قطع النظر عن الادلة الواردة
اللفظية والشرعية في كل تلك الاقسام الاربعة هو وجود جهة التعبد في تلك المقدمة المامور بها سواء كانت عبادة كالوضوء او معاملة كغسل الثوب
وذلك لاصالة بقاء الامر المقدمي لعدم الاتيان بالمقدمة واشتغال الذمة الحاصل بالتكليف بتلك المقدمة بقصد القربة فكل الاقسام الاربعة في
الصور الاربع يقتضي وجود جهة التعبد الموجب للتوصل المقدمي واما من جهة الدليل اللفظي الوارد فيما اذا كان للبين من الاربعة فلا معارض
للاصل فيحكم بلزوم المباشرة وقصد القربة واما فيما اذا كان الامر المقدمي لبيا والامر بذي المقدمة لفظيا فلا حاجة الى ما سلمنا من مقتضى الاصل
وهو المباشرة وقصد القربة فلا يلزم شئ من الامرين وذلك لان قضية الاشتغال واستصحاب الامر الحاصل من الامر المقدمي وذي المقدمة امكانا
وجود الامر الصادق المباشرة والقربة الا ان الاطلاق الامر اللفظي في جانب ذي المقدمة كما يقتضي عدم مدخلية المامور به بالتوصل ولزوم المباشرة في ترتب
مطلوبية ولزوم قصد القربة على فرض لزوم المباشرة لكن قلنا ما صدق المطلوب يتوقف وجود ذي المقدمة على وجوده من الخارج بالعرض
يقتضي عدم لزوم المباشرة وقصد القربة بعد صدق المقدمية بما له وانا فيكن بذلك قوله مقتضى اطلاق اللفظ الموجود في المقدمة لزوم المباشرة
لزوم قصد القربة ولا معارض لاطلاق اللفظ لا استصحاب الامر بالمقدمة واستصحاب الاشتغال به بما يحتاج وجود الاطلاق الالفاظ واما فيما اذا كانا
اللفظيين كما لو قال توضأ وصل فمقتضى اطلاق صل المباشرة بها بعدم لزوم القربة فيها ومقتضى توضأ لزوم المباشرة وعدم لزوم القربة فمقتضى
الاطلاقين معا عدم لزوم قصد القربة ولا تعارض للمطلقين من تلك الجهة ومقتضى اطلاق توضأ لزوم المباشرة بالوضوء ومقتضى اطلاق صل عدم
لزوم المباشرة بالوضوء فلا يتعارضان من تلك الجهة اعني لزوم المباشرة بالمقدمة وعدمه فحينئذ يتعارض الاطلاقان اللفظيان فيرجع الى الاصالة

فيكفي ان اذا علم وجود التعبد والوصلية في جعل في البين وجود الفعل

معلوما بعد ...
الاطلاق م

في الأمر التوصلي

المقتضي للزوم المباشرة ولا يبعد عنه ترجيح اطلاق توضأ بالنسبة الى اطلاق الصلاة في لزوم المباشرة بالوضوء نفسه كما في صورة التساقط والرجوع الى الاصل

واما القسم الثاني من الاقسام الثلاثة وهو ما علم فيه بكون التوصل تعبديا فلا اشكال فيه وهو ما مر في القسم الاول من لزوم المباشرة وقصد القربة ومن حيث الدليل الوارد بلا خطاب فان كان الدليل الوارد لبيا فالاصل بحاله لسلامته عن المعارض وان كان لفظيا ارتفع لزوم قصد القربة باطلاق اللفظ و لزوم المباشرة بحاله

واما القسم الثالث المشكوك فيه كون التوصل مقدميا او نفسيا مع الشك في وجود جهة التعبد فالشك فيه في اثبات الحاق هذا القسم بالمقدم بالنفس بحيث بعد ثبوت ذلك فالحكم ظاهر تمام **فنقول** ان ما يحتمل كون المامور به مقدمة له اما ان يكون هو ايضا مع ذلك الامر التوصلي او يكون كلاهما لبيين او يكونا مختلفين فان كانا لبيين فالحق الحاق الامر المشكوك بالتوصلي المقدمي لاصالة الاشتغال بما كون ذلك المامور به التوصلي توصليا نفسيا لكان في تركه بنفسه عقابا كما في ترك ما يحتمل كون هذا مقدمة له فيكون هذا تركهما عقابان بخلاف ما اذا كان مقدمة تماما بحيث يثبت بالدليل لفظي كون هذا الواجب التوصلي مقدمة فالحكم حكم ما لو علم بالمقدمية بدليل لجهتها فيما ذكرنا سابقا في اللبيين ان هنا تعينه وان كانا لفظيين او مختلفين فالحق الحاقه بالتوصلي النفسي ولما اذا كان الامر التوصلي لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بالنفسية ظهور الامر اللفظي فيها ولما اذا كان الامر التوصلي لبيا والاخر لفظيا فوجه الحكم بالنفسية ان اطلاق لفظ الامر في الاخر ينفي مقدمية ذلك الواجب له واذا لم تكن مقدمة له يكون وجوبه نفسيا واذا ثبت النفسية فالتميز بين كونه عبادة او معاملة يعلم مما سبق في حكم الامر التوصلي المعلوم نفسيته اجمالا **هذا كله** من اول ذلك المصنف الى هنا انما كان من حيث الاصل الاصيل والدليل اللفظي فهل فيما كان اللفظ معارضا للاصل من جهة لزوم التقرب دليل شرعي يقتضي لزوم قصد القربة كلية عند الشك ام لا وقد عرفت عدم دلالة آية الاخلاص والاخبار عليه وان ما ذكر فيها انما هو نفي الثواب ما تراه من انصراف مثل قوله لا صلاة الا بطهور الى نفي الصحة فانما هو لاجل انصراف المامور به المنفي من حيث هو الى الصحيح بخلاف مثل لا عمل ونحوه من الافعال المتنوعة ولكن الانصاف في المقام التفصيل بان يقال ان كان المشكوك من الافعال الغير العادية سواء كان من الماهيات المخترعة ام لا لزوم قصد القربة وطرح مقتضى اللفظ لظهور عبارات الاصحاب والاجماعات المنقولة وفهم العرف من هذا التكليف كون المقصود جهة التعبد والانقياد بل الذي قلنا في الصورة الاولى من ورود الدليل الشرعي على خلاف مقتضى اللفظ انما هو ليتعبد في غير العباديات واما في العباديات فلا دليل هنا وفي الصورة الاولى على نفي مقتضى اللفظ فيعمل بمقتضى اللفظ من عدم لزوم القربة نعم في غير العبادات الدليل موجود كما عرفت ولو سلمنا عدم مقاومته لما مر بطرح الدليل اللفظي فلنا ان نقول في الباب تعارض المذكورات مع الاصل اللفظي وتساقطهما الى الاصل الاصيل وهو الحاكم بلزوم القربة ومنها ما لو علم بوجود جهة التعبد ولزوم قصد القربة والمباشرة وشك في وجود جهة اخرى وهو على اقسام اما ان نعلم كون الواجب نفسيا كالصلاة وليس مقدمة لواجب اخر ولكن الشك مع ذلك في كونه توصليا بمعنى انه لا يعلم ان في هذا الواجب داعي الاطاعة والانقياد امر لحسن ذاتي ومصلحة سوى تلك الجهة كان يكون حسنا بالذات كالصدق والحاصل ان الاطاعة من حيث هي حسنة فهل يكون الامر بالشيء لاجل مجرد الاطاعة والانقياد ولا حسن ذاتي له كما كان تم في الانقياد اخص الاطاعة من بين الافعال المامور بها دون غيره وقد يكون الشيء مشتملا على تلك الجهة محسنا ذاتيا والشك فيما نحن فيه انما هو في ان هذا الواجب المعلوم نفسيته وعدم مقدميته هل له مصلحة سوى جهة الاطاعة ام هو محسن في تلك الجهة الثاني ان لا يعلم كون الواجب نفسيا بل احتمل كونه مقدمة لواجب اخر كان يكون مثل الوضوء وهذا قسمان احدهما ان يكون الشك في كونه مقدمة لاجل الشك في وجود المصلحة سوى جهة التعبد بحيث لو علمنا بوجودها لعلمنا بكون الواجب ثانيهما ان يكون فعلم بكونه مقدمة باعتبار العلم بوجود المصلحة فيه مفقودا فيكون الشك من جهتين الشك في اصل وجود المصلحة سوى جهة التعبد وعلى فرضه الشك في كونه مقدمة ام نفسيا اذا عرفت تلك الاقسام **ففي القسم الاول** لا محل لتمشي الحكم باحد الطرفين ولا ثمرة علمية في البين وفي القسم الاخير مقتضى اصل البراءة بل واصالة الاشتغال واستصحاب الامر الموجود في جانب الامر الذي يحتمل كون هذا مقدمة له ان يكون هذا الواجب مقدميا الا انه ان لم يكن معارض من قبل الاصول جانب اللفظ جعلناهما الامر المقدمي للمكلف فهو متبع وان وجد دليل لفظي في الطرفين او في احدهما فمقتضى الدلالة اللفظ وظاهر النفسية فيعمل بمقتضى وطرح مقتضى الاصول فان كان الامر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بكون الواجب المشكوك نفسيا لا مقدميا ما مر في اللفظ في ذلك وان كانا لبيين او الاخر لفظيا فوجه نفسيته اطلاق لفظ الاخر بمقدمية هذا الواجب فيكون نفسيا لكن بعد الحكم بالنفسية في القسم الاخير هو اللفظ يختلف الحكم فيها فيما في القسم الاول منهما اذ الحكم بالنفسية حكم بعدم وجود مصلحة سوى جهة التعبد اذ المفروض انها لو وجدت لكانت مقدمية وقد علمنا انه ليس مقدمة القسم الاخر فلا يحكم فيه بعدم وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسية لاحتمال كونه نفسيا والمصلحة الزائدة موجودة فيه وان لم يكن مقدمة واما انتفاء الجهات المشكوك فيلحق بالقسم الاول **واما**

المقدمة الثانية ففيها مقامان **الاول** في بيان معنى الصحة والفساد عند الفقهاء والمتكلمين فعن المتكلمين ان الصحة في العبادات موافقة الامر للشريعة والمتبع عندهم ما وافق الامر وعن الفقهاء ان صحة العبادة اسقاط القضاء او موافقة

في معنى الصحة والفساد

في معنى الصحة عند الفقهاء والمتكلمين وبيان النسبة بينهما

عند المتكلم دون الفقيه لان صلوته موافقة للامر الشرعي وغير مسقطة للقضاء واعلم ان كون النسبة عموما مطلقا انما هو اذا اريد بالامر الشرعي في تعريف
المتكلمين مطلق الامر ولو ظاهريا واريد من اسقاط القضاء الفعلي في تعريف الفقهاء اسقاطه ولو في ثاني الحال حتى يصدق الصحيح عند المتكلم على المثال المذكور دون الصحيح عند
الفقهاء واما لو اريد في الاول عن موافقة الامر موافقة الامر الواقعي ومن الاخر اسقاط القضاء اسقاطا مرة وانقلاب النسبة بينهما التساوي وكذا لو اريد بكل منهما
الامر في الجملة الاعم من الواقعي والظاهري ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة الاعم من اسقاط القضاء المأمور به الواقعي او الظاهري فلو اريد من موافقة الامر موافقة
الامر الواقعي ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة صارت النسبة بالعكس فيصدق في المثال المذكور الصحيح عند الفقهاء دون المتكلمين فتعين الاحتمالات
والحاصل ان الاحتمالات اربعة ارادة الواقعي في المقامين وارادة الظاهري بمعنى الجملة فيهما وارادة الواقعي في تعريف المتكلم والاعم في تعريف
الفقهاء وعكس ذلك ولا يتم ما ذكروه من النسبة الا في الاخير ثم المراد بما اسقط القضاء ما لم يجب معه القضاء الفعلي ما لم يكن معه قضاء اصلا
فيشمل صحيح العبد مما لم يجب معه القضاء بالفعل اي ما لا قضاء له او سقط ما يلزم منهما واما من شأنه اسقاط القضاء ففي كون التعبير
مقابل للصحيح لا يبتلى الى الاول لانتقاضه طردا بمثل صلوة العبد وانتقاضه عكسا بفاسد العبد لكن يمكن ولا الثاني اذ المراد
اسقاط القضاء الفعلي اما اسقاط لزوم القضاء او اسقاط من القضاء او اسقاط نوع القضاء العام منهما بحيث لا يلزم معه قضاء ولا لزوما بان يسقط لزوم
القضاء وذلك بمعنا بالفعل او اسقاط احد الامرين ولكل وجه اما الاول فلا انتقاضه عكسا بصحيح النوافل اليومية فانه يسقط لزوم القضاء
لا القضاء واما الثاني فلا انتقاضه عكسا بصحيح الفرائض فانه يسقط لزوم القضاء لا انه واما الثالث فلا انتقاضه عكسا بصحيح الفرائض
النوافل ايضا اذ كل منهما انما يسقط احد الامرين ولا يسقط كل منهما كلا من الامرين معا واما الرابع فلا انتقاضه بصحيح العبد عكسا في صحيح
فعرف في تعريف الفاسد مقابله بانه لا يسقط شيئا من الامرين اذ لا قضاء له اصلا حتى يحصل الاسقاط الفعلي لاحد الامرين فيصدق على الاخير
من الثلثة وهو ما من شانه سقوطه فيشمل صحيح العبد ولا ينتقض بنقيضه وعكسا ثم ان ههنا تنبيهات الاول محل النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في
القبول ان لفظ الصحة في اصطلاحهم فكل يصطلح الصحة في العبادة على معنى اذ كل منهما يريد به مصطلح المتشرعة في لفظ صحة العبادة ام النزاع لفظي
اللفظ حتى يصير النزاع في الموضوع المستنبط ... الاول ان يكون النزاع في معنى لفظ صحة العبادة والثاني ان يكون النزاع في معنى
على ان الصحة من آثار الامر لكن المتكلم يقول ان العبادة موافقة الامتثال للشريعة لان الحسن والقبح بالاعتبار انه مع ملاحظة العلم والجهل
ذلك النصوص فلا يكون حكم واقعي الا ما اعتقد المكلف حكما فلا حكم غيره حتى يمكن موافقة اعتقاد المكلف اياه او مخالفته حتى يمكن الاسقاط
بعد كشف مخالفته فالاتيان به مع التكليف الواقعي فلا اثر للعبادة الا موافقة الامر لا اسقاط القضاء ان الصحة انما تترتب على الامر فما يكون
الامر الظاهري في القضاء اسقاطه كالمامور به لا فوت حتى يتداركه بل الامر الاخير جديد مستقل والفقهاء يقولون ان الحسن والقبح ذاتيان او بالوجوه
الاعتبارات من غير مدخلية العلم والجهل فيكون لنا تكليف واقعي وظاهري واذا اتى المكلف بالظاهري وانكشف مخالفة الواقع لزم ... سند
الواقع فاثر العبادة وصحتها اسقاط القضاء واسقاط مرجع النزاع الى مسئلة اعتبار الحسن والقبح وعدمها الثالث يريد المتكلم من موافقة الامر
كون العبادة مقبولة ومراد الفقهاء من اسقاط القضاء عدم لزوم المقبولية في صدق الصحة فيكون الحقيقة اللفظية فالمتكلم على ان الصحة في العبادة
مقبولية العبادة وهي موقوفة على وجود مرتبة كمال للعبادة زيادة على اسقاط القضاء والفقهاء على ان الصحة في العبادة في مقابلها وذكون الصحة مسقطا
للقضاء وان لم يكن معه كمال موجب للمقبولية الرابع ان الطائفتين متفقان على ان صحة العبادة ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان الاثر حصول الاطاعة
وانه لا اثر للعبادة بدون حصول الامتثال الموقوف على قصد القربة لاشتراط صحة العبادة بقصد القربة والفقهاء يقولون ان اثرها مجرد سقوط القضاء
حصول الاطاعة فنظر الى عدم اشتراط صحة العبادة بقصد القربة فيرجع النزاع الى اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وعدمه فالمتكلم على الاشتراط
والفقهاء اذا ظهر ذلك فالثمرة التي ذكروها في صلوة المتطهر بظن الطهارة انما تصح على الاحتمال الاول بين دون الاخير اذ على الثالث ان الصحيح يطلق
على المقبول على مطلق ما اسقط القضاء وان لم يكن مقبولا فلا ثمرة لحصول الصلوة بظن الطهارة ثم كشف الثمرة في صحة الصلوة يمكن ان يكون
كما اذا كانت مع الخضوع والخشوع ويمكن ان يكون غير مقبولة فالمقبولية وعدمها يجتمع مع كل من القولين فلا يظهر ثمرة للنزاع وكذا على الاحتمال
الرابع بل على الثالث ايضا تصدق الصحيح على صلوة مسقطة للقضاء غير مقبولة دون الصحيح عند المتكلم مع انهم جعلوا الصحيح عند الفقهاء اخص مطلقا وكذا على الرابع
يصدق الصحيح عند الفقهاء على صلوة خالية عن قصد القربة مسقطة للقضاء لعدم اشتراطهم له في الصحة على قول من يقول ... المتكلم فيكون صحيح الفقهاء اعم
مع انهم جعلوا اخص مطلقا واعلم ان على الاحتمالات الثلثة الاولية تحرير محل النزاع في باب الصحة في العبادة الحق مع الفقهاء واما على الاخير فالحق مع المتكلم
ولكن الكلام في ان النزاع على اي من الاحتمالات واعلم ان الحق عندي كون الاخير محلا للنزاع اذ لا ثمرة للنزاع ... اشتراط القربة في صحة العبادة
وقد ذهب الاكثر على الاشتراط وانهم يلزم عليهم صحة الثمرة التي ذكروها وانهم يلزم الجهة الصحيح الفقهاء ... انهم جعلوا الحكم في الثالث
الاخص في الاول وكلا ... وحجة فكلنا الاحتمالات الرابع في معنى لفظ الصحة والفساد بين الفقهاء والمتكلمين في الصلوة ... وجهها

في ان النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في بيان معنى لفظ الصحة

متنافيتان لكن الحق كون النزاع في المعنى الاول لاستلزامه كون المتكلمين قائلين بان حسن الاتيان وقبحهما كلاهما بين المتكلمين فكيف يكون قول كل
واحد من ثلاث الاقوال فيهما احدها الثاني محل النزاع في سقوط صحة العبادة بالمعنى الاخص او في التقابل بالمعنى الاعم وعلى الاخير فصحيح النكاح عند الفقهاء
ما اسقط التدارك به ثانيا والا فلا لقضاء مصطلح لما له جهة معاملة ظاهر الحق الاول لوجوه **الاول** ظواهر كلمات الاصحاب والثاني لزوم كون
النكاح الواجب لو اوقع لا بقصد القربة صحيحا بالمعنى المصطلح عند الفقهاء لان النكاح له جهة عبادة فلو لم يقصد بها انها اسقط التدارك
مع انه لا امتثال فلا يقصد الصحيح عند المتكلم فيكون النسبة بين المعنيين عموما من وجه مع انهم جعلوا الصحيح الفقهاء اخص مطلقا فتدبر **الثالث**
ان الصحيح يحمل على مثل النكاح الذي ذاته معاملة فيتحقق النكاح على الوجه الخاص اعني قصد القربة صحيح مع ان المتبادر من الصحيح في الباب الا جهة
المعاملة اي الصحة المعاملية اي ترتب الاثر لا اسقاط التدارك فلو كان الصحيح موضوعا للمطلق العبادة الصحيحة حتى غير المقصد للعبادة لتبادر
من الصحيح اذا حمل على النكاح بذلك الوجه الصحة العبادية مع انه لا يتبادر الا الجهة الذاتية المعاملية فتعين ان يكون النزاع فيما اعتد للعبادة وقول الفقهاء
بان الصحيح في العبادة معناها اسقاط القضاء فيما اعتد بها لا المطلق منه ومن غيره **الثالث** الامر اما واقعي واما ظاهري والواقعي اما اختياري واما
اضطراري والظاهري الاختياري كالصلاة مع ظن الطهارة المائية والظاهري الاضطراري كالصلاة على استصحاب الطهارة الترابية لا يصدق عليهما
الصحيح بعد انكشاف مخالفة الواقع والواقعي الاختياري كالصلاة مع يقين الطهارة المائية يصدق عليه الصحيح قطعا وفي صدقه على الواقعي الاضطراري
كالصلاة مع يقين الطهارة وجهان مقتضيان اذ كونها من الراس من قولهم ما اسقط القضاء ما من شانه اسقاط القضاء صدق على ذلك اذ ليس من شأن
ذلك الفعل الاضطراري اسقاط القضاء اذ يمكن عقلا ان يكون الشيء بدلا اضطراريا ما دام الاضطرار بحيث اذا زال الاضطرار وجب الاتيان بالمبدل
فلا يكون مسقطا للقضاء فيمكن ان يكون بدلا اضطراريا مسقطا عن المبدل مطلقا حتى عند التمكن منه ثانيا واذا امكن نحوه الاثر فليس من شأنه
اسقاط القضاء بان يكون كالواقعي الاختياري اللازم فيه سقوط القضاء عقلا لكن لا ينصاف صدق الصحيح عليه عندهم وان كان سمه قضاء ولم يكن من شأنه
اسقاطه لان هذا التعبير منهم مخرج عما هم نظرا الى ان الغالب من الصحيح في العبادة ما يكون من شأنه الاسقاط لان الغالب كون الواجبات واقعيات اختياريات
او ثابت والاضطراريات نادرة والا فالصحيح عندهم حقيقة ما لم يكن فيه خلل ولا ينافي المراعية على الخلل وصدق الصحيح عليه فالصحيح عندهم اعم من الواقعي
في الاختياري والاضطراري سواء كان الاخير مرة على مرة **الرابع** الامر الظاهري قسمان ظاهري شرعي كالصلاة بظن الطهارة المنكشف فسادها وظاهري
عقلي وهو ما اخذ حكمه لا من لسان الشرع بل من العقل كما لو نسي مثلا ركعة من الصلاة فليس تكليفه عقلا الا ما اتى به وكذا عمل المجتهد بالظن
من باب انسداد باب العلم فلو اجتهد وظن عدم وجوب السورة ثم انكشف وجوبها فهل المتكلم القائل بان الصحيح ما وافق الامر اعم من الظاهري ام الواقعي
يشمل الامر الاول فقط كعبادتهم وعنوان الصحة موافقة الامتثال للشريعة هو الاختصاص بالاول وظاهر مرادهم التعميم نظرا الى جعلهم الصحة من اللوازم
المساوية للاجزاء موجود في النفس بشخصه ولا لازم وجود الصحة اللازمة له عندهم في المقامين ايضا **الخامس** قول الفقهاء الصحيح ما اسقط القضاء ان اريد
من لفظ القضاء الواقع في التعريف معناه اللغوي اعني مطلق الفعل تداركا ام ابتداء في الوقت المعين ام غيره انتقض عكسا بكثير من الصلوات الصحيحة كالفرائض
اليومية اذ صلوة ظهر هذا اليوم لا يسقط فعل الصلوة بعد ما اتى الامام والاوقات فخرج تلك الصلوة الصحيحة عن تعريف الصحيح وتدخل فاسدا
وان اراد من القضاء معناه المصطلح وهو الاتيان بالفعل خارج وقته تداركا لما فات في الوقت انتقض الصحيح طردا بوجه مسقط للقضاء دون
الاعادة فهو فاسد لاستلزامه الاعادة في الوقت ويشمله التعريف فلا يطرد تعريف الصحيح ولا ينعكس تعريف الفاسد طرا ابتداء من ان لا يكن
القضاء مطلق الاتيان بالفعل ثانيا اسقط كالمبدل في الوقت او في خارجه فمنع التعريف **السادس** قول المتكلم بان الصحة موافقة الامر او الامتثال
الشريعة فينتقض عكسا بصحة غير الامر بها من الشارع ولا من العقل بل كان صحته لاجل محبوبيتها ذاتا عند المولى كالصلوة في الاوقات المكروهة
فان القول بالصحة مع الكراهة كما عليه بعض ظاهر لانه يمكن ان يكون المراد فيه اجتماع الامر والنهي لعدم امكان الامتثال فيكون الامر فيها عقلا
ويتبع المحبوبية الذاتية مع النهي التنزيهي ويصح لاجل المحبوبية ويكره للنهي **والحاصل** ان تعريف المتكلم لا يشمل ما لا امر فيه فلا يشمل ذلك فلابد
اما من القول بان اطلاق الصحيح عليها تجوز واما من حمل التعريف على الغالب ويجعل الامر في التعريف كناية عن مطابقة المحبوبية لكن الاول غير صحيح
متعين لاحد الاخيرين وسيظهر وجهه كون الاول مرجوحا في المقام الخامس فظهر ان كل ما ترى ان كل صحيح عند الفقيه صحيح عند المتكلم ولا عكس اذ
كل فاسد عند المتكلم فاسد عند الفقيه ولا عكس هذا في العبادات واما في المعاملات فتتفق التعريفات على ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الوضعي
وان الصحيح في المعاملة ما خلا عن الخلل الواقعي حتى لو وقع نوع المالكية والكشف الفساد ترتب الاثار او كان في الظاهر ولا يطلق عليه الصحيح الا بحقيقته
المقام الثاني في ثمرة النزاع فقالوا ايضا الثمرة فيما لو نذر ان يعطي درهما لمن يأتي بصلاة صحيحة فرأى من صلى بظن الطهارة ثم علم الناذر
بعد ذلك ببطلان طهارته فعلى قول المتكلم بر نذره باعطائه الدرهم وعلى قول الفقهاء لا وفيه ان الصحيح في كلام الناذر ينصرف الى الواقعية
الى الصحيح الخالي عن الخلل الواقعي الواجب لاسقاط القضاء فلا يبر نذره على القولين **فان قلت** عدم الانصراف الا انه اذا فرض الكلام فيما لو اتى الناذر

فيه هل النزاع في العبادة في تحقق المعنى وعدمه بمعنى الرخص

الامر الظاهري قسمان

المقام الثاني في ثمرة النزاع

في الصحة والفساد

بلفظ عام كان يقول على اعتقاد سعمل من عنده صحيحة اي قسم من الصحيح **قلنا** صحيح المتكلم مبتني لعدم قابلية شمول الاطلاق وان دخله لفظ صيغ العموم
نعم بعض انشاء مبتني لعدم يدخل في الاطلاق فاذا اتى بلفظ عام لكن ما نحن فيه ليس من ذلك فتبين ان قوله فلا يدخل ولا نحن بلفظ عام نعم لو صرح بدخول
صحيح المتكلم في نذره يبرء نذره باعطائه اياه الا انه لا يتم تعقيد سنقرع بحصول البرء عند الفقهاء ايضا كالمتكلم اذ الفقهاء لا يقولون بان من نذر ان يعطي
درهما لمن يصلي صلوة صحيحة عند المتكلم كان نذره فاسدا فلا ثمرة معلنة للنزاع بين الفريقين الا ان المنزع يبق بين القولين ثمرة ومن جملتها ان يراد
بقول بدلالة النهي على الفساد هو الفساد عند الفقهاء او المتكلمين وان يراد من يقول بدلالة النهي على الصحة اي من المعنيين وان نزاعهم في بحث الصحيح والاعم
من اي من المعنيين **المقام الثالث** في بيان الفساد اعلم ان نزاعهم ان كل فريق بما هو المصطلح عنده كل من الفريقين فلا شأن فيما نحن فيه وتقيد المشرعة
مثلا او اللغة فالحق مع الفقهاء للتبادر ولا يضر الذهن بمجرد سماع الصحيح الى الخالي عن الخلل في الاصل في التبادر ان يكون وضعيا **فان قلت**
مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم القرينة وهي هنا موجودة قطعا وهي شهرة خصوص الخالي عن الخلل في لفظ الصحيح سيما الا فلا اقل من احتمال كون التبادر
وضعيا في رجوعها الى نفي القرينة بل ربما يكون لاجل نفي الالتفات التفصيلي الى القرينة اللازمة في المجاز المشهور فان الالتفات الاجمالي الى الشهرة
لا ينفي الحقيقة فاذن نقول بعد وجود القرينة اللازمة الاصل عدم الالتفات التفصيلي فيكون التبادر ابهم وضعيا مضافا الى صحة السلب عن
بعد كشف الفساد ان الصلوة كانت فاسدة ولما نا اثبتنا اتفاق الفريقين على ان الصحة في المعاملة حقيقة في الخالي عن الخلل الواقعي لو كان نصوص العبادة فيهم
ذلك فهو منقلوب لا لزوم الاشتراك وهو خلاف الاصل **المقام الرابع** في ان لفظ الصحة والفساد الذين لكل منهما معنى في العبادة والمعاملة مشترك
لفظي بين معنيها في العبادة والمعاملة ام معنوي الحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع ولا تعليل الاشتراك المعنوي على اللفظي والقدر المشترك بين معنيي الصحة هو مطابقة
لما قرره من الشارع والواقع والقدر المشترك بين معنيي الفساد ضد ذلك **فان قلت** هذا مستلزم لكون المعاملة الصحيحة في نظر الا الواقع صحيحة
لبني على ان جعل المطابقة اعم من الشارع والواقع كما هو الاصل لزم ذلك ان حصل المطابقة واقعية فيلزم كون العبادة الظاهرية صحيحة حقيقة بما
صحيحة حقيقة **قلنا** هذا يرد على المتكلمين فلا بد على مذهبهم من الاشتراك اللفظي واما على مذهب الفقهاء فالمطابقة واقعية مطلقا **المقام
الخامس** في ان اللفظين هل هما منقولان عن المعنى اللغوي ام باقيان عليه بكون اطلاقهما على المعنيين المذكورين من باب الاطلاق الكلي على الفرد الحق
الاخير لاصالة عدم الوضع الا حق وعدم ثبوت المؤنة الحاصلة بالنسبة الى المعنى الاصطلاحي وعدم ثبوت المؤنة بالنسبة الى المعنى اللغوي المبني على مزيد النقل
فيهما باقيان على المعنى اللغوي والصحة في اللغة عبارة عن موافقة الطبيعة في الابدان وعن موافقة المقصود في الافعال ولما لا تتميز من معنى الجميع الى التجرد
ذكر المنقلبا بل بين الفكر المشترك فلو قيل الصحيح بنظر احد المعنيين بخصوصه ثم لو قيل هذا يحرر صحيح يتبادر منه انه موافق للمقصود عنه او يشكوه
يتبادر منها موافقتها للقرينة **الحاصل** لتدل على كون ذلك معنى اللغوي التبادر العرفي بعضهم اشتباها لنقل ثم ينفي اللغوي الكلي واحد
المعنيين المذكورين للصحة بالنسبة الى الاعتقاد والامتثال بما ذلك من باب الكلي والمدلول والمطابقة بمرتبة انسانا **المقام السادس** في
انه هل المنكشف فسادها قبل تعقب الا نكشاف بالصحة ام هي صحيحة فيه احتمالان الا **الاول** كونها مراعاة ان لم ينكشف الفساد حكم بالصحة والا فالفساد
الحكم بالصحة ما لم ينكشف الفساد وبعده يحكم بالفساد من حين لا انكشاف فيختلف الصحة والفساد باختلاف الزمان **الثالث** هو ان تكن صلاة مكشفة الفساد
يحكم بالفساد من الاول الا الاخير ووجهه ان الحكم بالصحة قبل انكشاف الفساد ما دام لا لقاعدة ومكانة المقام المقتضي لا ان ثمرة الاول ان تكلم والفاعل
لما اعتقد الصحة الواقعية فهو منظر الى اعتقاد الحكم ما انه الواقعية وانما الحكم بالفساد من زمن بعد الانكشاف فلا شك من الصحة فيه مطلقا ابقى خلوة
لم تكن صحيحة او تبين ثمرة تلك الاحتمالات لا تظهر في الذمة **المقدمة الثالثة** في بيان الاصل في العبادات والمعاملات هو الصحة او الفساد
وفيها مقامان **الاول** في تأسيس الاصل فيها من حيث الحكم التكليفي الحق وبعده **والثاني** من حيث الحكم الوضعي على النحو ايضا **اما المقام
الاول** فاعلم ان الاصل في المعاملة هو الجواز اما المقتضية لها امارة الفساد فيها سواء اقتضتها امارة النعم ام لا لان المنع تكليف وهو بلا بيان قبيح فحكم بعد
المنع الى ان يثبت المنع بدليل نعم ما ظهر فيه امارة الفساد بحكم العقل بلزوم التحرز عنه **واما الاصل** في العبادة من حيث الحكم التكليفي من عدم
من الاصل عدم الجواز وما ظهر مراده من الاصالة ان اراد به الدليل كما في قولهم الاصل في المسئلة الاجماع فالحكم غير صحيح اما الدليل العقلي فمن عدم
الا ان تبعض لفظ المقتضي لكون المعنى ان مقتضى الدليل عدم الجواز **وفيه** ان دليله يجري في اعمال المقتضي الاصل بمعنى القاعدة
الاستصحاب واما الاصل بمعنى الدليل فلم يتعهد منهما اضافة الى لفظ المقتضي لقيام الدليل المقتضي لعدم الجواز قلت ان مرادهم من الاصل القاعدة
وان لم يكن المقتضي صحيح التحقيق ان المشارات بما فيها الاذن كالنوافل وبعد الاذن كصوم الوصال او جعلت الاخير منهما اما بعلم الوجوب
او الحرمة في الدخول المتكرر فيه الشك في كونه مراده واما ان لا يعلم بوجود الامر اصلا فمبنى الاول عدم مشروعية القضاء كالوتيرة في السفر
والاخير منهما ان يكون الشك صيغا لامر اعتبار غير خلافي كقول بعضه ومنه ما كان يحتمل عنده الفضل كون العبادة بلا نية مع انهما الا جرا
خالية عن مادة ولو غير معتبرة فهذا الفاعل لا تام ان الاصل عدم الجواز في القسم الاول معناه نفي الفعل لا يحمل الاصل على المعنى الاول الا ...

مع السورة لا بدونها فعضيّ ان هذا صحيح على مذهبنا من العمل بها عند الشك فيها شك في شرطيته وجزئيته للعبادة لا على مذهب القائل بالاصل البرائة

في الشك في الشرطية والجزئية فان لازم مذهبه الحكم بان الفرد المشكوك ايضا عبادة وصحيحة مندرجة تحت الخطاب المعلوم وجوده الوارد على ان من بلغه ثواب

على عمل فعله التماس ذلك الثواب ويتبره وان لم يكن كما بلغه ولا ريب في صدق بلوغ الخبر عنده وجود فتوى الفقيه والخبر الضعيف مضافا الى بناء العقلاء فانهم

لا يزالون يأتون بما يحتمل رضاء وتبيّنه عند المولى واما اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثالث من الشك لقاعدة التشريع فهو حق لكنه اطلاق الحكم با

الاصل في العبادة عدم الجواز والاطلاق ليس بمحله لانصرافه الى القسمين الاولين ولا اقل من الشك في الجميع معنى الاطلاق فتفصيل الكلام في المقام

ان الحق في القسم الاول من الشك عدم الجواز الا في استحباب الامر الوارد بذلك الشيء فلا يحكم بالامتثال الا اذا اتي بما انفرد المتيقن لا المشكوك مضافا الى اصالة

الاشتغال فيكون الاتيان بالمشكوك فيه لاجل الامتثال تشريعا ومحرما **واما القسم** الذي شك فيه في شيء ورود الامر فالشك فيه اما مسبب عن ارادة

اولا وعلى التقدير من اما لم ينظر في المشكوك كونه عبادة احتمل التحريم المسبب عن وجود امارة المفسدة سواء احتمال كونه تشريعا ام لا بنظر وعلى

الفاسد واما ان يكون المشكوك كونه عبادة عن المجهول كصلاة الوتيرة في السفر واما ان لا يكون من العاديات وهذه الاحتمالات بالنسبة الى المشكوك

فيه واما بالنسبة الى قصد الفاعل فاما ان يقصد انه ذلك مطلوب منه في الواقع ونفس الامر ويقصد انه مطلوب في نظر الشرع سواء كان مطلوبا في الواقع ام لا

ويكون الداعي الى اتيانه احتمال المحبوبية محضا او يأتي به خاليا عن القصود المذكورة فيأتي به لانه فعل من الافعال اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الاتيان بالفعل

المشكوك فيه ورود الامر به وعدمه بقصد المطلوبية الواقعية يكون الاصل فيه عدم الجواز مطلقا بجميع صوره لانه قول بما لا يعلم واما بقصد المطلوبية

الظاهرية فان احتمل المشكوك الحرمة المسببة عن امارة المفسدة سوى جهة التشريع فالاصل عدم الجواز ايضا مطلقا انه يقال بجواز التسامح هنا احد مضافا بانها اذا

لم يكن السبب الموجب احتمال المطلوبية عقلا بناء الى ان البلوغ لا يصدق وقد ادلة التسامح يتوقف على انصرافها البلوغ وليس هنا وان لم يحتمل المشكوك الحرمة

سوى جهة التشريع فان كان سبب الشك فيه عند الفقيه فالاصل ايضا عدم الجواز العدم صدق البلوغ وان كان عقلائيا يأتي فيه ادلة التسامح ويكون الاصل الجواز بحسب الظاهر

واما الاتيان بقصد احتمال المحبوبية فالاصل ايضا الجواز احتمل الحرمة سوى جهة التشريع ام لا عقلائيا كان الشك ام لا لان احتمال الحرمة الذاتية منفي بالمسالة

البرائة وجهة التشريع منتفية بانتفاء قصد المطلوبية فاذا انتفى الجهتان بقي الجواز وكذا الحكم لو اتي بالفعل بلا قصد شيء من المذكورات فالمحصل انه عند

الاتيان بقصد المطلوبية الواقعية او الظاهرية وكذا في الاخير عند احتمال الحرمة او كون السبب لا يعتنى به العقلاء يكون الاصل عدم الجواز والا فالاصل

الجواز **المقام الثاني** في تاسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي **فاعلم** ان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الشبهة الموضوعية والثاني في الشبهة الحكمية

وفي الاول ايضا مقامان **الاول** في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل المكلف نفسه **والثاني** فيها بالنسبة الى فعل الغير اما الكلام في الشبهة

الموضوعية بالنسبة الى فعل الغير كان فعل المكلف المسلم فعلا وشك في دخول فعله تحت القسم الصحيح او الفاسد كما لو ذبح الغير حيوانا وشك في

على الوجه الصحيح او الفاسد **فاعلم** ان المتصور فيه صور **الاولى** ان يعلم بموافقة مذهب المسلم لمذهب الشخص ولكن الشك في انه هل اتى بالوجه المعتبر

ام سهى كان ذبح بغير الحديد في غير الضرورة سهوا او عمدا لداع خارجي **الثانية** ان يعلم بمخالفة مذهبه مع كون مذهب الشاك اعلى واوثق بالاحتياط

وعكس ذلك ايضا يتصور لكنه كالقسم الاول **الثالثة** ان لا يعلم مذهب الفاعل على وجه التعيين بعد ان علم ان له مذهبا اما اجتهادا

او تقليدا **الرابعة** ان المسلم لا مذهب له لا اجتهادا ولا تقليدا اما لقصور او تقصير ومع ذلك لا نعلم كيفية الفعل الواقع في الخارج اذا عرفت ذلك

الصور الاربعة فيمكن ان يقال الاصل في الكل الفساد اذ هذا الفعل ان كان عبادة فالاصل عدم حصول الامتثال وان كان معاملة فالاصل عدم ترتب الاثر

ولكن الحق في الصورة الاولى الصحة اذ بعد العلم بموافقة مذهب الفاعل لمذهب الحامل وكون مذهب الفاعل على نقول ان الاسباب الموجبة للخلل اما السهو

او النسيان او التعمد في اتيانه بخلاف مذهبه او الاتيان لا عن قصد وشعور والكل خلاف الاصل اما السهو فلانه على ما نقل عن ائمة اللغة عزوب المعنى عن

الذهن بلا استمرار والنسيان هو ذلك مع الاستمرار ولا ريب انهما امران وجوديان والاصل عدمهما مضافا الى ان الغالب هو الالتفات واما التعمد فهو خلاف ظاهر

حال المسلم المؤمن **واما الرابع** فهو خلاف الغالب لكل خلاف الاصل فيحكم بصحة الفعل **فان قلت** ان الكلام في الاصل الاولي والغلبة دليل

وارد على ان الغلبة لا تفيد الا الظن ولا دليل على اعتباره في الاصول في اعتبار الظن فيه كلام **قلنا** عرضنا بها الاصل المعتمد فيها فلا خروج عن محل

الكلام ومثل هذا الظن ليس من الظنون الخاصة وهي حجة في علم الاصول سلمنا انه خروج عن مقتضى المقام لكن نقول انا نعلم عدم التعمد من المسلم لكن يحتمل

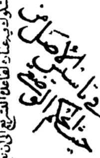
السهو والنسيان او نعلم عدم السهو والنسيان لكن يحتمل التعمد او يحتمل كل الاحتمالات الاربعة وفي الصورة الاولى من هذه الثلثة نعلم بعدم التعمد وندفع السهو

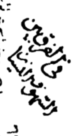
والنسيان بالاصل ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** التمسك بالاجماع المركب لا يجوز لكل مجتهد خروج عن مقتضى المقام لانه قلنا

التنبيه تابعة لاحسن المقدمات وبعد التاسيس لاحد الطرفين بالاصل لم يكن ذلك خروجا عن مقتضى المقام لان الاجماع حجة لكل مجتهد ايضا

لجهادنا لكونه احد شطريه دليلا فقهيا وهو الاصل **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب فيقال صورة لا يحتمل السهو والنسيان بل يحتمل التعمد نحكم بالفساد

فيما لو تعين ان يعطي درهما في فعل هذا يكون الفعل صحيحا كالصلوة ونحكم باصالة الاشتغال اعطاء الدرهم بغير هذا الفاعل حتى يحصل البرائة اليقينية







وفي الباقي يتم الأمر بالإجماع المركب قلنا الجماعة المركب قوي لكون مستنداً قاعدة السهو والنسيان موضوعياً واستصحاب الاشتغال حكمياً وجعل الإجماع
ونحكم بصحة فعل المسلم في سوق المسلمين لما عرفت مع جماعة من المسلمين علية لزوم العسر والحرج العظيم لولاه مع أن بناء العقلاء عليه والحق في الصورة الثانية
من الأربع وهو ما علم فيه بمخالفة مذهب الفاعل للحامل مع كون مذهب الفاعل أخص من مذهب الحامل كأن يجوز الفاعل الذبح بغير الحديد بالقصبة في غير
الضرورة ولم يجوز الحامل إلا الذبح بالحديد يحمل على الصحة أيضاً للإجماع ودليل العقل والحق في الصورة الثالثة وهي ما شك فيه في الموافقة والمخالفة الحمل
على الصحة أيضاً للأدلة المذكورة وأما الصورة الرابعة فيرجع من مسألتنا وداخلة في مسألة الجهل بالنسبة فلا بد من ملاحظة المذهب المختار فيها من الإطلاق
أو التفصيل فلو علمنا بالمخالفة وبوقوع الفعل موافقاً لمذهب الفاعل دون الحامل فالحق الحكم بالصحة أيضاً في بعض المقامات فإن كان مذهب الفاعل جواز بيع
المعاطاة ومذهب الفاعل الجواز فيصل لك التصرف في الثمن والمثمن وفي مهر من تزوجت مع الارتضاع عشر رضعات وكان مذهبها الجواز ومذهب الحامل الحرمة
الصحة وأما إذا كان مذهب الفاعل أن العصير الزبيبي بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين حرام وكان مذهب الفاعل الحلية فلا يجوز لك التصرف في العصير الذي
لم يذهب ثلثاه وكذا المذبوح الذي يحل على مذهب الفاعل دون الحامل لا يجوز الأكل منه للحامل وهكذا وهذه الصورة أيضاً خارجة عن محل النزاع إذ النزاع
في الشبهة الموضوعية وههنا نعلم الفساد **والحاصل** أنه إما نعلم الموافقة في المذهب كون مذهب الفاعل وفق بالاجتهاد أو التقليد أو نعلم أن له مذهباً ولم نعلم
الموافقة والمخالفة وفي كل الصور يحمل على الصحة حتى عند الشك للإجماع ولزوم العسر مضافاً في الصورة الأولى إلى الأصل والظاهر من بعض حيث خص الحمل
على الصحة عند الفاعل فقط حيث ذكر في بحث الصحيح والأعم أنه لو رأيت المصلي عند الجماعة يصلي [illegible] قلنا بالأعم [illegible] ما عطا الكلام
داء يصلي وإن لم يعلم بصحة صلوته لصدق اسم الصلاة وعند أخذ الصحة في معناها وإن قلنا بالصحيح فلا [illegible] إلا إذا علم أن الصلوة
المصلي في الواقع صحيحة لأن الصحيح مأخوذة في معنى الصلوة فلا نعلم بعبد الصلوة على صلاته إلا إذا علم صحته ثم قال وكلا يمكن أن يقال على الصحيح
أيضاً [illegible] وإن لم يعلم صحته لحمل فعل المسلم على الصحة غاية ما يقتضيه حمل فعل المسلم على الصحة حمل صلاته على الصحيح عند الفاعل
لا الحامل فلعل الفاعل صحيح عنده الصلوة بلا سورة أو لعله صلى بلا وضوء سهواً أو لعله يقول بعدم نجاسة ما يقول الحامل بنجاسته وهكذا
ولا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية حتى يدفع الإشكال **وفيه أولاً** أنه لو لم يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لانسد باب المعاشرة مع المسلمين
في معاملاتهم ولما جاز الائتمام بهم ولا الطهارة ولا الأكل من ذبيحتهم لاحتمال قولهم بما لا يقول به الحامل **وثانياً** سلمنا أنه لا يحمل إلا على الصحة عند الفاعل
لكن لا فرق بين الصحيح والأعم إذ يصدق الناذر بنظره إلى الصحيح سواء كان أعماً أم صحيحياً فالحق الحمل على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل فقط نعم في بعض الموارد
لا يحمل إلا على الصحة عند الفاعل كما مر في الفعل الغير مثل أنه زاد في موضع الصحة ولم ندر أنه عامد أم ساه أم مضطر فلنا أنه ساه أم مضطر وحملنا
على صحته من جهة عذره وما عنفنا وأما الشبهة الموضوعية بالنسبة إلى فعل نفسه كالصلوة مثلاً [illegible] قبل ثم شك أنه أتاه صحيحاً
أم فاسداً فمقتضى الأصل الفساد لعدم حصول الامتثال وترتب الأثر بالأصل لكن بناء العقلاء والعلماء على الصحة ولعل منشأه قاعدة السهو والنسيان وما الغير
أو صحيح الشرع بخلاف الظاهر وأما الشبهة الحكمية الوضعية سواء كان الشك الشرعي كأن يشك في أصل شرعية الفضيلة أو بعض أجزاء الصلاة أي حصول النقل والانتقال
[illegible] أو كان الشك في الكيفية بعد القطع بورود الأركان كالشك في أجزاء الصلوة بلا سورة أو في صحة الذبح بغير الحديد في حالة الاختيار فالأصل الاشتغال
من الفساد سواء الشرع والمعاملة أما في المعاملات فلا أصل عند ترتب الأثر وأما في العبادات فلأصالة الاشتغال وورود الأركان الشك يوجب الشك
الاشتغال واستصحاب الأركان الشك في الكيفية والتحقيق بعض حيث أطلق هذا القول بأن الأصل في العبادة والمعاملة الفساد فإنه في بعض المسائل
إذا كان الشك في الكيفية كالشك في شرطية شيء أو جزئية للعبادة حاكم بأصالة البراءة على الصحة فيحكم بحصول الامتثال إذا أتى بغير المشكوك وهذا مناقض
لا يجوز ثم الشك في ورود الأمر لكن كيفية ثم تبعه الأصل الذي ذكره باق بحاله لا دليل على خلافه الأصل المنع في المعاملات [illegible]
الشارع لا تحمل على الهيئة العرفية لوجود احتمال الردع فيها وحجية البدعة [illegible] المعاملات علم حدانيتهم دليل [illegible] الأدلة [illegible]
[illegible] للمعاملات عند الشك في التعبديات من [illegible] لم يظهر [illegible] فإن رأيت لا أصل [illegible] لا [illegible]
وإن قلنا بصحة معنى الأمر لا يناسب [illegible] الشك في صحة المعاملة للمستصحب بأن دليل الحاكم بالصحة [illegible] لا أصل لا أولى
[illegible] موضع المسلم فغير محل المسلم [illegible] الشارع الحكم الشرعي كما هو المعروس [illegible] أوفوا بالعقود
لأن العقود [illegible] عند [illegible] [illegible]
[illegible] المعتقد وأعطا المثمن [illegible]
حصول النقل والانتقال [illegible]
[illegible] الأركان [illegible]
[illegible] لا الأثر [illegible] الثلثة [illegible]



ارادة الاجزاء في الجملة في التعريفين متساويين فانهم و يحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول و الاسقاط في الجملة في الثاني و يحتمل العكس لا سبيل الى
الاخير لما عرفت من تمامية عدم الاجزاء بالمعنى الاول دون الاخير فلو كان مقتضى التعريفين التساوي كان الاحتمالين الاولين لكن كلاهما انما يتم على اختلافهما
والا لزم التناقض نعم لو كان المراد من الثاني التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق ومن الاجزاء الاسقاط في الجملة كما عرفت فالاجزاء فيه **المرحلة الثانية** هل لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللغوي الى المصطلح ام اطلاقه على المصطلح من باب اطلاق الكلي على الفرد او مجاز مبني على التعبير بالاعم
وجوه مقتضى الاصل عدم النقل ومقتضى التبادر حصول النقل اذ ليس المتبادر مطلق الكفاية بل حصول الامتثال او اسقاط القضاء او الاعادة الكفاية الخاصة
في العبادات المساوقة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء وعلى تقدير ثبوته فالنقل ثابت **فان قلت** لعل التبادر اطلاقي **قلنا** الاصل كونه حقيقيا
فان قلت ذلك الاصل معارض باصالة عدم النقل **قلنا** اصالة كون التبادر وضعيا معاضدة بالغلبة فان الغالب في التبادر الوضع وليتم
ما يدل على النقل في الجملة ما قررناه البيع مجرد والهبة مجردة مع ان المعنى اللغوي غير مطلق الكفاية فيهما موجود مضافا الى اتفاق القوم في مقام
تعريفهم للاجزاء على ذكر احد التعريفين مع علم بعدم ارادة الكفاية المطلقة وذلك كاشف عن النقل الى احد المعنيين **المرحلة الثالثة** بعد ما ثبت
حصول النقل في الجملة عرفت فاعلم ان حصول الامتثال بالمأمور به في الجملة لازم لحصول الكفاية الخاصة اي كفاية الاتيان بالمأمور به في الجملة
وليس حقيقة الكفاية وحصول الامتثال متحدا وكذا اسقاط القضاء الواقعي لازم لحصول الكفاية في المأمور به واقعا وليس عينه بل اتحاد زمانا فان كلا
من تعريفي القوم وهما حصول الامتثال واسقاط القضاء لازم لحصول الفرد الخاص من المعنى اللغوي للاجزاء اي الكفاية الخاصة بالنسبة الى كل منهما اذا عرفت
ذلك فهل المنقول اليه كل من التعريفين هو الكفاية الخاصة الملزومة لحصول الامتثال واسقاط القضاء ويكون تعريفهم بحصول الامتثال واسقاط
القضاء من باب المسامحة والتعريف باللازم ام المنقول اليه نفس اللازم وجهان مقتضى ظواهرهما هو الثاني ومقتضى التحقيق والدليل هو الاول للتبادر ولانه
انسب بقاعدة النقل اذ يكون النقل عن الكلي الى فرد خاص كما هو الغالب في النقل وعلى الثاني يكون النقل الى المغاير لا الى الفرد فيكون نظر المعرفين
اللازم المساوي لا الى نفس المعنى اللغوي كما انهم عرفوا الصحة باسقاط القضاء مع انها عبارة عن المطابقة لما فرض في الواقع كما مر ذلك لاجل كون نظرهم
بيان اللازم فتدبر **المرحلة الرابعة** بعد ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اللازمة لحصول الامتثال واسقاط القضاء فالثابت
حينئذ تعيين ما هو المنقول اليه من الكفايتين الخاصتين وبقي اخرى هل المنقول اليه الكفاية المساوية للتعريف الاول او الكفاية المساوية للتعريف
الثاني الحق ان لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللغوي الى الكفاية الخاصة المساوقة لسقوط القضاء على مذهب بعضهم للتبادر فلو قيل صلوته مجزية فهم منه
عدم احتياجه الى الاتيان بها ثانيا وفهم منه الاجزاء الواقعي اي الاجزاء على الاطلاق وايضا يصح سلب الاجزاء عن الصلوة بعد كشف الفساد مع بعد الكشف
ان صلوته ما صحيحة ليست بمجزية **المرحلة الخامسة** هل النقل الى الكفاية الخاصة مختص باصطلاح الفقهاء والاصوليين ام يعم المتشرعة
الحق الاول لاصالة عدم حصول المؤانسة السابقة بالنسبة الى العوام والمسلمين والقدر الثابت هو النقل عند العلماء خاصة ثم لو عمها النقل فهنا
ثبوت الحقيقة المتشرعية فعلى مذهبنا لا فرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها اذ لو ثبت الحقيقة الشرعية ووقع لفظ الاجزاء في كلام الشارع
لزم الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء اي الاجزاء الواقعي ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية حملنا الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى
اللغوي وهو ينصرف الى الواقعي فلا يحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة وعدمها واما على مذهب القائل بنقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة المساوقة لحصول
الامتثال اي الاجزاء في الجملة فيحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عنده وعدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء
في الجملة والا حمل على المعنى اللغوي وهو ينصرف الى الواقعي **الامر الثاني** في بيان محل النزاع وثمرته وفيه جهات **الاولى** اعلم ان قولهم الامر يقتضي الاجزاء يحتمل
معان **الاول** ان الامر يقتضي سقوط التعبد ثانيا بمعنى ان يكون مقتضيا لعدم اقتضاء الامر الاخر ويدل على سقوط التعبد مطلقا او في الجملة وانه لا يدل على التعبد **الثاني** ان الامر يقتضي
الاتيان بالفعل المأمور به ثانيا اي لا يدل على لزوم الاتيان به ثانيا وعدم الامتناع اقتضاء الاتيان بالفعل ثانيا مطلقا او في الجملة **الثالث** ان الامر يدل على عدم
صحة الامر به ثانيا وعدم الامتناع انه يدل على صحة الامر ثانيا او انه لا يدل على احد الطرفين لا سبيل الى الاحتمال الاول لبطلان الثاني فان ظاهرهم نفيه
هو ان الامر يدل عليه وليس ظاهر ان الامر لا يدل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا ولا يقتضيه ان ذكره هو الذي لا يدل على تمام الاقتضاء التعبد بالاجزاء بعدم اقتضاء الاتيان ثانيا
مضافا الى ان مقتضى قول القائلين بالاقتضاء انكار ما هو ماذكره الاحتمال الثاني لما ترتب الثمرة التي ذكروها للنزاع انهم قالوا ان لازم القول بالاقتضاء عدم
لزوم الاعادة بعد كشف الفساد ولو كان المراد من اقتضاء الاجزاء مجرد عدم دلالته الا على الاتيان ثانيا لكان اللازم بعد كشف الفساد الرجوع الى الاصل كما ذكره
القائلين بالاقتضاء اشار الى المراد بقاعدة الاشتغال وطرح البرائة ولزوم الاعادة وان كان بناؤه على تقديم البرائة لم يلزم الاعادة فالقائلين بالاجزاء لا
يلزم عدم الاعادة مطلقا بل لا بد من التفصيل مع انهم اطلقوا عدم لزوم الاعادة على مذهب القائلين بالاجزاء وهذا كاشف عن ان مرادهم من الاجزاء هذا الاحتمال
واما بطلان الثالث فلان نزاعهم ان كان في صحة ورود الامر بالفعل ثانيا ورود به الامر ثانيا ولا وجه لانكار احد جوازه لذلك سيما المشهور القائلين بالاجزاء
كان في صحة ورود الامر الثاني الامر بالكل سواء كان امرا بالشيء بعد ما اتى به او لا وقد ورد به كالامر بالصلوة بعد كشف فساد صلوته بالطهارة المستصحبة ولا وجه

لانكار

في دلالة الامر على الاجزاء

لا يخفى ان المشهور ... دلالة الوضوح صيغة الامر بالنسبة الى الجهة ... [illegible] محل النزاع وانكان في صيغة الامر بنفسها ... [illegible]
فلا وجه لانكار المنكر لا سيما مع ان الاحتمال الاخير خلاف ظاهر ... [illegible] على عدم السقوط في الجملة ... [illegible]

الجهة الثانية ان المأتي به اما واقعي اختياري وهو ما اتى به المكلف ... [illegible] الاختياري ... [illegible]
او ظاهري امر مولوي واما واقعي اضطراري وهو ما امر به الشارع والزم به عند عدم التمكن ... في حالة الاختيار كالصلوة بالطهارة الترابية عند عدم التمكن
من الماء وهو ما ظاهري شرعي وهو ما حكم به الشارع ... [illegible] ظاهرا له عند ... الواقع ... وانكان مخالفا للواقع ... تكليف
الظاهري الشرعي واما ظاهري عقلي وهو ... الظاهري الشرعي لكن الفرق ... ان هذا هو المكلف به ظاهرا في الظاهري الشرعي هو الشرع ... [illegible]
العقل ... الحاكم العقل لا ... الا ان الحكم العقل بان ... الصلوة ... [illegible]
فاعلم انه لا نزاع في ... الاجزاء ... او التمكن من المبدل وانما النزاع في الثالثة ... الاخيرة ... [illegible]
او التمكن من المبدل **الجهة الثالثة** في ان النزاع هل هو في الدلالة اللفظية ام العقلية ... وعلى الاخير هل النزاع فيما اذا كان الامر ... [illegible]
... الادلة ... **ثم اعلم** انه لا اشكال في اجتماع القول بالاجزاء مع القول
بالمرة او الطبيعة ... لا اشكال في اجتماع القول بعدم الاجزاء على القول بالتكرار ... اجتماع القول بالاجزاء مع القول بالتكرار واجتماع
القول بعدم الاجزاء مع القول بالمرة او الطبيعة ... **اما الاول** فلان القائل بكون الامر للتكرار انما يقول بكون كل من الافراد ... [illegible]
الامكان ... المطلوبية ... [illegible] بخلاف القول بعدم الاجزاء ... التكرار ... [illegible] القول بان الامر
يقتضي الاجزاء ... لزوم الاعادة ... مع القول بان الامر يقتضي التكرار ... على ان يكون كل منهما ... [illegible]
فلا يلزم ... التكرار ... القول بعدم الاجزاء ... التكرار ... [illegible]
... [illegible] ... بالاجزاء ... [illegible]
الواقعي ... [illegible] ... القول بعدم الاجزاء ... القول بالتكرار ... [illegible]
استلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء ... [illegible]
بالتكرار ... **واما الثاني** فلان القائل بعدم الاجزاء ... لزوم الاعادة
بعد الانكشاف ... [illegible]
... [illegible] ... القول بالمرة او الطبيعة
ولذا لا يلزم عليه الاعادة ... القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة او المرة كما انه بالتكرار ... [illegible]
الظاهري ... **ثم اعلم** ان النسبة بين نزاع اقتضاء الامر الاجزاء وعدمه وبين النزاع ان القضاء بالفرض الاول
او الجديد ... [illegible] ... الاجزاء ... [illegible]
... [illegible] ... الاجزاء ... [illegible]
اثبات الكبرى ... القضاء ... الفرض الجديد ... [illegible]
في النزاع الصغروي ... الاجزاء ... [illegible] ... النزاع الكبروي ... [illegible]
بالاجزاء ... [illegible] ... النزاع الكبروي ... [illegible]
... [illegible] ... الصغروي والكبروي ... النزاع ... [illegible]
... **الامر الثالث** في تأسيس الاصل ... [illegible] الدلالة ... [illegible]
الاجزاء ... [illegible]
الاصل ... [illegible]
... [illegible] ... الواقع ... [illegible]
... [illegible]
الثالث ... [illegible] ... الرابع ... الخامس ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... الاصل ... [illegible]

وكذا النزاع فيهما اذا ورد للعبادة او المعاملة من جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به وكذا المراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك
الجهة بخصوصها والمراد من المعاملة معناها الاخص … من … هو المراد منها في بحث الصحيح … الفساد … في وجه …

الاجزاء في الواقعي الاضطراري الاجزاء واما الثاني عدم الاجزاء في العقلي فلا تنافي من لا حاجة الى الاجزاء فيكون ما لم يعتقد ولا يجيء طلبه فلم يعلم كما ان ما
اعتقد وجوبه يجب اتيانه كون ما لم يعتقد وجوبا فلا يطلبه فلما ثبت من تبعية الاحكام للمصالح ومن عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ان ما لم يكن
في التكليف فلا يثبت الا في ثبوت تكليف واقعي بالدليل الحاصل لنا … مخالفه لما او يجيء التكليف الشرعي ثم العقل فواضح **فنقول**
اذا التزم الفقيه وظهر الخلاف لا نعلم ارتفاع التكليف الواقعي فيستصحب وجوده مع عدم الاشتغال … من طريقه اصل العقول وحكم العقل هو
لا يحصل الا بالاعادة وهذا معنى عدم الاجزاء وبمثل هذا نقول في الامر الظاهري الشرعي ولما اصل الاجزاء في الواقعي الاضطراري فلا جهل لان التكليفين
كليهما واقعيان واحد الواقعيين فكل منهما يحقق كونه مامورا به فيقتضي الاجزاء بالاصل والفرق بينه وبين الاولين وجود الفعل المتيقن منا دونهما **الامر**
الاول ثم يجيء بعدها مقتضى الدليل الاجتهادي عمل بنفي الواقعي الاضطراري الدليل الاجتهادي على طبق الاصل وهو بناء العقلاء على الاكتفاء بما
ومنهم الفرض البدلية على الاطلاق الذي الدليل اللفظي واما الامر العقلي الظاهري فتحقيق عدم الاجزاء اجتهادا والدليل بناء العقلاء المؤيد بالاعتبار
المتقدم واما الظاهري الشرعي فالحق فيه الاجزاء لانهم لم يكتفوا على الاطلاق وعلى ذلك بناؤهم … لفظيا كان الدليل ام لبيا والحاصل ان الحق
اذا امر عبد بالخصوص على كيفية … عن لا … فبناء العقلاء على الاكتفاء به على الاطلاق … اللفظي … العرف واما في العقليات
فلا دليل بالخصوص على التكليف … هذا النحو بل الحاكم العقل عموما كالشرع ولما الواقعي الاجتهادي فلا اجزاء فيه قطعا اذ تعبد الاتيان بالامر
الواقعي الاول … بالامر … ثانيا … الاول لكنما هو محل النزاع اذ المفروض انه لا اخلال في الاول اصلا فيكون الامر باتيانه ثانيا
ندبا كان شبهها وغلطا نعم لا باس باتيانه ثانيا استقلالا لا تداركا وهو خارج عن محل الكلام **المقدمة الخامسة** في تحرير محل النزاع
وفيه جهات **الاولى** هل النزاع مختص بالمسئلة بما لو ورد دليل العبادة او المعاملة او لا جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به
حتى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة الاخص على الاعم بعد ان الاخص يدل على الفساد ام النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو وان لم يرد جهة
صحة اصلا ليدخل مثل النهي عن القمار وهو الوصول فعلى النزاع يظهر الاختصاص بالاول من اختصاص الثمرة به وهو … بعض … او هو
كما انهم جعلوا اصل النهي عن العبادة او المعاملة يدل على الفساد ام لا ان ظاهر ذلك انه لولا النهي … العبادة او المعاملة صحتهما ويؤيد الاخير تقييد
بعض الخ مع ان النزاع انما هو في دلالة النهي من حيث اللفظ واللفظ ان دل على الفساد دل وان لم يدل لم يدل … من غير مدخلية لورود جهة الصحة
اولا وعلى تقدير … ان النهي … ودلالة اختصاص الثمرة على اختصاص النزاع ممنوعة فرب … نزاعهم اعم من مورد الثمرة كنزاعهم في
دلالة الامر على الوجوب … القرينة مع ان الثمرة انما هي مع عدم القرينة وقد مر نظير ذلك في بحث الضد … كما انهم … ما قلنا
النزاع في دلالة اللفظ ولا دخل لورود جهة الصحة وعدمها فيها فلا بد من الوقف لكن لا يبعد ترجيح الاول لظهور الامثلة فيه **الجهة الثانية**
قد مر ان لكل من العبادة والمعاملة معنى اخص والاخر اعم فهل النزاع في معنيهما العامين والخاصين ام المختلفين الحق ان المراد من العبادة معناها الاعم
اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة فلو نذر بيع من من الحنطة في الغلاء ثم باع فيه وهو … الغرض من نذره ثم … تعلق النهي على هذا البيع لا يحصل
الوفاء بالنذر من يقول بفساد العبادات بالنهي يقول به ههنا … لم يفرق من قال بالفساد بين المعنيين … للعبادة وغيرها … المراد من المعاملة
معناها الاخص فلا يشمل المثال المذكور والا لزم على القول بالدلالة على الفساد في العبادة في المعاملة الحكم بالصحة هنا وهو كما ترى **الجهة**
الثالثة قد مر ان لكل من الصحة والفساد معنيين بالنسبة الى المتكلم والفقيه فهل النزاع في المعنى المصطلح عند الفقهاء او المتكلمين فيه اشكال الحق
انه لا بد من الاغماض عن الفساد اذ لا … في المقامين … الحكم بالفساد … بالمعنى المصطلح عند الفقيه والمتكلم اذ الفساد عند الفقهاء الاعم مطلق
عند المتكلم والفساد الواقعي انما يفارق الظاهري عند الجهل وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي يحكم المتكلم ايضا بالفساد الظاهري لما … من
دلالة النهي عليها كابي حنيفة هل هو اي المعنيين الحق ان هذا متفرع على ان المراد من الصحة في بحث الصحيح والاعم هل هو اي المعنيين فان كان المراد
مصطلح الفقهاء فكذا هنا لان الدليل القائل بدلالة النهي على الصحة ان قوله لا تصل … الا ان … دلالة … على الصحة لما … في بحث الصحيح
من ان … ودلالة المنهي على الحرمة ودلالتها التزاما على ان المنهي عنه مقدور … لا تصل … على الصلوة …
… لان الصلوة التي بها صحة … في بحث الصحيح والاعم فالصحة هنا متفرع على …
اي الصحيح والاعم ولكن لا ثمرة ظاهرة في ان المراد اي معنى من معنيي الصحة … والفساد … في بحث النهي في العبادة
الجهة الرابعة هل النزاع في دلالة النهي على الفساد … الشرعي بمعنى … المستقل … بطلان … عدم المنهي عنه
شرطا في صحة المامور به … المنهي عنه … بالموضوع … للمعنى لا … عند … السكر … الفساد
تعلق النهي … المكلف وهو عند العلم بالموضوع مثلا فلا … الصلوة … الموضوع … كما
ان … الفقهاء … موارد … لكن نقول … بعد النهي … كان

الفساد

ثم في كون النزاع هنا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما وفي الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وجوه يبلغ مضروبها ستة وثلاثين اوجهها كون
النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه في الدلالة العقلية وهنا في العامين من وجه وفي المطلقين لكن في الدلالة اللفظية فتامل ثم انه بين اتفاقهم في بحث المطلق والمقيد
على حمل الاول على الاخير كما حكي وخلافهم هنا على اقوال شتى تناقض بين بل تكرار في العنوان ايضا فلا يمضي عنه بوجوه ليس شيء منها بشيء [illegible]

الفساد عند وجود النهي عدم جواز اجتماع الامر والنهي اما اذا كان الفساد عند الاطلاع ووجود النهي لاجل دلالة لفظ النهي على الفساد فعند الاشتمال
من لفظ النهي عند الغرض الفساد النفي لا الا انه يفسد عند الجهل بوجود النهي عنه ايضا مع انهم قالوا في بحث المطلق والمقيد بحمل المطلق على المقيد عند
التنافي كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب بمعنى تقييد ان المقيد كاشف عن تقييد الامر من المطلق بغير تلك الصورة لا يقتضي المغصوب بمقتضى قطع النظر عن
الحرمة ولازم ذلك ان يحكموا بالفساد ولو في صورة الجهل بالموضوع لعدم وجود المقتضي فبين قولهم هنا بالفساد وهناك بالحمل تناقض ثم ان تحقق النزاع من
الجهة غير محرز وعند الاتحاد غير معلوم لنا **الجهة الخامسة** على القول بان النزاع في المسئلة فيما ورد له جهة تقتضيها النزاع فيما كان دليل الصحة
اعم من النهي ام اعم من وجه فيشمل العامين من وجه وما الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي **فنقول** ان الحمل عند التكفل في المسئلة
صور كون العامين من وجه والمطلقين معا محلا للنزاع في المسئلتين وكون النزاع في المسئلة السابقة فيهما معا وفي مسئلتنا هذه في العامين من وجه
فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في مسئلتنا هذه فيهما معا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في المسئلة
في العامين من وجه لا غير وكون النزاع في المسئلتين في المطلقين لا غير وكون النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلق وعكس ذلك
فهذه تسع صور وفي كل واحد يحتمل كون النزاع في المسئلتين في الدلالة العقلية او في الدلالة اللفظية والسابقة في اللفظية وهذه في العقلية والعكس
فضرب التسعة في الاربعة ستة وثلثون لكن تمثيلهم هنا بالمطلقين وفي المسئلة السابقة بالعامين من وجه يأبى عن كون النزاع في المسئلتين في العامين
من وجه او في المسئلتين في المطلقين او في السابقة في المطلقين وهنا في العامين من وجه فكل واحد من تلك الصور الثلث باقسامها الاربعة باطلة
وكذا استدلالهم هنا بفهم العرف الذي هو محل اللفظي وفي المسئلة السابقة بالادلة العقلية يأبى عن كون النزاع في السابقة في العامين من وجه وهنا
في المطلقين لكن في المسئلتين في الدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية او في السابقة في اللفظية وهنا في العقلية فتم القسم الرابع من تلك الصور
يعني كون النزاع في السابقة في العامين من وجه خاصة في الدلالة العقلية وهنا في المطلقين في الدلالة اللفظية محتمل واما كون النزاع هنا في العامين
من وجه والمطلقين وفي المسئلة السابقة في المطلقين فقط وكون النزاع هنا في العامين من وجه لا غير وفي السابقة فيهما معا فيبعدهما باقسامهما التمثيل
في السابقة بالعامين من وجه وهنا بالمطلقين واما كون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه والمطلقين معا لكن في الدلالة اللفظية
في المقامين او في الدلالة العقلية في المقامين فهو موجب لتكرار العنوان وهو لغو لا يرتكبه اهل الفن او في الدلالة اللفظية في السابقة والدلالة العقلية
هنا فيبعده استدلالهم في السابقة بالدلالة العقلية وهنا بالدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية في السابقة والدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع
في السابقة فيهما معا وهنا في المطلقين خاصة لكن في الدلالة اللفظية في المقامين او في الدلالة العقلية في المقامين فهو موجب لتكرار العنوان بالنسبة الى المطلقين
او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيبعده ايضا استدلالهم كما عرفت او في الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل
واما كون النزاع في السابقة في العامين من وجه لا غير وهنا فيهما معا لكن في الدلالة اللفظية فيهما او في الدلالة العقلية فيهما فهو موجب للتكرار بالنسبة الى
العامين من وجه او في الدلالة اللفظية في السابق وفي الدلالة العقلية هنا فيبعده دليلهم كما عرفت او في الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية
هنا فهو محتمل فصار الصور المحتملة اربعة لكن لا سبيل الى الاول منها للزوم اهمالهم العامين من وجه من جهة الدلالة اللفظية والمطلقين من جهة الدلالة
العقلية وهو بعيد عن انظار العلماء وما نراه من التكلم في المسئلة السابقة في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية وفي المطلقين فهو من المتاخرين وليس
عنوان العلماء ولا الى الثاني لاباء تمثيلهم بالعامين من وجه لا غير في المسئلة السابقة نعم يمكن كون المطلقين من باب النقض وايضا الطريق والاولوية ولا
الى الثالث لما ذكر في الثاني ولا الى الاخير للزوم اهمال المطلقين من جهة الدلالة العقلية وما يتوهم من ان حكم المطلقين عقلا يعلم بمعرفة العامين من وجه
عقلا لوحدة الطريق والاولوية فلا باس بالحوالة ففيه ان القول بعدم جواز الاجتماع في العامين من وجه يلزمه القول بعدم الجواز في المطلقين بطريق
اولى واما القول بالجواز في العامين من وجه فلا يلازم القول بالجواز في المطلقين لوجود الفارق فلا وجه للحوالة والاولوية والحاصل ان محل النزاع
لهذه الجهة غير محرز وان كان الاخير من الاربعة اقرب **الجهة السادسة** قد ادعى بعض في بحث المطلق والمقيد اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد عند كونهما مثبتين ام
منفيين ام مختلفين مع ان نزاع القوم هنا انما فيما ورد له جهة صحة او في الاعم منه وما لم يرد له جهة صحة وعلى الاول يجب النزاع هنا في المطلق والمقيد
وعلى الثاني يكون هذا داخلا في محل النزاع كما ان حاصل النزاع اعم من المطلقين والعامين من وجه **فنقول** يرد على القوم ايرادان احدهما ان النزاع
هنا في المختلفين يغني عن النزاع هناك في بحث المطلق والمقيد بوجه تكرار العنوان ثانيهما انهم ذكروا هناك المختلفين قولا بالاتفاق او الاكثر ومع ذلك
لم يصرحوا على الحمل في بحث المطلق والمقيد [illegible] بوجوه **الاول** ان كثيرا من اهل الاجماع [illegible]
على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيد [illegible] **الثاني** [illegible]
الناقل [illegible] **الثالث** ان محل النزاع في بحث المطلق والمقيد غير المختلفين [illegible]
تلك الصورة [illegible] **الرابع** ان كلامهم هناك ان المطلق والمقيد [illegible]

مطلقا اما بتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او الخارج او بشئ مفارق متحد معها في الوجود او غير متحد وما عدا الاول

منه تلك السبعة فترتقي الى ثلاثة واربعين فاستخرج امثلتها وبعم النزاع كل اقسام النهي من النفسي والتوصلي والفظي والتبعي والاصلي ومن التنبو

كما يظهر من الثمرة التي ذكروها في بحث اقتضاء الامر النهي عن ضده تتابع

في بيان اقسام النهي

امر لا ثاني بعينهما فلا يحتاج الى الحمل فمن قال بدلالة النهي على الفساد فالبوجود الثاني وتحقق شرط الحمل ومن نفى دلالته عليه يحتاج الى الحمل واما

في بحث المطلق والمقيد فمجرد وجود الشرط والشرائط من في ما وجود يمنع الكبرى اي على لزوم الحمل بمجرد وجود الشرط الخامس انه لو حملوا

فلا حمل المطلق على المقيد حتى في المتنافيين لكن حمل المطلق على المقيد كلما افاد حمل المطلق عليه فيد تقييد الحكم التكليفي اي الوجوب او الحرمة

عليه ان افاد التقييد في الحكم الوضعي اعني الفساد وعدم الفساد حمل المطلق عليه والا فلا تم ثمرة حمل المطلق على ما افاد المقيد والنزاع هنا في

ان المقيد كما يفيد تقييد الحكم التكليفي يفيد تقييد الحكم الوضعي ايضا ام لا فكل من قال بالثاني هنا يقول بالحمل ثمة لكن بعضهم في الحكم التكليفي

فقط وبعضهم فيه وفي الوضعي **ثم اعلم** ان الوجه الثالث فاسد لان الكل اختلفوا ثمة انما هو في مطلق المطلق والمقيد ولذا ذكروا كل المثال المطلق

والمقيد مثبتا وكذا الوجه الرابع لانهم تكلموا ثمة في الحمل وشرط الحمل مطلقا او شرط الحمل على المقيد كون المحكوم به فيهما متحدا وكون السبب واحدا

من جهة عموم الشرط في كون هذا الشرط اي الدلالة على الفساد والثاني بعد حصول هذا الشرط بمعزل عنه ومتفقا عليه فلا يصح جعل

النزاع هنا في الصغرى وهناك في الكبرى ولا النزاع هنا واقع في الصغرى والكبرى معا وكذا الخامس لان الكلام في الحمل انما من الجهتين الوضعي والتكليفي

بناء على ما على الحمل من الجهتين الاجزاء والوجه في مثل صل ولا تصل في المكان المغصوب مخصر الامر في الحكم التكليفي ولكن لما افضلية الاجزاء في

الا وقوع الوضع على الحمل ولا لنا نقل صحب مذهب مثبت **الجهة السابعة** في اقسام النهي فاعلم ان النهي المتعلق بالعبادة او المعاملة اما

يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او بوصفها الخارج او بشئ مفارق متحد معه في الوجود او بشئ مفارق غير متحد معه في الوجود

سوى الاول من تلك الاقسام السبعة ينقسم ايضا الى تلك الاقسام السبعة فترتقي الاقسام الى ثلاثة واربعين فلا بد من التكلم في كل تلك الاقسام السبعة ولا

في العبادات وثانيها في المعاملات اما المنهي عنه لنفسه في العبادات فالكلام فيه اولا في تعريفه وثانيا في ان هذا القسم هل له مصداق في الشريعة ام لا اما الاول

فهو ان يتعلق النهي بنفس العبادة مع قطع النظر عما يتعلق بطبيعتها من جهة ان يكون النهي المأخوذ في الكلام فهو ذلك التكليف لموضوع لا المكلف به كان

يقول للحائض انت في حال الحيض منهية عن طبيعة الصلاة لا انك منهية عن الصلاة لكونك حال الحيض وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه هو ما يكون النسبة

بين جهة الامر العامة وجهة النهي انما هي العموم والخصوص مطلقا بالنسبة الى المأمور والمنهي كالامر الكلي بالصلاة واخراج الحائض من البين بعبارة

اخرى المنهي عنه لنفسه هو فيما يكون المنهي فيه خارجا عن التكليف بالنسبة الى الطبيعة المنهي عنها كما في المثال المذكور واما اذا كان النهي متعلقا

بالوصف مثلا لم يخرج المنهي عن التكليف بالطبيعة ثم ان النهي عن نفس الشئ قد يكون لاجل قبح ذاتي في الشئ وقد يكون لاجل وصف خارج فيمنع

المنع عن نفس الموصوف وهل يلزم من تعلق النهي بالنفس القسم الاول والاخير او الاعم الظاهر منهم ان المراد منه تعلق النهي بنفس العبادة كان

سواء كان الداعي هو القبح الذاتي ام الوصف الخارج واما الثاني فقال بعض بوجود المصداق وهو صلاة الحائض في قوله دع الصلاة ايام اقرائك

بعض وادعى انه انما تعلق النهي عنه بالوصف بمعنى ان الصلاة لكونها في حال الحيض منهية عن طبيعة الصلاة ثم ان نزاعهم في صلاة الحائض يمكن ان

يكون في دلالة اللفظ ويمكن ان يكون في دلالة الدليل الخارج ويمكن ان يكون في الاعم الظاهر من المثبتين اثبات الدلالة اللفظية او دعا انطباق الخارج

معها وعلى مقارنتها واما ثمرة نزاعهم في ان الصلاة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها فهي انها على الاول فاسدة بالاتفاق من القائلين

بدلالة النهي على الفساد سواء قلنا ان الامر العام تعلق مطلوبا وتقييد اذ صحة الطبيعة فرع الامر بها اما في ضمن غير ذلك الزمان من الافراد الزمانية

ضمن تلك الافراد الامر بها منتف ولا شرط وعلى الاول لا يصح الصلاة في ايام الحيض لعدم الامر وعلى الاخير يلزم الاجتماع الامر بين الامر والنهي

في الواحد الشخصي وهو الطبيعة من جهة ولقد ان المفروض تعلق النهي بالطبيعة الا بشرط في تلك الازمنة فكيف يؤمر بها فيهم حتى يصح الاتيان

بها وان قلنا بتعلقه بالوصف الخارج فيحتاج الى الرجوع الى مسئلتنا هذه فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فهو وان قلنا بعدم دلالته عليه فالقول

بالصحة في ايام الحيض لكون الامر العام تعدد مطلوبا فيكون الطبيعة في ايام الحيض مطلوبة وخصوصيته مبغوضة فعلها الاتيان بالمبهم المطلوبة في ايام

الحيض فان نهيها في تلك الايام انتفاء المبهمة واثبات الخصوصية وامكن القول بالفساد لكون الامر العام ليس تعدد مطلوبا بل المطلوب الصلاة في غير

ايام الحيض لا الطبيعة المطلقة وان قلنا بدلالة النهي على الصحة صحت الصلاة في ايام الحيض للاتيان بالطبيعة وعوقب عليها للخصوصية وكذا الكلام في صوم

الحائض لكن يشكل ... بوقوع الاتفاق على فساد صلاة الحائض وصومها فاما ثمرة كيف فلا اثر بعد القضاء صلاة ايام الحيض وكاشف

عن ان الامر العام ليس تعدد مطلوبا فان القائل بتعدد المطلوب يقول بان القضاء بالفرض الاول يقول من الله ما لم يرد دليل على عدم القضاء ولا

وفي مقتضيه يحصل الكشف عن ان الامر لم يكن تعدد مطلوبا بل كما خلاف ظاهر مراد القضاء كيف فلا يجوز طلب الصحة على هذا المذهب الصحيح حتى يكون

مبغوضة ويمكن ان يوجه ان صحة الصلاة بمعنى موافقة الامر لم يتصور في صلاة الحائض بعد الاتفاق على الفساد لكن الصحة بمعنى موافقة الحقيقة

فيكون المراد بالصحة في ما ذكر الثمرة الصحة بهذا المعنى الغير المنافي لفساد الشرعي فيحصل الثمرة بالنسبة الى الاقوال في الصحة والفساد بهذا المعنى لكن

يشكل بانه لا دليل على محبوبية الصلاة بالذات فلعل الحسن والقبح فيها بالاعتبارات ولما الامر بالطبيعة اعني قوله صل فلا يكشف عن الحسن الذاتي

اذ بعد

وثمرة هذا النزاع ظاهرة في الاصل في مسئلة عدم الدلالة على الفساد ولا على الصحة لاصالة التوقيفية واصالة عدم التخصيص والتقييد واما ثمرتها ان المنهي عنه لنفسه من العبادات

يدل النهي على فساده اتفاقا عقلا بل ولفظا لفهم العرف والممنوع عنه لجزئه ان كان هيئة لفقد الجزء

فسد اتفاقا لا للنهي بل للفقد فهو خارج عن النزاع ... الخ

اذ بعد الاجماع على الفساد حتى بالنسبة الى الطبيعة لا يحصل العلم بان المراد من الامر ولا هو الطبيعة من حيث هي وان ادعى الاوضح حسنها الذاتي يكتفى ذلك عن المحبوبية الذاتية ويمكن ان تكون الثمرة في وجوب المثال وان لم يوجب صلاة الحائض وصومها الا ان المنهي عن صوم يوم النحر لنفس طبيعة الصوم لا عن وصفه الداخل كما توهمه بعض فيوجد الثمرة في التفصيل المذكور في الصلاة هنا ولا الاجماع على الفساد من نذر صوم يوم او كان واجبا عليه صوم يوم النحو صح على القول بعدم تعلق النهي بالطبيعة مع دلالة النهي على الصحة او عدمه لا لنية على الفساد والقول بان مرجعه بانضمام المنهي عن صوم يوم النحو ودلالتين وبينه على ما سوى هذين القولين من الاقوال فان قلت صلاة الحائض يمكن ان تكون ثمرة فيما اذا انقطع الحيض بعد صوم قدر الصلاة او اكثر من اول الوقت الموسع فلو اتت بالصلاة في وقت الحيض فصبرت حتى تطهر وتصلي في الوقت فعلى بتعلق النهي بالوصف مع عدم دلالة النهي على الفساد وكون الامر دالا على الصحة فلو صلت الصلاة فيحصل الثمرة ولا يمكن القول على كونها مامورا بالطبيعة قبل انقطاع الحيض فانا مكلف بالتكليف والمفروض انها قبل ذلك لم تكن مكلفة حتى بالنسبة الى الطبيعة على ذلك القول ايضا للامر بعد لفظا كما هو الواجب من جهة المكلفين بالصلاة فان قلت الامر بين اخراج الحائض وبين اخراج بعض احوال الاتيان عن الامر بالطبيعة وهو ما سوى تلك الحالة من احوال الحيض قلنا ولا دليل على رجحان ذلك التقييد على ذلك التخصيص على القول بتعلق النهي بالوصف نعم لو قلنا بالتقييد صح ما ذكر لكنه اول الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم انهم ذكروا ان صلاة الحائض منهي عنها لنفسها او لوصفها في قوله دعي الصلاة ايام اقرائك وتحقيق الكلام فيه ان ايام الحيض الواقع في الكلام يمكن ان يكون قيدا للمنهي عنه اي الصلاة فالمعنى ان المرأة منهية عن الصلاة الكائنة في ايام الحيض ويمكن ان يكون قيدا للموضوع وعن شخصها فالمعنى ان المرأة الحائض يعني كونها حائضا منهية عن الصلاة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للمحمول اي للنهي فالمعنى انك منهية في الحيض من الصلاة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للنسبة الموضوع والمحمول فيكون التقييد عرفية عامة فالمعنى انك منهية عن الصلاة ما دمت حائضا وعلى الاحتمال الاول تكون الصلاة منهية عنها لوصفها وعلى الثلاثة الاخر تكون منهية عنها لنفسها اذا ظهر لك ذلك فاعلم ان بعض الحنفية قال ان معنى قوله دعي الصلاة ايام اقرائك هو الاول مستدلا بانه اذا وقع في الكلام هيئة ومادة وقيد فلا بد من تقييد المادة اولا بذلك القيد ثم يرد الهيئة عليها مع خواص يوم الجمعة بقيد الضرب ولا يكون يوم الجمعة ثم يرد عليه هيئة الهيئة اي تطلب وجه ذلك انه لو لم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الحكمة فانه لو لم يجعل كما قلنا لكان المراد من قولنا اعلم الاعلم على الاطلاق لكان المعنيان زيد في الفقه اعلم من عمرو مطلقا اي في الفقه وغيره وعمرو في الحكمة اعلم من زيد مطلقا في الحكمة وغيرها وهذا تناقض فلا بد من تقييد العلم في الاول بالفقه ثم يرد الاعلمية فيه وكذا في الثاني لير تفع التناقض فنقول فيما نحن فيه ان ههنا هيئة وموضوع ومادة وهي الصلاة وقيد وهو ايام الحيض فقد عرفت ان القاعدة تقييد المادة اولا بالقيد ثم يرد الهيئة عليها فالمعنى ان الصلاة المقيدة بكونها ايام الحيض منهية عنها وفيه ان هذا الاصل انما يتم لو سلمنا انحصار الامر فيما ذكر كون القيد قيدا للصلاة وقلنا لا يكون قيدا للنسبة الحكمية او الموضوع والتحقيق ان مقتضى الاستقراء في تتبع اسالیب المحاورات لا يقتضي كون القيد قيدا للمادة فلا عبرة كما تامله بعض المحققين ونقض لا يقتضي من كون القيد قيدا للهيئة لا غير كما في قولنا زيد اعلم من عمرو عند اهل الهند وعمرو اعلم من زيد عند اهل الروم وان من الواضح ان المراد تسليم اعلميته زيد في العلم الذي عند اهل الهند وكذا في الجزء الاخير بل المراد اعلمية الزيد مطلقا في جميع العلوم عند اهل الهند وبالعكس فمعنى من الموارد قيدا للنسبة من كما في المثال المتنازع فيه ولتسامح في بيان الهيئة التركيبية من حيث هي حقيقة في القسم الاول مجاز في الثاني ام بالعكس ام مشترك بينهما لفظا ام معنى ام الموارد مختلفة في الحقيقة والمجازية الحق انا لم نجد لذلك معيارا منضبطا يجب المصير اليه وتفصيل ذلك نعلم ان الموارد التي يكون القيد غير مقدور للمكلف حدوثا وبقاء كالحيض او مرض يفهم منه عرفا تعلق النهي بنفس الطبيعة وان القيد لنفس الحالة فلو قال السلطان الحاكم او محب حال الحكم في كل يوم من ايام من الشهر ثم قال اما المريض فلا يجب عليه ويحرم عليه تلك ايام المرض لتبادر منه سلب التكليف عن المريض لما او قال ان كنت جنبا فلا تصل مما يكون فيه مقدورا من حيث البقاء وكالبقاء ولم يكن مقدورا من حيث الحدوث لم يفهم منه سلب التكليف عن الصلاة نعم لو قال دع الصلاة في السفر فهم منه نفي التكليف فظهر ان الموارد مختلفة وان فيما عرفته يفهم العرف تعلق النهي بالطبيعة فنقول ح يرد لتلك يكون النهي متعلقا بالصلاة فيخرج المنهي عنه ويقلد هذا المثال عما نحن فيه من نفي كون صلاة الحائض من هذا الباب يفهم العرف ويمكن ان الصلاة في هذا المثال منهي عنها لنفسها واما المنهي عنه لجزئه في العبادات فهو ان يتعلق النهي بالعبادة بعينه ويتعلق بجزئها مستقلا اما او باعتبار ذلك الجزء ثم ان ذلك النهي من جهة اما لا لاجل انه الجزء ولا لاجل وجود فساد لتيم اما يكون النهي متعلقا بها بطريق التقييد بالجزء كقوله لا تصل مع قراءة العزيمة او يكون النهي متعلقا بالجزء مستقلا كقوله لا تقرأ العزيمة وعلى التقادير اما ان يتعلق النهي بنفس الجزء كقوله لا تقرأ في الاخيرتين او لجزء الجزء كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلاة ان قلنا ان الداعي عن النهي عن الحركة هو اية السجدة لشيء بوصف سنانها على ذلك الجزء منهي عنها او بوصف لازم كما تمثل الجهر فلنا ان الداعي عن النهي عن الشيء هو الكيفية المكتسب الشيء التي هي من شخصها او بوصفه الخارج كقوله لا تركع في المكان المغصوب او لا تسجد على التراب المغصوب وتشمى مفارقته تحد معه في الوجود كقوله لا تنقش في الركوع ولیتمی مفارقة غير متحدة معه في الوجود كقوله لا تطرف الاجنبية في الركوع او لشرطها الا لاجل فقد شرط الجزء كقوله للمارة لا تركع او لا حل وجود شرط الجزء [illegible]

او لقسا الجزء الموجود مع تعلق النهي بطريق التقييد كلا تصل مع قراءة العزيمة او بطريق تعلق النهي بالجزء مع تعيين المحل كلا تقرء العزيمة في صلوة او بذكر تعقيبه كقوله لا
تقرء العزيمة بعد قوله اقرء الصلوة فالكلام فيه من جهة العقل ما مضى في المسئلة السابقة ومن جهة اللفظ ان العرف يفهم الاشتراط بل يفهم التقييد بصائر القسمين الاولين
من الثلاثة وفي المنهي عنه لشرطه بتصور تلك الاقسام ويجري فيه تلك الاحكام الا في القسم الاخير اذ كان نفس الشرط معاملة فلا يفهم الفساد عرفا

كستر العورة بالمغصوب عند الركوع او لركوع الذي هو جزء العبادة المنهي عنه لاجل شرطه واما العبادة المنهي عنها لشرطها فاما ان يكون المنهي عنها لاجل فقد
الشرط كالنهي عن الصلوة مع فقد الطهارة بالمغصوب بدل الطهارة او لاجل وجود فاسد كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب ثم اما ان يكون الشرط عبادة كنفس الشروط
كالوضوء بالمغصوب او الوجه بالمغصوب او معاملة كالستر بالمغصوب او الوجه بالمغصوب ثم ان النهي عن العبادة للشرط اما بطريق التقييد كقوله لا تصل وانت متطهر
بالمغصوب للصلوة او لا تستر فيها ثم النسبة فيها اما عموم مطلق كما مر او عموم من وجه كقوله لا تتوضأ ولا تستر بالمغصوب ثم النهي اما متعلق بالشرط لعينه او لجزئه كغسل
اليد مكوشا او بوصفه الداخل والخارج الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الداخل فالكلام فيه ولا في تعريف الوصف اللازم ثم مثاله اما الاول
فهو عبارة عن كيفية المكيفة للذات التي بحيث تكون تلك الكيفية من مقوماته ويكون تغير تلك الكيفية موجبا لتغير الشخص ومثاله تشخص كالجهر والاخفات
بالنسبة الى القراءة فخرج الجهر لكونه داخلا في التي لا من كيفياته وكذا الوصف المفارق لا يتغير لا يوجب تغير الشخص ومثاله كصفة الكافة لو وجد
عدد صفا المالك في اثناء الصلوة بقصالم يتبدل بحصل الفاعل بذلك لم يخرج عن تشخصه بخلاف اختلاف القراءة جهرا واخفاتا والحاصل ان الستر مثلا
اخر ومن الجنس ونحوه وكيفيته لا ينفك عنها الستر بحيث لو خلعها عنه لخرج عن نوع الستر او عن شخصها **فان قلت** انك تقول ان الغصب متحد
مع الصلوة في الوجود وتقول ايضا انه وصف خارج وبينهما تناف اذ بعد اتحاد الوجود فيلزم من انتفاء احد الموجودين انتفاء الاخر وكيف يقول انه لا يغير او
الخارج لا يوجب تغيير التشخص لذلك مع انه متحد مع الذات بوجود واحد **قلنا** الاتحاد في الوصف الخارج صوري بمعنى انه يصح عرفا حمل احدهما على الاخر لا اتحاد
حقيقي كما في الوصف اللازم حتى يلزم ما ذكرو **اما الثاني** فهو نحو النهي عن الصلوة بالجهر والاخفات ثم ان هذا القسم بقسميه اي السبعة من المتعلق
بالنفس او الجزء الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الخارج فقد علم تعريفه مما سبق واما المثال فكقوله لا تصل في الدار المغصوبة ونحو الاقسام
السبعة في هذا القسم فسيخرج الامثلة واما القسمان الاخيران فهما واضحان تعريفا ومثالا كقوله لا تغصب او لا تغصب في الصلوة وقوله لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة
التسعة خارج هذا القسم تمامه يفهم من تعقب ان القسمين الاخيرين مذكوران هنا تفضلا والا فهما خارجان عن محل النزاع بل هما من امثلة المسئلة السابقة
لكون النسبة عموما من وجه واستحسن بانه يمكن فرض المثال في القسمين الاخيرين بحيث يدخل في محل النزاع كالمثال في قوله لا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى
الاجنبية في الصلوة ان النسبة فيها عموم مطلق واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فتعريفها ما مر في العبادة من كون متعلق النهي الطبيعة من حيث هي او يكون
العنوان للمنهي او المنهي بالنسبة الحكمية للمنوعية واما مثاله للعقد التركيبي كالنهي عن نكاح الخامسة وبيع العبد السفيه وعقد بيع النبع والنكاح عند
موت من بحان وقبول لكل منهما صدر عن شخص كل منهما منهي عن جزء المعاملة بعد من المركب من حيث هو ان التحض لا مهوع وصاعدة حتى انه لو لطرفي
وحده كان منهيا عن كل جزء بنهي على حدة تسهيل عقابين لا لنهي هنا يتعلق بالمركب فقط يمكن التمثيل بطلاق الولي فانه منهي عن ماهية الطلاق لان الطلاق
بيد من اخذ بالساق وفيه ان منهي عنه للقيد وهو الولي لا عن ماهية الطلاق لان الطلاق زوجته ويمكن التمثيل بطلاق السفيه زوجها بعد تجويز اطلاقا
فتدبر جيدا مرادا لا حسن التمثيل بالنهي عن بيع الميتة لغفي منهي عن طبيعة البيع اي التركيب الشرعي ولا يقال ان الذمي غير منهي عن بيع الكلب فلا
وفيه نحو هذا شاذ المنوع لوصفه اللازم كما صدر عن شخص ثم واما المعاملة المنهي عنها لجزئها فقد مثل بتبيع الغاصب مع جهل المشتري ان
بان المبيع مغصوب عن نفس الايجاب والقبول التام من الملك لا يصلح القول الاخير لا امثلة كثيرة واضحة وفيه اولا انه لا حاجة الى التقييد بجهل المشتري
لان نظره الى انه لو كان عالما ايضا لكان المعاملة منهيا عنها لنفسها وقد عرفنا بما على هذا انه نصير منها منهيا عنها لجزئها بالنسبة الى كل الموجب والقابل
وثانيا ان القول الاخر هو ان البيع الايجاب المقرون بالقبول ولا يتغاير هذا المثال بالنظر الى القولين في كونه منهيا عنه لجزئه من القولين وعلى تقدير
فالنهي في المثال بما تعلق بالجزء لاجل الوصف الخارج اي الغصوبة الحاصلة في البيع واما المعاملة المنهي عنها لشرطها فالنهي فيها اما ان يكون لاجل عدم
الشرط كبيع الملاقيح لعدم القدرة على التسليم وقد يكون لفساد الشرط كالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة فان شرط الذبح كونه بالحديد
فلو ذبح بالحجر او غير الحديد فسد الشرط وفسد المعاملة هكذا قال البعض من جعل الذبح الذمي من المنهي عنه لوصفه اللازم وان جعل منه لا فرق بين
المثالين اذ لو كان تغير الة الذبح موجبا لتغير الشخص لكونها وصفا لازما لا ما مكن تغير الحديد بتركه لا يتركه لاحسن جعل هذا القسم مثالا للوصف اللازم
فبعد جعل ذلك مثالا له ولنا المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم فكالنهي عن بيع الحصاة وعن البيع جهرا مثلا واما التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي ففيه
انه يحتمل وجوها **الاول** كون التشخص صفة الذابح منهيا عن ماهية الذبح وانكار الذبح بطريق التسليم **الثاني** كونه منهيا عن الذبح او
حال الذمية وانكار الذبح بطريق المسلمين **الثالث** كونه لازم ان النوع بطريق اهل الذمة منهيا عنه وان صدر عن المسلم وعلى الاول تكون منهيا عنها
لنفسه وعلى الاخير منهي عنه لوصفه اللازم ومن بين ذلك ان تعين كون هذا منهيا عنه لا للنفس بل لوصفه واما ما قلنا سابقا من انه منهي عنه لنفسه
فهو مبني على الاحتمال الاول واما التمثيل واما المعاملة المنهي عنها لوصفها الخارج فكالنهي عن بيعها للعنب والبيع مع الاجنبية مثلا وبيع العنب
خمرا واما النهي عن بيع الخمر فهو منهي عن الشيء لوصفه اللازم وقد يمثل لهذا القسم بالنهي عن الصلوة وسكتنا انا لم يعلم اعتبار ذلك الوصف قبل
النهي عن الشارع وجودا وعدما وان اعتبر بان التقييد بهذا القيد لا وجه له واما المنهي عنه لشيء مفارق فتتحد معه في الوجود فكالنهي عن الغصب كقوله

وان كان بطريق النهي عن الشرط مستقلا كقوله لا تطهر بالمغصوب

[illegible] الفعل

وبيان المعاملة المنهي عنها

لا تغصب او لا تغصب في البيع واما النهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكقوله لا تنظر الى الاجنبية او لا تنظر الى الاجنبية في البيع اذا عرفت ذلك
الامثلة فاعلم ان العبادة المنهي عنها لنفسها خارجة عن محل النزاع للاتفاق على الفساد كما مرت نبيه نعم يمكن النزاع فيه من جهة دلالة اللفظ وكذا الجزء
من النزاع الصور الاخيرة من الستة عبادة ومعاملة للاتفاق على عدم الفساد ايضا ظاهرا الا ان يتنازع في دلالة اللفظ ايضا لكنه بعيد بل الظاهر اتفاقهم
على عدم الدلالة على الفساد ايضا ثم واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فقد يتوهم من بعض خروجها عن النزاع لكنه يجري في المأخذ ولا يجري الدليل
المذكور في العبادات فالاحسن دخالته في النزاع **الجهة الثامنة** هل النزاع في كل اقسام النهي من الاصلي والتبعي والنفسي والتوصلي واللفظي
واللبي او يختص ببعض منها او الفعلي المعلول خروج النهي التبعي عن النزاع لما ذكروه من ان ثمرة النزاع في بحث ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص
امرة تماميه انه ان قلنا بالاقتضاء فسد الضد لكونه عبادة والا فلا يفسد مع ان القائل بعدم الدلالة على النهي عن الضد قائل بالنهي التبعي عن الضد
من باب المقدمة الا من يمنع المقدمية واما التوصلي فالظاهر دخوله في النزاع كالنفسي وكذا دخول اللفظي قطعي واللبي بعض اهل الجزء بالدليل العقلي
المذكور في البحث فيه ايضا وقولهم ان النزاع في الدلالة اللفظية يريدون به ان النزاع في جهة فهم العرف بمعنى ان الحال عندهم ورود النهي اللفظي ام الحكم
على جهة الصحة ام لا فيه ونحن ان شاء الله نتكلم في جميع الجهات **المقصد الثاني** في ثمرة النزاع فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فلا بد
من الحكم بفساد العبادة او المعاملة ثم ان كان متعلقا ورد له جهة صحة فالاصل مع عدم الفساد لكن ورد عليه الدليل الاجتهادي والا فالاصل هو
الفساد الموافق للدليل الاجتهادي وان قلنا بدلالته على الصحة فلا بد من الحكم بصحة العبادة او المعاملة وان قلنا بالدلالة على الصحة فيها ايضا ثم ان كانت مما
ورد له جهة صحة تعارضت اصالة الصحة مع الدليل الاجتهادي والا فيصير مقتضى اللفظ مخالفا لاصالة الفساد وان قلنا بعدم الدلالة على الصحة
ولا على الفساد كان مقتضى الاصل الاشتغال لفساد العبادة ومقتضى الاصل الفساد فيها وفي المعاملة ثم ان كان لها جهة صحة كالعبادات والمعاملات
لكانت واردة على الاصل فيحكم بالصحة ايضا والا فلا **المقصد السابع** في تأسيس الاصل ولا ريب ان القول بالدلالة على الفساد مخالف
للاصل لتوقيفية الالفاظ والدلالات ولا شاهد للتخصيص بالتعبدية فيما ورد فيه جهة صحة واما الشاهد ارادة المتكلم الفساد او الصحة من
الواضع اليه فيهما وان كانا جاريين لكنهما ليسا عندنا بمعتبرين واما الدلالة على الصحة فهي ايضا خلاف الاصل لما ذكر من التوقيفية ولا شاهد
عند التخصيص بالتعبدية فيما ورد فيه المعاملة او العبادة جهة فساد ان المنهي لنفسه من العبادة ويدل فيها النهي على الفساد عقلا بل نقلا ولفظا
التحقق فهم العرف واما النهي عن جزء من العبادة فان كان النهي لفقد الجزء وان كان الفساد الجزء الموجود والنهي يتعلق بالخاطر بطريق التقييد نحو لا تصل
مع قراءة العزيمة فالكلام فيها اما من جهة العقل فقد مر ان العقل لا يمنع من صحة الصلاة مع قراءة العزيمة لان كلي القراءة الذي هو جزء الصلاة
مامور به من حيث هو والمكلف يتواخيار اوجده في ضمن الفرد المحرم من جهة الخصوصية لا من جهة الكلي الموجود في ضمنه وما توهم انه بعد ايجاد القراءة
في ضمن الفرد المحرم اما ان يكون المامور به الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح فلا يتحقق الصلاة او الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم فهو مما يأبى العقل
بجواز الاجتماع ايضا او الكلي اللابشرط فلا معنى لهذا الامر لان الكلي من حيث هو نوع حسن لكن الكلي له فرد محبوب ومبغوض فما ينتزع الكلي
منهما فلا يمكن ان يكون الكلي محبوبا ومبغوضا فان المنتزع من المحبوب والمبغوض اما ان يكون محبوبا ومبغوضا فهو ترجيح بلا مرجح واما ان يكون تابعا للتخصص بطريق
المحبوبية الصرفة فهو ترجيح بلا مرجح فلا يكون الكلي من حيث هو مطلوبا فلا يكون من حيث هو مامورا به بل المامور به هو الكلي في ضمن الفرد المباح فلا يكون
في ضمن الفرد المبغوض صحيحا فلا يجوز الاجتماع مدفوع بان الكلي من حيث هو محبوب في ضمن الفرد ومبغوضية الفرد انما هو من حيث الخصوصية
كلي في الاجتماع عقلا جائز وانما الكلام في فهم العرف والحق ان العرف يفهم التقييد فلو قال المولى لعبده ركب المعجون الفلاني وقال لا تجعل من اجزاء المعجون
الفلاني ثم قال لا تركب المعجون من الجوهر المتغير يفهم منه التقييد وانه لو اتى بالمعجون مركبا من الجوهر المتغير لم يكن ممتثلا وان كان تعلق النهي الموجود
النهي تعلق بالجزء مستقلا مع تعيين المحل اي العبادة كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلاة فالكلام فيه من جهة العقل فيه ما مر واما من جهة اللفظ فالعرف يفهم منه التقييد
اي يفهم ان هذا الفرد من الكلي الموجود في ضمنه ليس مطلوبا وبه يتم ان عدم قراءة العزيمة شرط في صحة الصلاة فيحكم بالفساد من هذه الجهة بل من هذا ان الجهة
موجودة في صورة النهي بطريق التقييد ايضا واما ان يكون لفساد الجزء مع تعلق النهي به مستقلا من دون ذكر المحل كقوله لا تقرأ العزيمة بعد قول الامر
في الصلوة لتشتمل عموم من وجه فنقول هنا انه لا اشكال في فقدان الجهة الاولى من الجهتين وهو فهم التقييد انما الاشكال في وجود الجهة الثانية فيه لانه
والحق ان العرف ايضا يفهم الاشتراط والتقييد وان لم يلتفت العقل الى الاجتماع واما النهي عن شرط العبادة فصوره الاربعة المذكورة في الجزء من
الشرط ووجوده فيه بطريق تعلق النهي بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل او بدون تعيينه كالصلوة للطهارة وكقوله لا تصل
مع الثوب المغصوب وقوله لا تستر بالمغصوب في الصلوة وقوله لا تستر بالمغصوب اما القسم الاول فهو فساد العبادة لفقد الشرط لا للنهي فهو في الحقيقة
خارج عن البحث واما القسم الثاني فالكلام فيه بل في جميع اقسام الشرط ما عدا الاول من جهة العقل ما مر من جواز الاجتماع واما من جهة العرف
فالحق انه يفهم التقييد سواء كان الشرط عبادة ام معاملة فيفسد العبادة واما القسم الثالث فهو ايضا كذلك بعينه الا ان بعضهم ظاهرا انكر الدلالة

والمنهي عنه لوصفه الداخل كالمنهي عنه لجزئه فسادا واحكاما عقلا ولفظا وفي المنهي عنه لوصفه الخارج وما يعد من القسمين لا فساد عقلا مطلقا ولا لفظا الا اذا كان بطريق
التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل ثم ان النهي التبعي والتوصلي لا يدل الا على الفساد وكما لا يدل النهي على الفساد في المعاملات مطلقا بحكم العرف الا اذا كان المقتضي لصحة المعاملة
منحصرا فيما يكون مضادا للنهي بنفسه لا للنهي بل لارتفاع المقتضي ثم في المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية من المعاملات يحكم بالفساد بعد تعلق النهي لدليل خارج
وهو الاستقراء وهيهنا زيادة تنابيه

على الفساد اذا كان الشرط المنهي عنه بالاستقلال مع تعيين المحل معاملة ولكن يفهم العرف بنفسه واما القسم الرابع ففي القياس من الشرائط كقوله صل لا
تطهر بالمغصوب فيفهم منه تقييد الطهارة واشتراطها بعدم كون الماء مغصوبا فيدل على فساد الوضوء فيفسد الصلاة واما الخامس من الشرط كقوله الستر شرط الصلاة
ثم قال لا تستتر بالمغصوب فالعرف لا يفهم الفساد والتقييد واما المنهي عنه لوصفه الداخل ففي صورة القصد الحكم بانه يرجع في صورة وجود فساد في الكلام فيرجح
العقل بانه من جهة اللفظة لعرضية الفساد بفهم التقييد في جميع الصور كما لو قال لا تخيط ثوبك معدا ولا تخطه بالخياطة الرومية او صل ولا تصل جهرا او لا تجهر في
الصلاة ولا تجهر بصوتك ففي الكل يفهم الفساد في الاخير كما لو قال لا تخط ثوبك ثم قال لا تخطه بالرومية بان نهى عن الخياطة الرومية من دون تعيين المحل
واما المنهي عنه لوصفه الخارج او المنهي عنه لشيء مفارق في بعض الوجود او غير متحد فان كان النهي فيهما بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل فهم
الفساد عرفا كما لو قال لا تصل في الدار المغصوبة ولا تغصب في الصلاة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلاة ولا تصل مع النظر الى الاجنبية وان كان بطريق الاستقلال
من دون ذكر المحل كقوله لا تغصب ولا تنظر الى الاجنبية لم يفهم الفساد كما لو قال خط ثوبي ولا تكن في المكان الفلاني فان بم ثم ان النهي هل هو بكل المقام الاصلي
والبيع والنفقة والعزم والتفطر والتلبي بل على الفساد بما ذكر من العبادات ام يختص بعض الحق عدم دلالة النهي التبعي على الفساد فلو قال افعل فورا بعد
قوله صل بعد زوال الشمس تخيرا في التأخير الى الغد لم يفهم منه فساد الصلاة الا انه في اول الوقت ممن عليه قضاء مع ان النهي التبعي موجود ولا نزاع في الصلاة
الاداية مقدمة لفعل القضاء على المختار خلافا للشيخ العلامة وحيث تكن المقدمة من الطرفين على ان ظاهر الفعل انهم عند دلالة النهي التبعي على الفساد حيث قالوا
انه على القول بعدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص لم يفسد العبادة مع وجود النهي التبعي المقدمي عند غير السلطان ومن تبعه انهم لا تشالح عند دلالة
النهي التوصلي على الفساد انهم العرف فلو قال لا تصل في الدار المغصوبة وعلمنا ان الداعي على النهي عن هذا الفرد ليس الا عدم وجود الغصب في الخارج وان
تولد هذا الفرد من الصلوة من مقدمات ترك الغصب فان النهي عن هذه الصلاة لا لمبغوضية نفسها بل لان تركها مقدمة لحصول ترك الغصب وان النهي لاجل التوصل الصلوة
الى شيء اخر لم يفهم العرف الفساد واما اذا علم ان النهي ليس للتوصل او شك في انه للتوصل ام نفسي فكذا في باقي الاقسام فالنهي يدل على الفساد ثم ان الحق
فيما اخترناه من دلالة النهي على الفساد لا يدل على الفساد الشرعي اي الاشتراط لا الفساد الا لفهم العرف وان كان لفظ الفقهاء الفساد الا انه لكنه بعيد فلو قال
لعبدك اشتر اللحم ثم قال لا تشتر لحم البقر ثم اشتراه سهوا لم يكن ممتثلا **المقام الثاني** الحق عدم دلالة النهي لفظا على الفساد في المعاملات ضبطا ام غيره
تعلق النهي بنفس المعاملة ام بجزئها ام بشرطها ام بغيرها لفهم العرف فلو قال الطلاق يوجب الفراق والعدة ثم قال للسبب لا تطلق لا يفهم منه فساد الطلاق
ولا صحته وقال ان البيع عند معلومية العوضين وغيرها من الشروط يوجب النقل والانتقال ثم قال لا تبع بالفلان او لا تبع وقت النداء لم يفهم الفساد
وسره ان المعاملة من الاسباب الشرعية والاحكام الوضعية وصحتها عبارة عن ترتب الاثر ولا منافاة بين الصحة بهذا المعنى مع الحرمة كما لو قال السفر يوجب
سنهل للسفر ثم قال لا تسافر لم يفهم منه عدم التاثير اذا سافر نعم لو كان المقتضي صحة المعاملة مما ينافي النهي وبضاده كقوله احل الله البيع لفهم الفساد
لكن لا لاجل النهي بل لاجل حصول المنافاة بين النهي والمقتضي ويفهم ان المراد بحليته ما عدا صورة النهي لكن المقتضي غالبا ليس منحصرا فيما ينافي النهي بل
المقتضي غالبا يكون من الخطابات الوضعية كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر ما قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فلا يقتضي الصحة وصفا او ورود مورد حكم
اخر فلا وجه لتبديل بعض المقتضي الوضعي بذلك بل في المثال الاول انه كلام يجيء والحاصل ان النهي بلفظه من حيث هو لا يدل عرفا على الفساد في المعاملات
فان قلت لو قيل ان نكاح الاخت حرام افهم الفساد **قلنا** فهم الفساد هنا للقرينة وهي غلبة فساد المحرمات النسبية والرضاعية **فان قلت** يمكن التمسك
بالغلبة في كل النواهي الشرعية فنقول ان المشابهين فيهم من النواهي الفساد للغلبة **قلنا** الغلبة طارية ولم تكن حين ورود النواهي الشرع موجودة
المقام الثالث بعد ما عرفت ان مقتضى النهي في المعاملة من حيث اللفظ ليس هو الفساد **فاعلم** ان المعاملة المحرمة اما محرمة اصلية كحرمة بيع الخمر
والربا واما عرضية كالنهي عن بيع العبد بغير اذن مولاه مثلا ثم الاصلية اما تبعية كما لو امر بصلاة الجمعة فورا فهو يقتضي النهي التبعي عن البيع وقت النداء
للفوت الجمعة ولو نهى عن بيع وقت النداء للفوت الجمعة ولو نهى عن بيع وقت النداء لفظا البيع كما هو عقلا لكان ذلك النهي ايضا من النوع صريحا لاجل التوصل
الى الجمعة فهما توصليا واما ليس بتبعية ولا توصلية فتحمل المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية فيهما والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية
فهو المحرمات العرضية فيما فالمحرمات العرضية الاصل فيها الصحة والروايات الاتية ايضا تدل على ذلك والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية ايضا
الاصل فيهما الصحة ولا بد عليها الروايات لا صحة ولا فساد واما المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية فلا اصل فيهما عند الفساد الشك في الصحة
والفساد بعد النهي بعنوان الاصل فيما كان هو الفساد ثم ورد عليه حجة الصحة عموما كقوله احل الله البيع ثم ورد عليه الدليل الاجتهادي الحاكم بالفساد
عموما الا ما خرج وذلك لوجهين **الاول** الاستقراء فانا وجدنا غالب المحرمات الاصلية من المعاملات فاسدة بدليل خارج فيلحق المشكوك بالغالب **الثاني**
صحيحة زرارة عن المملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون
ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز ولا بد من حمل الرواية على خلاف الظاهر
لان ظاهرها انه لم يعص الله وسائر ان عصيان السيد عصيان الله تعالى فلا بد على ما هو الاظهر انه لم يعص الله بالاصالة بل عصى سيده اصالة وخالف الله تبعا

في بيان دلالة النهي على الفساد في العبادات

في بيان دلالة النهي على الفساد في المعاملات

في بيان قوله ع انه لم يعص الله انما عصى سيده

لان النهي

وابن لسائر الانواع مما يعتمد عليه ثم لو شك في كون المأمور به عبادة ام معاملة ففي الحاق المشكوك باحدهما وجهان تنبيه

في النهي في العبادات

لان النكاح بالاطلاق من الشارع المقدس صحيح فمقتضى مفهوم التعليل انه لو عصى الله بالاضافة الى المعاملة للعلة المنصوصة فهي بمفهومها دالة على
فساد المحرمات الاصلية من المعاملات ومنطوقها على صحة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بغير اذن سيده واما التبعية والتوصلية من المحرمات الاصلية
فلا يبعد الحاقها بالعبادات فلا يدخل نحوها في الرواية وينبغي حمل الاصل وقبلية توجيه الرواية ان المراد من العصيان فيهما مجرد عدم الاذن والرخصة من
الشارع بمعنى انهما كانا في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة عموم ما وغيرها مما يدل على صحة العقود بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد
ولكن العقد خاليا عن مقتضى الصحة وانما معلقا على اذن المولى ايضا والفرق بين هذا وما قلنا انه على ما قلنا يلزم فساد المحرمات الاصلية الغير التبعية
والتوصلية كبيع الخمر وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر ونحوها مما يوجد مقتضي الصحة كاحل الله البيع ويكون الفاسد من المعاملة ما ليس فيه جهة صحة
وحاصل ما ذكره ان المراد من قوله لم يعص الله انه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي بل خالف الحكم التكليفي للسيد فيهما ولولا ان هذا الحمل اي حمل
لم يعص على مخالفة الحكم الوضعي لا التكليفي بعيد من ظاهر الخبر بل هو مجاز اذ المتبادر من العصيان مخالفة الحكم التكليفي الاصلي وهو اولى من المجاز وثانيا
انه مستلزم للتكليف اذ المراد من العصيان الثاني مخالفة الحكم التكليفي وفي الاول الوضعي وثالثها ان ما ذكرناه اقرب عرفا فهو اقرب الى المجاز الاول لكن
في الخبر الاول واما الدليل على حجية الاستقراء وخبر الواحد في المسألة الاصولية **والجواب** تلك المسألة فرعية لتعلقها بفعل المكلف بلا واسطة الثاني
ان هذا الاستقراء والخبر معارضان مع الادلة المقتضية للصحة كاحل الله البيع والنسبة بين مفهوم التعليل وذلك المقتضي كسائر المقتضيات عموم من وجه
اذ الرواية شاملة لفساد البيع المحرم بالاصل وغير البيع المحرم بالاصل من المحرمات الاصلية واحل الله البيع شامل لصحة البيع حلالا ام محرما اصليا
ام عرضيا فلا بد من الرجوع الى المرجحات مع انه قلت بتقديم الرواية مطلقا قلنا اولا انه لم يعرف نصوص ورود الخبر والاستقراء على تلك المقتضيات
الخاصة كقوله صلى الله عليه وآله كل شيء لك حلال وقوله اوفوا بالعقود وثانيا سلمنا عدم المرجح فمقتضاه التساقط فيرجع بعد تساقطهما الى اصالة الصحة او الاصل هو الفساد نحو
لا دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات لغة بوجهين الاول ان علماء الاعصار في كل الامصار يستدلون بالنهي على الفساد وذلك كاشف عن
اتفاقهم عليه وفيه اولا منع تحقق الاتفاق لان المشهور على التفصيل وثانيا منع اعتبار الاتفاق لان المسألة لغوية ومناطها العرف وبعد ملاحظة
ان العرف لا يفهم الفساد في المعاملة لا يحصل الكشف من هذا الوفاق فلا يعتبر وثالثا سلمنا تحقق الوفاق واعتباره لكن نسلمه في العبادات والمحرمات
الاصلية بالتفصيل الذي مر الثاني ان الامر والنهي متضادان والامر يقتضي الصحة فالنهي يقتضي الفساد وفيه اولا منع كونهما متضادين بل
متنافيان لانهما وجوديان وثانيا منع كون مقتضى المتضادين متضادين فانهما قد يشتركان في لازم واحد وثالثا ان مقتضى ذلك ان الامر
الصحة فالنهي لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي الفساد **وفيه** انه قال ان مقتضى النقيضين نقيضان وذلك غير خفي وحجة الانتفاء وما قال ان المتنافيين
متنافيان في الاقتضاء والعدم نعم يمكن ان يقال ان مقتضى ذلك ان النهي يقتضي الفساد في العبادات لان الامر يقتضي الصحة فيها
لا في المعاملات فاذا اقتضى الامر الصحة في العبادات فالنهي يقتضي الفساد في العبادات ايضا فلا يتم المطلوب مثل الانتفاء لغة احتجوا لدلالته على الفساد
شرعا لا لغة بوجهين الاول هو الاول من الوجهين السابقين **والجواب** ما مر منا فتذكر الثاني ان الاستدلال يحتمل ان يكون للدلالة اللغوية
الثاني ان الامر بالشيء لا يكون الا لمصلحة موجودة فيه وكذا النهي عنه فاذا تعلقا تعبدا او معاملة فاما ان يتساوى المصلحتان فهو مستلزم للغو
الامر والنهي معا لاستلزام تساوي المصلحتين للاباحة او يترجح مصلحة الامر فهو مستلزم للغوية النهي لانه مفوت للزائد من مصلحة الامر او يترجح مصلحة
النهي فهو المتعين بعد القطع بوجود النهي فلا بد من عدم الامر وهو ملازم للفساد شرعا وفيه بعد تسليم تمامية الدليل في الجملة نقول ان ذلك مسلم
في العبادات في الموارد التي قلنا فيها بالفساد واما المعاملات فلان المصلحتين كلتاهما موجودتان لتعلق احدهما بالحكم الوضعي والاخر بالحكم التكليفي
ولا منافاة عقلا بين اقتضاء المصلحة عدم الايجاب اولا وانه لو اوتي به وقع بمصلحة الاركان صحيحا بمعنى ترتب الاثر احتج القائل بالدلالة
على الصحة بان قوله دعي الصلاة ايام اقرائك مثلا فيه جهتان من الدلالة فلما دلت الصلاة الذي على الصحة لان الالفاظ اسامي للصحيحة فالنهي عن قوله
دعي يدل على الحرمة وعلى ان المنهي عنه مقدور لزاما اذ العقل يحكم بان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور كما ان ظاهر اللفظ ايضا ذلك فحاصل الدلالة
الثالث ان الصلاة ايام القرء مقدورة صحيحة وكذلك المطلوب **وفيه** ان هذا القول بالادلة الدالة على اشتراط الصلاة بالطهور كقوله لا صلاة
الا بطهور فلا بد من التأويل في احد الطرفين ولا يمكن التأويل في ادلة الاشتراط لكمال وضوحها وظهورها فلا بد اما من القول بان المراد من
الصلاة هو الاعم او المراد من نهي الصلاة ايام القرء عدم مشروعيتها للحائض فلا بد من ذلك احد التأويلين وانما كل منهما
منافي للصحة ولا ريب ان التأويل بما يستفاد من الهيئة التركيبية اقرب فالنهي يدل على الفساد وقد يستدل على ان مقتضي الصحة في
المعاملة كما احل الله البيع ونحوه فالنهي يكشف عن فساد الا **وفيه** اولا ان اقتضاء الفساد لا لاجل النهي بل
لاجل التناقض في حاكم العقل لا العرف وثانيا ان هذا انما يصح فيما اذا تحقق المقتضي في ذلك لكنه لا يتحقق فاذا كان ذلك ...
من العقود خاليا عن المقتضي الوضعي واما التمثيل بمقتضى الوضع بقوله لسبحانه بالحنث ما لم ... وقوله ...

استدلال القائلين بالصحة

الفارق الخاص اعلم ان العام يطلق على الكلي المنطقي على كلي يكون بالنسبة متعدد بين الشيء هو ماس وحيث بحسب الموارد لا المصداق والعموم يطلق على الاحتمال وعلى الاستغراق المستفاد من اللفظ او العقل ثم انهم عرفوا العام المصطلح بتعاريف والاصح انه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته ويعين هذا لا لفظي لما انه لعدم تعلق الوضع والتبادر وصحة السلب عن خصوص المجموعي او الافرادي في القدر المشترك فيطلق الدال على الاستغراق وهل هو حقيقة في اللفظ الدال على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الدال عليه بالوضع مطلقا او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره لا بمدخل مثل ترك الاستفصال وجوه ثم في كون دلالة العام على العموم مطابقة ام تضمنا ام التزاما احتمالات والحق ان المقامات مختلفة فتتبع

الاطلاقات في هذه المسائل من موارد محكم الفرق لا بد من التمسك لهما بالقضية الوضعية وثالثا نقول هو فرض لا يخفى ان قوله احل الله وقال الله بينه لا يدل على المجوز او اخرى على التحريم والنهي انما يرفع الدلالة الاولى لا الاخرى ويبقى التحريم بحالها الى وعما ذكرنا نقف على بطلان سائر الاقوال وحججها لو ترما فلاحظ

الفصل الثالث في العام والخاص وفيه مقصد الاول في العام ضابطة

اعلم ان العام قد يطلق ويراد به الكلي المنطقي كقولك الحيوان اعم من الانسان وان الكليين عاما من وجه وقد يطلق العام من الشيء على كلي يكون النسبة بينه وبين ذلك الشيء عموما من وجه من حيث الموارد كالصلاة مع النظر الى الاجنبية فانهما يجتمعان ويفترقان موردا والنسبة بينهما حقيقة هو التباين الكلي وقد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي كما اذا رايت شبحا متحركا من بعيد فهو اعم من كونه انسانا او فرسا اي هو محتمل لكل منهما وكقولك الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص والفرق بينه وبين العام المنطقي ان الشيء الذي يطلق عليه العام في هذا الاطلاق جزئي حقيقي لا يقبل الصدق على الكثيرين بخلاف الكلي المنطقي واما العام المنطقي كقولك ابن رجلا فان طلق الرجل فيه على الكلي اي فهو في تمام مفهوم الكلي المنطقي وان يريد الفرد الخارجي افاد ابن زيد او عمرو فهو من العام الاحتمالي وقد يطلق ويراد به مطلق الشمول فهو معنا اللغوي كقولك البلية اذا عمت طابت وقولهم عم المطر ونحو ذلك لا يتعيف صفات المعنى وبعضها اللفظ بالعموم بالمعنى انما هو بالتبع وقد يطلق على الاستغراق وهو قد يكون باللفظ حقيقة او مجازا وقد يكون بالعقل اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن تعريف العام اصطلاحا بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او للدلالة على استغراق جزئياته او الدلالة على استغراق اجزاء جزئياته او الدلالة على استغراق اجزائه او اجزاء جزئياته او الدلالة على استغراق اجزائه وجزئياته او اجزاء جزئياته والكل باطل الا الاخير لان الاول لا يشمل كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا انه موضوع لاستغراق الجمعي الافرادي فلا ينعكس الثاني لا يشمل الرجال ان قلنا انه موضوع للاستغراق المجموعي او لا لان الاول استغراق للاجزاء والثاني للاجزاء الجزئيات وان قلنا انه موضوع لا ستغراق الجمع فهو داخل لكن رجل ونكرة رجل فيشمل كل المصاديق ولا يلزم ضد الانعكاس من حيث المقصد لكن هذا القائل يعترف بان الرجال مما على القول المشهور فلا ينعكس التعريف من حيث المفهوم وان انعكس مصداقا والثالث لا يشمل الا للرجال على القول المشهور اي الاستغراق الافرادي ويخرج نحو العموم مما والرابع لا يشمل الرجال على القول المشهور لانه استغراق لاجزاء الجزئيات لا الاجزاء ولا للجزئيات والخامس كل رجل ولا رجل والرجال على القول بانه للاستغراق المجموعي لانه استغراق للجزئيات والسادس لا يشمل الرجال اذا كان عمومه مجموعيا فتعين الاخير اي اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه وجزئياته او اجزاء جزئياته فاللفظ بمنزلة الجنس وخرج بالموضوع المهمل وبالدلالة على الاستغراق المثنى والمجموع واسماء العدد فانها وان دلت على الاحاطة الا ان الغرض من وضعها ليس الدلالة على جهة الاحاطة والشمول فان رجال عبارة عن ثلثة رجال مثلا لا عن كل الثلثة والرجلان اثنان من الرجل لا كل الاثنين هكذا او يدخل بقولنا اجزائه العام المجموعي وبقولنا جزئياته نحو كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا ان عمومه جمعي وبقولنا او اجزاء جزئياته الرجال اذا كان عمومه افراديا اذ عرفت ذلك **علمت** ان تعريف العام بانه اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له او اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له او اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق ما يصلح له فاسد لعدم شموله شيء منها للرجال اذا كان موضوعا للعموم الجمعي اذ الظاهر من قوله لجميع ما يصلح له ان ما يصلح له موضوعه في العموم المجموعي ليس كل ما يصلح له ليس الا شيء واحد هو المجموع من حيث المجموع وكذا اذا كان موضوعا للعموم الافرادي لان ما يصلح له قبل العموم هو كل جمع لا كل فرد ويرد على الاولين منها النقض المشترك طردا على القول بعموم الجمع ولا يرد على التعريف الاخير ولا على التعريف المختار اذ الغرض من وضع المشترك ليس الدلالة على جهة الاحاطة وهل لفظ العام على المختار مشترك لفظي بين الدال على استغراق الاجزاء او الجزئيات ام المعنوي والحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع والقدر المشترك مطلقا الدال على الاستغراق والدليل التبادر وصحة سلب العام عن خصوص المجموعي او الافرادي وهل هو اصطلاحا حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره وجوه مقتضى قولهم ان ترك الاستفصال مثلا ليس بعام اختصاصا باللفظ والا لما صح السلب ومقتضى عدم صحة سلب العموم عن نحو المستفاد في مثل ترك الاستفصال اذ لا يبعد ان يقال لا بعيد العموم عدم اختصاصا باللفظ بعد انضمام غلبة اتحاد المنقول والمنقول منه في المعنى فيعارض صحة سلب العام مع عدم صحة سلب العموم بضميمة الغلبة المذكورة المعتضدة باصالة عدم تعدد الوضع في الاصطلاح اذ لو كان العام والعموم موضوعا للمعنى في الاصطلاح لزم تعدد الوضع وان كان العموم فقط منقولا في الاصطلاح الى معنى وكان العام والعموم بمعنى واحد لم يلزم تعدد الوضع فان العام من حيث المادة يكون مفتاحا هو العموم بهذا المعنى ولو نقل العام الى معنى اخر لكان هذا النقل بالنسبة الى مادته لا هيئته فيلزم تعدد الوضع في مادة العموم اصطلاحا وهو خلاف الاصل فبضميمة هذا الاصل يتعارض صحة السلب وعدمها في لفظ العام والعموم فلا بد اما من طرح الاصلين والعمل بالاول او بعين فيكون العموم غير مختص باللفظ والعام مختصا به فيكون العموم منقولا عن معناه اللغوي الى الاستغراق المستفاد من اللفظ ام من غير اللفظ والعام اي الدال قلنا لو في ضمن هذه الهيئة منقولا عن المعنى الى اللفظ الدال على الاستغراق فيكون هيئة العام موضوعة بخصوصها من بين المشتقات بالوضع العام والموضوع له الخاص اذ الواضع الناقل تصور المعنى الكلي اي اللفظ الدال على الاستغراق ووضع اللفظ الخاص بازائه فيخرج هذا الفرد من المشتق عن سائر المشتقات التي وضعها عام والموضوع له فيها خاص لكن بخلاف هذا المشتق بالنسبة الى المعنى اللغوي انما هو من جهة المادة لا الهيئة فان هيئته من جهة المعنى متحد

بعموم

في العام

مع منافاته للتشقيق من حيث المجمل بدلالة على انتفاء الذي بالمبدأ وانكار وضع هذا للتشقيق اما والموضوع لمعناه احق من حيث الهيئة بحال [illegible]
التشقيقات صدقهما من حيث الهيئة والموضوع للخاص واما من الاخذ بالاصلين مطرح لاحد الامارتين وهي صحة السلب بحملهما على المجاز [illegible]
كقولهم للبليد ليس بانسان والاخذ بالاخرى وهي عدم صحة السلب فيكون اعلام ايتم حقيقة في اللفظ وغيره كالعموم واما من الاخذ بالاصلين وطرح احد
الامارتين وهي عدم صحة السلب بحملها على مثل قولهم للبليد ليس بانسان تاما الابتنى على الحقيقة والاخذ بالاخرى وهي صحة السلب في خصوص [illegible] كالما
ولا بينها اقرب الوجوه اولها الا ان كلا من الامارتين مبطلا للاجتهاد بالاجتهاد ضمها الاصلان ولا يجوز ناوبل احدهما بالاخرى للعلم بكون كل منهما
حقيقة اجتهادية غير ناشئة عن القرينة سلمنا عدم العلم بالحقيقة لكن الاصل فيهما الحقيقة **فان قلت** هذا الاصل معارض بالاصلين المقصود من
هذا الاصل وارد عليهما بعد الفرق تحقق ان العموم اعم من المطلق ولما حقيقة في خصوص العموم اللفظي الوضعي لصحة السلب ما عدا ثم ان دلالته
على العموم هل هي مطابقة ام تضمن ام التزام والحق ان المقامات مختلفة ففي مثل كل رجل ولا تضرب رجلا ونحوهما يكون دلالة صيغة العموم كل على الاحاطة
والشمول الذي هو جهة العموم بالمطابقة ويكون الدال على افراد الرجل ويستفاد من التركيب جميع الافراد لا بمعنى ان الهيئة التركيبية تدل على الاحاطة
لفظة كل ولفظة لا بوصف وقوعها قبل النفي بل تعلقهما او الدليل فهم العرف فهم بالعموم في مثل لا الا انه مندرج في مثل نفي الجنس ولا رجل
في الدار يستفاد من اللفظ مطابقة نفي الطبيعة والتزاما نفي كل الافراد الذي هو عبارة عن العموم لفهم العرف الانتفاء من نفيه الى الاخر كما هو الحال في الدلالة
الالتزامية واما في مثل العلماء والرجال فان قلنا بالعموم المجموعي كان دلالته على الاحاطة اي العموم تضمنا لدلالة اللفظ على مجموع الاحاطة
على الافراد فالاحاطة جزء المعنى ودلالته على الافراد تضمنية لان الموضوع له كل الافراد من حيث المجموع هذا لدلالته على خصوص كل منها وتضمنيته
وان قلنا بالعموم المجموعي بان يكون الالف واللام للاحاطة والجمع للمصاديق فيكون الدلالة على العموم مطابقة من الالف واللام وعلى الجميع معا
من حال الدلالة من تركيب كل المجموع ككل تعلق وان قلنا بالعموم الافرادي كما عليه المعظم فهل يشكل بمكن ان يكون الموضوع له كل فرد بان يكون
كل فرد من الافراد مدلولا بالدلالة التضمنية كالعموم المجموعي لكن المعنى التضمني في العموم المجموعي غير متعلق الحكم وغير مقصود الذات بخلاف الافرادي
فان المعنى التضمني فيه مقصود ومتعلق للحكم مستقلا ولا ينافي هذا كونه تضمنيا اذ لا يشترط في المعنى التضمني عدم كونه مقصودا بالذات ويمكن ان يكون
كل من الافراد موضوعا له ومطابقا اما لا بشرط او بشرط الوحدة او بشرط الانضمام الا ان الانضمام فيكون لفظ الرجال موضوعا
لكل فرد بنفسه واحدا كوضع لفظ المشترك بوضع واحد لكن لا يخفى خلاف الحق لان المتبادر من لفظ الرجال هو القسم الاول اي المعنى فيكون
على هذا لفظ الرجال المجموع اجزائه موضوعا بوضع واحد ودلالته واحدة لكن الافراد بطريق تعلق الحكم بكل فرد مستقلا فيكون الدلالة على
كل فرد بخصوصه تضمنية كما ان الدلالة على جهة الاحاطة تضمنية ايضا **ضابطة** اختلفوا في وجود صيغة تخص العموم بحيث لو استعملت في غيره كان
مجازا فالمشهور وجودها وفيها اقوال ما بين مدعي كونها للعموم وللخصوص وقيل بالاشتراك اللفظي وعن المرتضى انه يقول بالاشتراك لغة وبالعموم شرعا
بالوضع والحق الاول للتبادر لفهم العرف من قولنا ما ضربت احدا العموم ونفهمه ايضا عند النقل يثبت الوضع اللغوي ولانه لو قال السيد لعبده
لا تضرب احدا فضرب واحدا استحق العقاب ولانه لو ضرب جميع المشركين لم يصح ان يقول ما ضربت كل المشركين ولو لم يضرب واحدا منهم صح
ان يقول ما ضربت كل المشركين ولا يصح ضربت كلهم فصحة السلب وعدمها كاشفة عن كون كل حقيقة في العموم مجازا في غيره ولانه من ادعى ضرب رجل
تكذيبه بقوله ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الايجاب الجزئي ولانها تفيد على ان كلمة التوحيد على التوحيد ولا يمكن ان يكون انها
حقيقة شرعية لانه لم يكتف من اعراب لكنا الاجنبيين باصطلاحه بمجرد هذا القول فظهر الوضع لذلك لغة الا ان يكون من باب
ان الاستثناء قرينة العموم ولا تفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا الا ان يكون ذلك من جهة الحقيقة الشرعية
فتدبر ولقضية ابن الزبعرى وهي مشهورة وفيها ابطال العموم لانه من اهل اللسان واول من خالف تفسيره ثم ايما اعتراض وجوابه حيث قال ما الجهل
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره عليه والحديث يقتضي حيث اشترط في ادوات من موصولين العموم نعم مالم يقم الشرع
ومع ذلك استدل على وجود العام بقضية ابن الزبعرى وبحال ان لفظه ما لا يعقل ومنعه للشرط ثم هذا الاستدلال مبني على حجية الاحاد
المفيدة للظن في الوضع المسلمة كما هو الحق **احتج** القائل بالاشتراك بوجهين **الاول** انها استعملت فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة **وفيه** اولا منع هذا الاصل وثانيا تعدد الدليل الاحتمال عليه **الثاني** انه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل
لعقل اللغات او بالنقل وهو اما الاحاد ولا يفيد هو ضرورة موجودة والا لا يتوقف الكل منه بعيد او ولا منع عدم اثبات الاحاد وثانيا بالمنع الوضوء الكلي
وثالثا ان هذا القائل مرجعه الوضع للعموم لان مذهبه الاشتراك فكيف يقول لو كان حقيقة في العموم متبرد ورابعا انه لو كان حقيقة في الخصوص
او فيهما لعلم انهما اما بالعقل او النقل الخ ما ذكره متى لو كان مستندهما الدليل القائل بالحقيقة في الخصوص فما يرد عليه يرد على الثالث مضافا الى ان
مستند ما نقل كلامه انه اعم من الاول والكل منه مسلم لكن قوله العقل لا مدخل له ممنوع لمدخلية العقل الا في اللغات وانكار اللغويين فتو

في ان للعموم صيغة مخصوصة

فيما يمكن اثبات اللغات بالدليل العقلي

العقل لا مدخل له فيه مسلم لكن الحصر ممنوع لامكان اثبات اللغات بالدليل الانى وتفصيل الكلام ان الدليل الانى هو العلم من وجود المعلول على وجود العلة
ومن انتفاء المعلول على انتفاء العلة والدليل اللمي عكس ذلك والمراد من العلم في المقام ما يعم الظن من الادلة الانية التبادر الذي هو اثر الوضع وعدم
التبادر او تبادر الغير اللذين هما اثر عدم الوضع وعدم صحة سلب المعنى الذي هو اثر الوضع ومنها اصالة النقل التي هي حجة للغلبة والاستقراء ووجه كونها
انية انه بعد ما رئينا ان اللفظ يتبادر منه المعنى عرفا وشككنا في كونه معنى لغويا او كون المعنى اللغوي شيئا آخر وقد نقل اللفظ عنه الى هذا المعنى
ان من آثار وضع اللفظ لمعنى بقاءه في ذلك المعنى في الغالب اذ النقل قليل فبعد ما تفحصنا ولم نجد لذلك المعنى وجدنا انتفاء ذلك الاثر علمنا
بانتفاء الوضع اللغوي لغير هذا المعنى المتبادر من انتفاء الاثر اعني بقاء المعنى المتبادر كون اللفظ موضوعا للاخر علمنا بانتفاء المؤثر اي الوضع لهذا
المعنى المحتمل فظهر انه دليل انى وما توهمه بعض من انه دليل لمي تخرج عن عدم الحجية بالاجماع او نحوه فهو فاسد وصفا ومنها اصالة تاخر الحادث
فان اللفظ لو كان موضوعا للمعنى المتبادر عنه قبل ذلك لكان من آثار الاطلاع عليه بعد الفحص والبحث ثم بعد الاثر علمنا بانتفاء المؤثر اي تقدم الوضع
وذلك كالصلاة المنقولة الى المعنى الشرعي قطعا ولكنا شاكون في انها نقلت في زمن الشارع او بعده من الادلة الانية شيء الحاجة كما تمسك به بعضهم
لاثبات الحقيقة والوجه بعض حيث نكر حجية التمسك بالدليل اللمي في الالفاظ واستدل بشدة الحاجة على اثبات الحقيقة الشرعية وسيما
الدوران كالحروف تابعة فانه مع الاسكان اي تجويز العقل وجودا وعدما فقيل يبعي عصيان وعبد الانفال وغلا وهو من الاسكان
من ذلك ان علة التسمية بالجزم هو التجويز والاسكان فكان الواضع قال سميته خمرا لانه مسكر بجوز العقل ثم انك بعد ما عرفت وجود الدليل الانى
في اللغات فلا ريب في حجيته اذا كان علما كالتبادر الموجب للعلم بل العلمي حجة وان كان لميا او وجد اللمي العلمي في اللغات لما دل على حجية العلم واما اذا كان
الاني ظنيا فهو حجة لنفسه كالعلمي لاتفاق العلماء وانكار بعض الاخباريين حجية التبادر واصالة عدم الاطلاع اصل العرف عليه وعليه بناء فهم في تعلم الالسنة
والدليل الرابع الدال على حجية الظن من اي سبب حصل في الفروع ولو انحصر فيما الالفاظ المعلومة الوضع لانسد باب التمسك باكثر الاخبار
وقل من الفاظ الكتاب والسنة ما علم وضعه بل لا كاد ان ينكر احد من المجتهدين حتى العاملين بالاخبار من المانعين حجية الظنون في الموضوعات المستنبطة
بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل الاولوية بل ترجيح المرجوح وبالجملة الادلة المتممة لحجية الظن كلها او اكثرها آتية هنا واما الدليل العقلي اللمي

(marginal note: لو قيل بعدم الحجية)

القطعي فغير موجود في اللغات ولو وجد فقد عرفت حجيته واما الظني منه فالحق عدم حجيته لعدم الدليل عليه اما اتفاق العلماء فلوقوع الخلاف في الحجية
اتفاق اهل العرف فلا ريب بناؤهم على عدم اعتبار الكلي الظني واما الدليل الرابع فلعدم دليل على تعميم الظن الى هنا اما مقدمة عدم الكفاية فغير ثابتة لو
نعمل بهذا الدليل الظني الذي لا يوجد قليلا في الموضوع المستنبط لم يلزم انسداد باب تحصيل الاحكام الفرعية وكذا الاجماع المركب فان اصحابنا
واكثر العامة انكروا حجيته ذلك مع قولهم بالقياس وبعضا بحجية الظن الاني بل بعض من عمل بالقياس في الاحكام منع هنا وكذا لا يمكن التمسك بالاولوية
ونرجح المرجوح وان فرضنا حصول ظن قوي منه اذ بعد فهم على عدم الاعتبار الاعتبار ازاد من العامة وملاحظة بناء العرف على عدم الاعتبار ونفي الترجيح
والاولوية وثبت المرجوحية مع ان الاولوية ايضا ظنية هنا والتمسك بالظن في اثبات الظن بدور فظهر مما ذكرنا ان ما هو حجة من الدليل العقلي هو الاني
فلو اريد بالمسند من العقل اعم من اللمي فالحصر مسلم ولكن قوله العقل لا يهتدي ممنوع اذ الاني منه حجة وان اريد منه اللمي فقط فهو مسلم والحصر ممنوع

احتج القائل بالخصوص بوجهين احدهما ان الخصوص متيقن الارادة اذ المراد اما هو الخاص او العام المشتمل على الخاص فهو اعم من الموضوع له الآن
ان يقول انه كالخاص متيقن الارادة فالاقرب بحكمة الوضع التي هي التفهيم والتفهم الوضع للمتيقن لا المشكوك وفيه ان هذا يصير دليلا
ظنيا وقد عرفت عدم حجيته مع عدم حصول الظن منه وقيل في الجواب بان الخاص وان كان متيقن الارادة لكن العموم احوط وعبرانه وان كان صحيحا في نفسه
المعارضة لانه معارض للدليل اللمي بالمثل لكنه لا يتم ان يقال بكون الخصوص احوط كما في نقل المشركين وثانيهما ان الاغلب استعمال العام في الخاص حتى
قيل ما من عام الا وقد خص منه حتى ان نقل المثل ايضا مخصص بعو نعم انه بكل شيء عليم فيكون المثل من باب الالحاق الظن بالاعم الاغلب فاذا كان
الاستعمال في الخصوص اغلب كان بالحقيقة وعبر ان المراد بقوله ان الخاص هو الحقيقة ان كان النظر الى القاعدة المقررة من ان اللفظ اذا استعمل في معنيين احدهما
نادر والآخر غالب لغلبة يحكم بان الحقيقة هو الغالب سيما الاول فالصغرى اي غلبة الاستعمال في الخصوص مسلمة وكذا الكبرى اعني مقتضى القاعدة حقيقة
الاغلب لكن تلك الغلبة لا تعارض الادلة الاجتهادية الدالة على الحقيقة في العموم وانكار ثم انه تعالى بكونه حقيقة في العموم لزم تكثير المجاز

(marginal note: اولى)

وان قلنا بكونه حقيقة في الخصوص لزم تقليل المجاز والاصل يقتضي المجاز لانه خلاف الاصل فيهما ان المراد بقوله المجاز خلاف الاصل انه

(marginal note: تقليل)

خلاف الظاهر فهو ممنوع مسلم فيما اذا كان الموضوع له مشخصا وشك في المراد لا فيما كان المراد معلوما وشك في الموضوع له فان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز وان كان انه خلاف الاصل لاعتبار ان المجاز يحتاج الى القرينة والاصل عدم وجودها وعند الالتفات اليهما ضميرا ان وجود القرينة
والالتفات اليهما مشترك بين القائل بالخصوص والقائل بالعموم اذ القائل بالخصوص يقول انه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوص فهو في تعيين
مراتب الخصوص يحتاج الى القرينة فغاية ما يلزم على قوله ان يكون القرينة معينة ومفهمة وعلى القول بالحقيقة في العموم فقط يكون تارة بين الخصوص فيما

(marginal note, partly legible: وجه التقييد ... الوضع ...)

اصل في الجمع المحلى باللام الجمع المحلى يطلق على العهد الخارجي والذهني وجنس الجمع وجنس المفرد والاستغراق الجمعي او المجموعي والافرادي وهو مجاز فيما عدا العهد الخارجي والاستغراق
لوجود علائم المجاز فيها وحقيقة في الاستغراق اتفاقا لوجود علائم الحقيقة فيه وفي كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا مشتركا بينه وبين الاستغراق لفظا ام معنى ام مجازا فيه وجوه ثم المتبادر
في الاثبات الاستغراق المجموعي كقولك للرجال عليّ درهم فتأمل وفي النفي الافرادي ثم الدال هو الهيئة التركيبية لا انه ذو دلالتين والجمع المضاف كالمحلى في الاطلاقات والمقامات فتتبع

فلا يتفاوت الامر في قلة الحاجات وكثرته بين القولين والحاصل ان الاصل لا يقتضي ان المجاز يحتاج الى ملاحظة المناسبة بخلاف الحقيقة **فتنبه**
انه معارض باحتياج الحقيقة الى ملاحظة الوضع كما ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة فتدبر لا انفكاك اللازم في المجاز ان اجمالي وجري فيه
الاصل لم يكن معتبرا فلا ينبغي لهذكور وعلى كل انتفاد برد مضافا الى ان نفس المثل شاهد على كون اللفظ حقيقة في العموم والا لما يوخص فان لفظ التخصيص
هو الاخراج عن اللفظ ولا يتصور ذلك الا اذا كان اللفظ حقيقة في العموم على ان اعتراف الخصم بان المثل ورد مورد الغالب ان بعض العموم ما بقي
بحاله تسليم منه بالوضع للعموم مع ان ذلك المستدل ان اراد اثبات الشهرة بنفس هذا المثل فهو كما ترى وان كان غرضه من التمثيل التنبيه بان يكون
عالما بالعلية في الخارج مع قطع النظر عن المثل فهو صحيح **ضابطة** قد يطلق الجمع المحلى باللام ويراد به العهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال
وقد يطلق على العهد الذهني كآية التشريع الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة بجعلنا الجملة الفعلية صفة للمستضعفين
فيكون المراد منه معنى النكرة فيجري وبينه بالجملة فيكون المعهود مبتدا لا في المعنى الاخيرة كالنكرة فقد يجري فيه احكام النكرة وقد يجري احكام
المعارف وقد يطلق ويراد به جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وقوله لا اتزوج الثيبات بل لا يمكن المراد الى لا اتزوج من ملك الجماعة بل
من قال الجماعة وقد يطلق ويراد به الجنس المفرد كقولك فلان يركب الخيل وقولهم الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فان المراد فعل المكلف
بخصوص كقولهم الفقه هو العلم بالاحكام فيحتمل ان يراد منه الاحكام الحكم ليشمل المتجزي على القول بدخوله في الحد وما تراه من حمل البعض اياه جنس
جمع ليشمل المتجزي فهو اذ قد يكون المتجزي عالما بمسئلة او مسئلتين لا اكثر فلا يشمله جنس الجمع وقد يطلق ويراد به الاستغراق الجمعي او الافرادي
المجموعي كقوله تعالى ان الله يحب المحسنين اذا ظهر ذلك فاعلم انه لا اشكال في كون الجمع المحلى مجازا فيما سوى الاستغراق والعهد الخارجي لوجود امارات
المجاز في كل ما سواهما من عدم تبادر الغير وصحة السلب ونحوهما من الامارات ولا شك في كونه حقيقة في الاستغراق في الجملة للاتفاق والتبادر وعدم صحة السلب
العقلاء واطراد الاستثناء وغلبة الاستعمال فيه بالنسبة الى سائر المعاني الاخر كالعهد الذهني ونحوه والحق كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا
التبادر في مثل هؤلاء الرجال ولا يتوهم ان احتياج العهد الخارجي الى القرينة بحيث لولاها لفهم الاستغراق فانه لو لم يكن قوله هؤلاء لافهم الاستغراق
دليل على كونه مجازا في العهد وذلك لان كل ما يحتاج الى القرينة وليس كل ما يحتاج الى القرينة مجازا فان اللفظ قد يكون مشتركا بين معان يكون بعض
تلك المعاني الانصراف من اللفظ محتاجا الى زيادة مؤونة مشهورة كما انه على القول باشتراك المفرد المحلى لفظا بين المعاني الاربعة يحتاج الى
العهد منه الى سبق ذكر او حضور الاشتراك الطرفين لذلك فحينئذ اطلاق اللفظ من دون بينة عهد حكم بارادة العهد وبنصرف الذهن عند الاطلاق نظرا
الى العهد جو شرط العهد الى غيره من المعاني فهذا لا ينافي الحقيقة منه فان حد القرينة على العهد قرينة على عدم ارادة العهد مما نحن فيه من هذا القبيل
ثم على فرض كون الجمع المحلى حقيقة في الاستغراق والعهد الخارجي كما قلنا امل هو مشترك بينهما لفظا ام معنى والحق الاخير لعلية الاشتراك المعنوي اللفظي
مع امكان وحدة الوضع فهو القدر المشترك بينهما الذي هو عبارة عن الاستغراق والعهد فان في العهد ايضا المراد من الرجال كل المعهودين وهل الجمع المحلى بعد
كونه حقيقة في الاستغراق هل هو حقيقة في الاستغراق الجمعي او المجموعي والافرادي الحق انه يتبادر في الاثبات المجموعي كقولك للرجال عندي درهم او اعط الرجال
درهما وفي النفي يتبادر الافرادي كلا تكرم الرجال ... نقل المشركين يفيد ذلك على الحق على كون دلالة الجمع المحلى افراديا او مجموعيا يكون بالهيئة
التركيبية موضوعة لما اراده المعنى لا يكون ذا دلالتين سواء العهد عنه والعهد منه فيستفاد من قولنا هؤلاء ويحق ان اللام للعهد هنا في الجمع
المعرف باللام واما الجمع المضاف فحاله كحال الجمع المعرف باللام في الاطلاقات والمقامات فتخرج الامثلة **ضابطة** في المفرد المحلى باللام ونعيد
العموم الا وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في مادة المفرد مع قطع النظر عن كل اللواحق كرجل **فاعلم انه** شبهة وفيه نزاعان احدهما ان المادة
مع قطع النظر عن كل اللواحق موضوعة ام مهملة بظهر من بعض الاعيان لان الغرض من الوضع الاستعمال للتفهيم والتفهم بالمادة مع قطع النظر عن اللواحق
لا يتفق ولا تستعمل فيكون وضعها عبثا **وفيه اولا** ان الاسماء موضوعة الاسماء المعدودة فمن اراد تعداد الاجناس يقول فرس رجل والظاهر
جواز ذلك وفي كما سمعت من بعض النحويين **وثانيا** ان الغرض من الوضع هو الاستعمال في الجملة ولو مع اللواحق والا الاسماء كلها نحو المادة فعلها
استعمل في ضمن اللواحق من بانضمام الدال والمدلول بان يراد من المادة الطبيعة من حيث هي ومن اللواحق شيء اخر فلا مانع عقلا من وضع المادة للطبيعة
استقرار صحة استعمالها كونها في ضمن اللواحق فهذا الدليل لا يفي بالمدعى لتحمل الوضع والعدم والحق الوضع لان المتبادر من المادة المجردة المتمول ونحو
الجدار هو الطبيعة لا بشرط او بشرط الوحدة بلا خلاف لانه لو لم يكن موضوعة لزم ان يكون جعل الالفاظ اصلا والا فرض مادة من مواد ويكون تلك
المواد بعينها انفعال اللام عليها والحاق التنوين بها والاضافة منها الفاظ اخر سوى المواد المعراة عنها فيكون في المثال المفروض مع ملاحظة اللواحق
الثلثة وتجرده عنها اربعة الفاظ فعليها فقول يكون المواد موضوعة باوضاع شخصية منفصلة مادة وضع شخصي بعد ذلك يحتاج الى الوضع
في وضع الهيئات الى ثلثة اوضاع نوعية **فنقول** ان تلك المواد لو دخلها اللام فهي للاشارة الى تلك الطبيعة ولو لحقها التنوين فهي لفرد منتشر
من تلك الطبيعة الموضوع لها المادة المجردة وهكذا في الاضافة فهناك مادة وضع شخصي في ثلثة اوضاع نوعية فيكون الالفاظ اربعة كلها

والجمع المعرف باللام

ما اريد به من الاستغراق

والمفرد المعرف باللام

موضوعة

اصل في المفرد المحلى باللام المفرد المحلى يطلق على الجنس و الاستغراق و العهد الخارجي و الذهني اعلم ان المادة الجزئي من اللواحق موضوعة على الاصح لا مهملة كما يظهر وذلك للاصل فتامل وللتبادر ولان المتبادر منها في ضمن اللواحق كالتثنية والمدلولات والموضوع له المادة هو الماهية لا بشرط لظهور الوفاق من القائلين بوضعها وللتبادر واما اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس ففاسد لجهة نقادية المقصود ونتابع

موضوعة على ما يقوله الخصم ما نرى منها مهملة وهي المواد المجردة عن اللواحق وثلثماية منها موضوعة بالاوضاع الشخصية اذ لا يمكن الوضع النوعي بعد كون المواد المجردة مهملات فيكثر الاوضاع على ماهية هو خلاف الاصل فتامل مضافا الى ان المتبادر من المادة في ضمن اللواحق كالتثنية ومدلولات ولو لم يكن المادة من حيث هي وضع لم يتبادر ذلك وثانيهما ان المواد بعد ثبوت كونها موضوعة هل هي موضوعة للماهية لا بشرط ام للفرد المنتشر فالحق الاول لظهور الوفاق من القائلين بوضع المواد ولان المتبادر منها ذلك بقي الكلام في قول من اخذ لفظ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاعلم ان اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس يحتمل ان يرجع الى النزاع الاول بمعنى انه اخذ الوحدة المعتبرة في تعريفه لزعمه ان المادة المجردة ليست موضوعة فلا بد ان يكون اسم الجنس عبارة عن مثل رجل بالتنوين ويحتمل ان يرجع الى النزاع الثاني بمعنى ان اخذ الوحدة في تعريفه لاجل ان المادة المجردة موضوعة للفرد المنتشر فيكون اسم الجنس هو الدال على الماهية بقيد الوحدة ويحتمل انه لا يرجع الى شيء من النزاعين بمعنى انه يسلم وضع المادة المجردة للماهية لا بشرط ولكنه يدعي ان اسم الجنس لا يطلق الا على الدال على الماهية بشرط الوحدة وعلى التقادير اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد اما على الاول فلما عرفت من كون المادة موضوعة مضافا الى عدم وضع المادة لا يستلزم كون اسم الجنس هو الماهية مع قيد الوحدة ولا يلزم انحصار في ذلك فما تقول في مثل الرجل خير من المرأة وجائني رجل لا امرأة واسد علي وفي الحروب نعامة فان العام لا يدل على الخاص وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا واما على الثاني فلما مر ان القائلين بعدم الاهمال متفقون على انها موضوعة للماهية لا بشرط بل لا نعلم قائلا بالاهمال صريحا فلا معنى لتسليم الوضع والقول بان الموضوع له الماهية بشرط الوحدة مضافا الى ان التبادر ينفي ذلك كما مر واما على الثالث فلانه بعد تسليم الخصم وضع المادة للماهية لا بشرط يقول ان لفظ اسم الجنس مركب من لفظين معنى كل منهما لغة معلوم ومقتضى التركيب ان يكون ما يسمى بذلك اللفظ دالا على الماهية لا بشرط لتطابق الاسم والمسمى واطلاقهم وارادة الدال على الوحدة ان كان بوضع جديد فهو خلاف الاصل وانكار من باب المجاز فكذلك وان كان اصطلاحا منه خارجا عن اصطلاح القوم فلا مشاحة فيه فظهر ان المواد موضوعة للماهية لا بشرط وان اسم الجنس غير النكرة المقام الثاني اعلم ان المفرد المحلى قد يطلق على نفس الجنس كقولك الصلوة خير موضوع وقد يطلق على العهد الخارجي كقولك اكرم الرجل مشيرا الى حاضر وقد يطلق على العهد الذهني الذي هو في المعنى كالنكرة كقولك امر على اللئيم يسبني واما التمثيل لذلك بادخل السوق واشتر اللحم كما صدر من بعض فغفلة لعله زعم ان المراد بالسوق واللحم لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم تعلق الاحكام بها فالمطلوب هو الفرد ولا يمكن ان يكون كل الافراد لعدم امكانه ولا الفرد المعين لعدم معهوديته فتعين ارادة الفرد الغير المعين وهو العهد الذهني وفيه ان القول بعدم تعلق الاحكام بالطبايع فاسد مع ان المتبادر هنا الماهية اذ ليس المعنى اشتر لحما وادخل سوقا وتوهم عدم امكان الدخول على الماهية فاسد اذ بعد امكان الدخول على الفرد امكن الدخول في الماهية بالتبع والافراد وقد يطلق على الاستغراق كاهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر اذا ظهر لك فهل مشترك بين تلك الاربعة لفظا ام معنى ام حقيقة في بعض ومجاز في اخر اقوال التحقيق يقول اما الجنس فالحق انه حقيقة فيه للتبادر ولان المادة موضوعة للماهية لا بشرط واللام للاشارة ومقتضى الوضع الافرادي ان يكون معنى المركب الاشارة الى الجنس وارادة معنى اخر فرع وضع جديد منفي بالاصل واما العهد الخارجي فالحق انه حقيقة فيه ايضا لعدم التناقض في قولك اكرم الرجال وللاصل فان اللام استعملت ايضا في الاشارة وهي الاشارة الى الفرد المعين المدخول المستعمل ايضا في معناه الحقيقي بطريق حمل المشار اليه بالنسبة الى المشار اليه فيكون ايضا حقيقة فيكون افادة العهد الخارجي مقتضى ضم الافرادي وعدم افادته اياه حقيقة فرع الوضع الجديد المنفي بالاصل فهل هو مشترك بين هذين لفظا ام معنى الحق الاخير للاصل الغلبة القدر المشترك واضح واما العهد الذهني فالحق انه ليس حقيقة فيه للتبادر عرفا بالنسبة الى المادة ولانه لكان حقيقة فيه فاما ان يكون حقيقة فيه خاصة فيلزم عدم تبادر وتبادر الجنس ولعل بطلانه اتفاقي ايضا واما ان يكون مشتركا لفظا بينه وبين غيره فالاصل عدمه واما ان يكون مشتركا معنويا ان يكون المادة هنا ايضا مستعملا منها الطبيعة والفرد مفهوما من الخارج وابطال الاحتياج الى ذكر مقدمة بين الامرين ان المقصود بالذات في العهد الخارجي كالرجل المعهود تعلق الحكم بالشخص المعين المشار اليه باللام ولا حاجة الى وصف الرجولية مثلا في تعلق الحكم بهذا الفرد ولا يحتاج في الافهام ايضا الى بيان انه فرد الرجل مثلا بل الغرض في مثل اكرم الرجل مشيرا الى معين اكرام هذا الشخص الخاص المعين الذي اتفق كونه رجلا فلو قال بدله اذا المقول اكرمه هذا لتحقق المقصود من الامر وان لم يذكر الطبيعة اصلا ولا كون هذا فردا بخلاف العهد الذهني فان المقصود فيه ليس اكرام فرد ما ولا اكرام طبيعة الرجل بل اكرام فرد ما من تلك الطبيعة الخاصة فيحتاج في حصول التكليف بيان المراد الى بيان الامرين معا اي الفرد الغير المعين والطبيعة ولا يكفي احدهما في فهم المقصود الثانية ان النزاع هنا مع الخصم القائل بالاشتراك المعنوي مثلا ويمكن ان النزاع في ان المدخول مستعمل في الطبيعة من حيث هي حتى يكون حقيقة باتفاقنا او فيها مع الفرد حتى يكون مجازا كذلك ونحن ندعي الاخير والخصم الاول اذا ظهر لك نقول ان الفرد الغير المعين اللازم فهمه بحكم المقدمة الاولى اما مستفاد من اللام او من المدخول او من خارج كحكم العقل مثلا بعد ملاحظة المورد او الدخول والشراء بان المراد الفرد الغير المعين فان كان مستفادا من المدخول كان الطبيعة ايضا مستفادة منه فهو المطلوب فيكون مجازا بحكم المقدمة الثانية وان كان مستفادا من اللام فهو فاسد لانه غير ما هو معنى اسمي فكيف يستفاد من الحرف

في المفرد المحلى

نقض ورد



مع ان

ثم الحق ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس المتبادر ولا ينافيه مقتضى الوضع الافرادي بجزئي المركب اذ الوضع الجديد منفي بالاصل وفي العهد الخارجي مجاز وكذا في الاستغراق للتبادر وعدم اطراد
الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه ينافيه تبادر الغير او مشتركا لفظيا بينه وبين الجنس فخلاف الاصل او معنويا فخلاف الحصر العقلي وبانه موكول الى المطولات وكذا في العهد الذهني
للتبادر وبنحو الحصر المتقدم واما التمسك في اثبات عمومه في بعض الموارد بدليل الحكمة فواضح اذ مع فهم العرف العموم لا حاجة اليه ومع عدمه لا ينفع مضافا الى ما في تقريبه من القصور
وهل هو ذو دلالة واحدة ومدلول واحد او ذو دلالتين ومدلولين وجهان ... تنابع

مع ان المستفاد من اكرم الرجل في العهد الذهني اكرم الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما لا اكرام فرد ما من الرجل لو كان الفرد مستفادا من اللام القسم الاخير
وانما استفادة من الخارج كحكم العقل بان الطبيعة غير مطلوبة مثلا وكذا الكل لا اتراد لعدم الامكان وكذا الفرد المعين بالقرينة فتعين ارادة فرد ما
منه بعضه ان القرينة الدالة على شيء كذلك المراد على فرد ما مثلا على اقسام بكون الذي اقيم عليه القرينة مرادا من تلك القرينة لفظا كان يكون
المرء مثلا مستعملا في فرد ما وقسم لا يكون المعنى القائم عليه القرينة مرادا من القرينة لفظا بل العقل بعد ملاحظة ذلك يفهم ان المراد هو ذلك
الشيء كان العقل يبنى هنا بملاحظة الورود على ان المراد فرد ما مع استعمال المورد في نفس معناه لا في فرد ما وعلى الاخير اما لا يحتاج ذلك المعنى
القائم عليه مثل تلك القرينة محتاجا الى التعبير عنه بلفظ في نظر العرف كما في قولك جائني انسان فان المراد من الانسان معناه الحقيقي والطبيعة قرينة على
ارادة فرد ما لا يحتاج من عرف الى حمل الانسان على ارادة فرد ما واما يحتاج مع ذلك الى التعبير عن ذلك المعنى باللفظ في نظر العرف ولا يكتفى بما
وما نحن فيه من القسم الاول ولا من الثاني بحكم العرف فانهم بعد ما علموا ارادة فرد ما من الرجل فهموا ان المراد من لفظه ذلك وهذا كاشف
عن انه يحتاج عندهم الى التعبير وانه من القسم الثالث ولا ريب انه لا يعتبر فيه هنا الا المدخول فتعين فرد ما منه فصار مجازا نعم لو كان فرد ما مستفادا
من الخارج كان يقول اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما كان حقيقة لاستعمال اللفظ في الطبيعة لكنه خلاف المفروض وقد يستند
على المجازية هنا بان الحقيقة في العهد الخارجي انما هو لاجل استعمال المدخول في الطبيعة وحمل على الفرد المعين في النسبة التي يشبه بالحمل المتعارف
وهذا لا يتصور في العهد الذهني اذ لا معنى لقولك اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما لان فرد ما لا وجود له في الخارج فلا وجود للطبيعة
في ضمنه فلا يمكن الحمل المتعارف اذ مقتضاه الاتحاد في الوجود ولا وجود لفرد ما فليس معنى اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما الا
اكرم فردا من الرجل فيصير مجازا **وفيه اولا** منع عدم وجوده لان ضمن فرد ما الفرد ما موجود في ضمن الفرد الخارجي فالكلي موجود في ضمن فرد
ما الموجود في ضمن الفرد المعين **وثانيا** ان ما ذكره ان هذا مستلزم للمجازية في نحو قولنا اعتق رقبة مؤمنة اذ المفروض ان الطبيعة
غير موجودة في ضمن فرد ما وان لا يحصل الا فرد ما من المطلق فيصير مجازا مع ان الحق كما سيجيء في بحث المطلق والمقيد ان شاء الله تعالى عدم صيرورة
المطلق بمثل هذا القيد مجازا **والحاصل** ان العرف منهم كلمة ... بوجودها في ضمن فرد ما امرا وفهم العرف لا بالالتزام العقلي عقلا كالحكم
عن ... في العهد الذهني ومثل اعتق رقبة مؤمنة الطبيعة في ضمن فرد ما والطبيعة المقيد وذلك يستلزم الحقيقة في نحو اعتق رقبة مؤمنة الموجودة
والمجازية في نحو اكرم الرجل اذ الفرد ... مستفاد من الرجل بخلاف الرقبة فانها مستعملة في معناها الكلي والفرد المراد من المؤمنة ومن المركب منهم
التقييد **ومنها الاستغراق** فالحق عدم كونه حقيقة فيه للتبادر وعدم اطراد الاستثناء ولانه لو كان حقيقة خاصة فيه فيلزم تبادره
عند فقد القرينة او مشتركا لفظيا فيه فهو خلاف الاصل مع عدم تبادر الغير او مشتركا معنويا فيلزم ان الطبيعة مستفادة من المدخول والاستغراق
اما مستفاد منه فيصير مجازا او هو المطلوب او من اللام **ففيه** ان الاستغراق معنى اسمي كيف يراد من الحرف الا ان يكون مجازا ان صح مثل ذلك التجوز
والابراد الاخير في العهد الذهني ايضا لزوم مجازية الفرد على الطبيعة لا يجري هنا لان مقتضى فهم العرف في الاستغراق كل او من الخارج **ففيه**
انه اما ان يكون المعنى القائم عليه القرينة مستعملا فيه لتلك القرينة كان يكون الاستثناء الذي هو قرينة العموم في نحو ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا مستعملا في المتكلم الافراد كان القرينة في الاول الشرعية على ارادة العموم في قوله تعالى ... واستعمل في العموم من تلك الامر
للعموم لتلك الاية واما البيع لقرينة مستعملا في الدلالة كل الافراد كان القرينة على العموم التي هي لزوم الاغراء بالجهل في التكليف بما لا يطاق ... ولا
ثم يستعمل في ارادة العموم وعلى الاخير اما لا يحتاج في نظر العرف الى تعبير لفظي او يكتفى بتلك القرينة ام يحتاج اليه كما في ... المعنى
الحاصل من الاستغراق انما يحتاج الى التعبير اللفظي بحكم العرف كالمطلقات المنفصلة العرفية الاخبارية وهذا التعبير اللفظي ليس بمحل القرينة فهو اما اللام
في الاستغراق مجازا واما المدخول على التقديرين يكون المعرف باللام مجازا ولكن مقتضى فهم العرف ان يكون اللام مستعملا في الاستغراق
لتقدمه عليه ... الطبيعة وعكس العهد الذهني فانها هنا وفي العهد الذهني المدخول كما ... لنكرته ... قال ما طاب لهم نطوع
المفرد المحلى للعموم لكن ... في بعض الموارد بدليل الحكمة كما في احل الله البيع وحرم الربوا واذا كان الماء ... لم ينجسه شيء وحاصل تقريبه
ان اللفظ اما موضوع على الجنس فهو لبطلان تعلق الاحكام بالطبايع حمل على فرد منها معين عند المتكلم والمخاطب فخلاف الواقع والفرض واما على الفرد
المعين عند المتكلم فقط فهو اغراء بالجهل واما على فرد غير معين عندهما فهو ... الحكمة الا ان ... مقام البيان ... لا اشعار فيه بالحكم
وفيه اولا منع ... تعلق الحكم بالطبيعة وثانيا منع الاغراء بالجهل في الثالث اذ المقام مقتضى الاجمال لعدم ما يوهم الخطاب السبب الكلي كما يوهم
انه لا يحكم بحلال الافراد ومنها ان بعض البيوع حلال ... تلك المحتملات ... هذه الالة الا ان يقال هذا لازم الغالب والجواب لسكوت الغالب
ارادة الغالب ... منع بطلان احتمال الرابع لتحمل على الفرد المنتشر ... كما لو ... تعلق ... الا ... الرابع بحكم ما
وبالنظر الى الواحد المجمل ... لا ... الحكم عند ... وانما كان ... ان العرف في هذا ... حقا ما ...

الموجودة

ثم الدال على الطبيعة هو المادة وعلى الزيادة هل هو اللام او الهيئة التركيبية احتمالان ثم اللام هو موضوع لمطلق الاشارة كوضع المبهمات فهو حقيقة فيها سواء اشير بها الى الجنس او الفرد ثم لو استعمل المحلى في الاستغراق او العهد الذهني فهل اللام مستعمل في الاشارة ايضا ام لا وعلى الاخير فهل هي مستعملة ام مهملة وجوه **اصل**

في المفرد المضاف المفرد المضاف يستعمل في الاربعة المتقدمة وفي افادته العموم مطلقا او ان كان مصدرا الخلاف المتقدم والاصح انه كالمفرد المحلى والدليل الدليل **اصل**

في المفرد المنكر المفرد المنون يطلق على العموم نادرا وعلى فرد معين او منتشر وعلى الجنس وهو مجاز في الاولين لعدم التبادر وغير ظاهر في كونه حقيقة في الاخيرين مشتركا بينهما لفظا ام

ام حقيقة في احدهما خاصة نحو لكن لا شك في كون التنوين للتمكن بها وجد حقيقة في النكرات واسماء الاجناس فهو علامة لحريان الاعراب بتمامه في الاسم **تنبيه**

خاصة الى المفصل بدليل العقل وان لم يفهموا فلا عبرة بذلك القرينة العقلية الخفية اليه لا بحكمها اللغة المخاطب بل الخطاب بما لا يفهمونه من الخطاب والاخلال بقبح كما

يقول العرف فيهم العموم وهذا الدليل لا يتبين عندهم العرف **وفيه** انه لا يبحث في فهم العموم ليس بذلك بل للسر الذي يفهمونه في ملك الموارد تعلق الحكم

بالطبيعة من حيث هي وهي في الافراد فيفهمون من الحكم بالالتزام **المقام الثالث** في بعض ما عرفت في وضع المفرد المحلى للجنس والعهد الخارجي

فهل الموضوع اولا في هذا المعنى فهو المركب بان يكون دلالته ومدلوله يكون كل من اللام والمدخول جزء دال او المادة الاول وحده ولان على

الاخير الدال على الطبيعة هو المدخول ومع الدال على الزيادة هو اللام مستقلة حتى دخولها على الحرف الدال على الزيادة الهيئة التركيبية

اللام الداخلة على المادة بوصف دخولها عليها مقتضى التبادر والاصل بطلان الاحتمال الاول كما مر ثم واما بين الاحتمالين الاخيرين فلا ثمرة

ولكن مقتضى التبادر الاخير ثم بعد ما علمت دلالة اللام على شيء فقد علمت انه مطلق الاشارة بوضع عام والموضوع له خاص فلو اشير بها الى الجنس

كما في تعريفنا الحقيقة او الى الفرد كما في العهد الخارجي فهو حقيقة والدليل على كون الموضوع له افراد مطلق الاشارة عدم وجود التنافر في الجنس

العهد الخارجي حتى في المادة ولا في الالة والدليل على كون اللام مشتركا معنويا بمعنى ان الواضع لاحظ مطلق الاشارة ووضع اللام بازاء افرادها

سواء كان المشار اليه نفس الحقيقة او فرده لا مشتركا لفظيا بمعنى ان الواضع لاحظ مرة الاشارة الى الجنس ووضع اللام بازاء افراده ومرة الاشارة الى الفرد

ووضع اللام للاشارة الى افرادها **وجوه** اما عدم تعدد الوضع وغلبة الاشتراك المعنوي وتبادر حصة مطلق الاشارة في اللام معنوية لا

استعملت للتعريف الاشارة الى الجنس ثم لعرف ان الاشارة الى هذا الفرد انما هو من حيث انه من افراد مطلق الاشارة الى الجنس والفرد فانه كل

ما هو موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص لا بد ان يكون المتبادر عند استعماله اللفظ في الخصوصية جهة كونها فردا من الملاحظة لا

ان يكون الاستعمال ايضا من جهة انها فرد لهذا الكلي الذي هو آلة الملاحظة فلو كان مدخلا للخصوصيات الاخر التي لا دخل لها يكون نفس وجود الالة

الملاحظة كان الاستعمال في الخصوصية مجازا ثم ان المفرد المعرف اذا استعمل في العهد الذهني او الاستغراق فهل اللام فيهما مستعملة ايضا في الاشارة

تكون حقيقة ام لا فتكون مجازا او الحق فيه ان اللام فيهما يحتمل ان لا يكون لها معنى ولا فائدة بل تكون لتحسين اللفظ ويحتمل ان يكون لها فائدة في

الاشارة الى فرد ما او كل الافراد ويحتمل ان يكون لا في فرد ما او كل الافراد لا اشارة اليهما وهذا ايضا يحتمل ان يكون بطريق ارادة فرد ما او كل الافراد

من اللام ويحتمل ان يكون اللام لا فائدة ان هيهنا لفظا له يستعمل في فرد ما وكل الافراد وهو المدخول فتكون اللام كالعلامة كما انه المبالغ في الفرع

ولا تكون مستعملة في معنى لكن الاول فاسد لبعده فاما ثانيا فهم العرف وكذا الثاني لعدم استفادة الاشارة من اللفظ عند استعماله في المعنيين او

مع عدمها في الفائدة بطريق الاشارة كما يستفهم وكذا الثالث لعدم تبادر فرد ما او كل الافراد الا من المدخول فتدبر فتعين الاخير فهي في الحقيقة

ليست في المعنيين مستعملة حتى تكون حقيقة او مجازا بل مجرد علامة ولكن المدخول فيهما **ضابطة** المفرد المحلى ايضا يستعمل فيه في المعاني

الاربعة المتقدمة وهو حقيقة فيما كان المعرف حقيقة فيما كان مجازا فيه وكما يستفاد من المعرف العموم السرياني احيانا فكذا هنا والدليل الدليل

وكذا انسان الاحكام الا انه هنا قول بالعموم مطلقا وقول بمجازيته فيه مطلقا وقول بالاول ان كان المضاف مصدرا وبالثاني ان كان غيره والحق طرف

من ان كالمعرف من غير فرق بين المصدر وغيره والعجب بعض حيث قال ان المفرد المضاف للعموم لاطراد الاستثناء وهو كما ترى اذ لا اطراد فيه الا ترى

انه يستهجن ان يقول انظر الى اكل زيد الا اكله الفلاني او الى ضربه الا الضرب الفلاني بخلاف العموم اذ لا يستهجن الاستثناء فيها ابدا **ضابطة**

المفرد المنون قد يطلق على العموم كقوله احل الله بيعا مثلا وعلمت نفس ما قدمت وانزلنا من السماء ماء طهورا وهذا لقطة العموم وهذا اللفظ

مستعمل في العموم في تلك الموارد بل قد يستفاد العموم من حكم المقام مقتضى انه لاجل المقام فهم من النكرة ارادة الجنس ففهم العموم الانواعي او السرياني

كما انهم يقولون في بعض الموارد سلك البلد الجليل لغلام ما له ما حاضرا الى اسلك البلد الاقرب من تلك الغلبة كما حاضرا ونفطوا

على الفرد المعين كقولك اكرم رجلا ثم يقول اكرم زيدا ومن هذا الباب المطلق المقيد بالمنفصل وقد يطلق على الفرد المنتشر نحو اكرم رجلا وقد

على الجنس كالامثلة المذكورة على مذاقنا ونحو جائني رجل لا امرأة على من القوم ولا ريب في انه مجاز في الاولين للانتفاء وتبادر غيرهما واما في الاخيرين

ففي كونه حقيقة فيهما مشتركا لفظيا او معنويا او حقيقة ومجازا لكن نقول لا ريب ان وضع التنوين للتمكن اي وضع جد جنبه التنوين في المقادير

نحو يد دم اسماء الاجناس نحو رجل فان التمكن عبارة عن تمامية الاسم وهو صالح للوجود في نحو رجل ولا ريب في وجوده في تلك الموارد انما

هو بحسب الواضع فهو لا محالة موضوع علامة لجريان الاعراب تمامية الاسم هو المعارف والنكرات اسماء الاجناس النكرات لما ذكر من الوجه

وهذا التنافر في نحو زيد ورجل فلو كان التنوين موضوعا للتمكن فقط من غير وجود الدلالة على الفرد المنتشر لنافره نحو رجل ولو كان بالعكس

لنافر نحو زيد وللاتفاق على ما ذكرنا من كون التنوين في المقامين للتمكن ولكن في بعض الموارد يكون بشرط لا كزيد وفي بعض بشرط شيء كرجل

للفرد المنتشر فهو موضوع في الجملة للتمكن مع قطع النظر عن اشتراطه بتجرده عن الدلالة على شيء آخر وما نحن فيه من مقام تنوين رجل تنوين التنكير

وهو اما بمعنى التمكن مراد هو من التمكن هنا التمكن بشرط لا لا مطلق التمكن كما انه موجود في النكرة ايضا ثم ان الحق ان التبادر من رجل الذي في

التمكين دال على الاطلاق

واما عدم تنوين التمكن مقابلا للتنكير فمرادهم التمكن ثم المتبادر من مثل رجل الفرد المنتشر في كون الدال عليه هو التنوين والمنون اى الهيئة فيكون هنا دوال هي المادة والتنوين والهيئة ومدلولاتها هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر وحمالة الاخير للتبادر ولو استعمل في الجنس فلا مجاز بل الهيئة خلت عن الاستعمال اصل في الجمع المنكر الجمع لو يستعمل في الاستغراق فهو في جمع معين او غير معين وفي جنس الجمع وهو مجاز في الاستغراق والجمع انه بين تعارفا وفي كونه حقيقة في الاخيرين مشتركا بينهما لفظا او معنى ام في احدهما

خاصة احتمالات والحق انه حقيقة

عن القرائن هو الفرد المنتشر بحيث لو استعمل واريد به الجنس لم يستعمل فيما وضع له ثم ان الدال على الفرد المنتشر هل هو التنوين فكما انه موضوع للتمكن المطلق في الجمع منكر بجوما

فهو في ضمن النكرات موضوع للدلالة عليه على الفرد المنتشر ايضا اى هو موضوع للدلالة على التمكن بشرط شيء ام الدال عليه هو المنون اى الهيئة

التركيبية بحيث يكون دالا له ومدلول بل بمعنى ان الدال على الفرد المنتشر هو جهة تركيب جل مع التنوين لا هذا ولا ذاك بل جهة انضمام احدهما بالاخر

فيكون هنا دوال وهي المادة والهيئة والتنوين ومدلولات هي الطبيعة التمكن والفرد المنتشر والحق الاخير لتبادر الفرد المنتشر من جهة الانضمام لا غير

فعلى هذا لو استعمل ذلك اللفظ في الجنس كان المادة حقيقة لاستعمالها في معناها كذلك التنوين فانه اريد به التمكن الذي هو المقصود من جعله علامة

واما الهيئة التركيبية فلم تستعمل في شيء لا في معناها ولا في غيره فلا يكون حقيقة ولا مجازا فلا مجاز في قولك سد على في الحروب لمقام معناه هو

المادة الخالية عن كل اللواحق فظهر مما ذكرنا انه لا معنى للاشتراك المعنوي بالنسبة الى التنوين بين التمكن والتنكير نوعا والتمكن فيهما **ضابطة** الجمع

المنكر كالمفرد المنون يستعمل في الاستغراق نحو جاءني القوم على زعم القوم لكنا نقول ان المراد فيه ايضا الجنس بمعنى العموم

بالسريان كما مر والمفرد المنون في جمع واحد معين في جمع غير معين وفي جنس الجمع كقولك هؤلاء رجال لا نساء وقول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء

ثم الكل متفقون على مجازيته في الاستغراق حتى ان الشيخ مع حمله على العموم لا يقول بحقيقة اللفظ فيه ولا باستعمال اللفظ فيه حقيقة بل يقول

به من باب الحكمة وكذا الجبائي بحمله على الجميع لانه مشترك لفظي بين مراتب الجمع على زعمه وهو يحمل على كل معانيه عند فقد القرينة على التعيين البعض لا انه

حقيقة في الاستغراق وكذا اتفقوا على مجازية الفرد المعين اى الجمع المعين ان اريد به الخصوص بتمامه لو استعمل واريد جمع معين لكان ذلك تقييدا للمطلق

فان كان مما وقع فهو حقيقة وان كان من غيره فما كان متصلا فهو حقيقة والا فهو مجاز انما الاشكال في كونه حقيقة في اى من المعنيين الاخيرين والحق انها

موضوعة لجنس الجمع كما ان مادة الفرد موضوعة للجنس المفرد والتنوين حقيقة في التمكن كما في المفرد والهيئة التركيبية تقتضي عند الاطلاق الوحدة

المنتشرة بحيث لو استعمل اللفظ واريد جنس الجمع لم يكن مستعملا الا في معناه الحقيقي ويكون ايضا حقيقة بمعنى انهم لا تستعمل الهيئة حتى تكون مجازا او تقييدا

بالتفصيل الذي مر في المختار والدليل الدليل **ضابطة** اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع فقيل ثلثة وقيل اثنان وقيل غير

ذلك والنحاة قد وافقوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك بالغا ما بلغ واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام انما هو في

مصداق الجمع كلفظ رجال مقابل المفرد والمثنى لا في الجمع بمعنى الضم كما هو معناه اللغوي فانه حقيقة في الاثنين ايضا ولا في الجمع بمعنى الجماعة فانه حقيقة

في اكثر من اثنين بلا شبهة والحق في محل الكلام القول الاول للتبادر ولصحة السلب اذ اكرم رجلين صح ان يقال ما اكرم رجالا ولصحة تلك النية

الدار رجال بان فيها رجلين لا رجال ولذم العقلاء لو اكرم رجلين بعد قول المولى اكرم رجالا وللاصل بيانه ان رجالا اما اطلق واريد منه

الثلثة اى خصوص ما فوق الاثنين وقد اطلق واريد به خصوص ما فوق الواحد اى خصوص الاثنين والقدر المشترك بين الخصوصيتين الاثنين

واستعمال مصداق الجمع في القدر المشترك غير معلوم او عدمه مشكوك فينفى بالاصل ومعلوم الاستعمال فيه يقتصد على التقادير لتلك

لا يمكن الحكم بالاشتراك المعنوي كما مر في محله ولا يمكن الاشتراك اللفظي بين الخصوصيتين ايضا لاصالة عدم تعدد الوضع فتعين ان يكون احدهما

حقيقة والاخر مجازا ولا ريب في الحقيقة في الثلثة وما فوقها فتعين ان يكون الاخر مجازا ولا قائل بالوضع في خصوص الاثنين مجازا في الثلث

واحتجوا للقول الثاني بالآية الشريفة انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون والشاهد في معكم لا في انا ولا في مستمعون اذ يمكن ان يقال انه استعمال

في الفرعون **وفيه** ان محل الكلام هو الجمع كم ليس جمع فلذا يعم المراد موسى هرون مع فرعون مع ان الاستعمال على فرض التسليم اعم من الحقيقة

والمجاز مع ان الاصل في الاستعمال وان كان الحقيقة بعد التسليم لكن الادلة الاجتهادية وردت عليه وبالآية الكريمة فان كان له اخوة والمراد اخوان لا

الواحد للاجماع على حجب الاخوين **وفيه** اولا ان الآية مستعملة في الثلث فما عدا والاجماع الحق الاثنين بها **فان قلت** انه كان حقيقة فيما

فوق الواحد لكان اطلاقه هنا على الاخوين ايضا حقيقة ولا تقييد في الآية مفهوما ومنطوقا واما ان اريد الثلثة فما عدا فهو في مفهوم الآية

الشريفة ينفي الحجب في غيرهم فلا بد من تقييد مفهومها بالاجماع وهو خلاف الاصل **قلنا** لزوم التقييد لا يستلزم كون اللفظ موضوعا لما ذكر

ولا يثبت بذلك الوضع فلعله في الواقع موضوع للثلثة فما عدا والامر دائر بين التجوز والتقييد والتقييد فيه مقدم على المجاز **وثانيا** ان

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز **وثالثا** ان الادلة المتقدمة واردة على اصالة الحقيقة في الاستعمال بعد تسليمها **فان قلت** ان الجمع قد

استعمل في الخصوصيتين كما مر ولا ريب لمصاحبة بقيتها ومعه مجازا ومن فرض تحقق ان الاستعمال للفظ الحقيقة فلا بد هنا من حمل اللفظ على

الحقيقي وهو هنا غير معلوم بخصوصه لكنه على التقدير يكون القدر المشترك المذكور يقيني الارادة فلاجل الحمل على معناه الحقيقي لا بد من الحمل على

القدر المشترك في الجملة لا بشرط ليحصل الحمل على معناه الحقيقي في الجملة وايضا الغالب فيما كان اللفظ مستعملا في فردين بجهة قدر مشترك ان يكون

اللفظ موضوعا للقدر المشترك فلفظ اي مصداقه موضوع للقدر المشترك **قلنا** اما الجواب عن الغلبة فقد ذكرناه في ذي ابطالها واما

عن اصالة الحقيقة فيمكن الحمل بهذا الاصل لكان من باب التعبد الصرف فلا دليل عليه وان كان من باب الوصف في لا يمنع عن حاصل

مسألة في ترك الاستفصال قال الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال [illegible] ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال فتأمل

بل فيما كان للموضوع [illegible] وانكار [illegible] عدم القرينة [illegible] لا محة [illegible] المشترك او المجاز [illegible]

على الاخر بكون القرينة [illegible] على الاول معتبرة [illegible] واما الكلام مع [illegible] فهو انه [illegible] الخلاف [illegible]

واختلفوا في معنا الدلالة [illegible] ثلثة واكثره عشرة [illegible]

الجمع فيحمل على الجميع حكمة [illegible] الاستغراق [illegible] الاسماء [illegible] اولا انه جمع كثرة وثانيها الامر [illegible]

وهو يتحقق بالثلثة فلم يحمل على العشرة وثالثها ان الحمل على الجميع [illegible]

[illegible] العشرة [illegible] جمع كثرة [illegible] على اقل المراتب [illegible] الامثال [illegible]

[illegible] وفيه اولا [illegible] جمع الكثرة [illegible] ثانيا انه [illegible] جمع الكثرة والقلة [illegible]

[illegible] لا فرق بين الجموع [illegible] جمع القلة والكثرة [illegible] في الكلام [illegible]

[illegible] من الثلثة الى العشرة [illegible] فيما فوق الاثنين [illegible] ثلثة رجال [illegible]

[illegible] ثلثة رجال [illegible] جمع القلة والكثرة [illegible]

الكلام في جمع القلة [illegible] ضابطة [illegible] ترك الاستفصال [illegible] مع قيام الاحتمال [illegible]

[illegible] ومنه كلام [illegible] حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال

[illegible] القاعدتين [illegible] مقامين الاول [illegible] والثاني في اثبات حقيقة مدلولها [illegible]

[illegible] اما المقام الاول [illegible] الكلام الاول ان السائل [illegible]

[illegible]

[illegible] السؤال [illegible] الاجمال [illegible] كلام السائل [illegible] السائل

[illegible] الاحتمال [illegible]

[illegible] السائل [illegible] الكلام الثاني [illegible] الامام [illegible]

[illegible] الصلوة على الراحلة [illegible]

[illegible] الاستدلال [illegible] الجواب [illegible] الاستفصال

[illegible] حكايات الاحوال [illegible] السؤال [illegible]

[illegible]

[illegible] واما المقام الثاني ففيه مقامان الاول في ترك الاستفصال [illegible] الاول [illegible]

مع كون الاجمال [illegible]

[illegible] الحاضر [illegible] الاخر [illegible] الاول [illegible]

[illegible] ترك الاستفصال [illegible] الاول

[illegible] الاول [illegible] الثاني

[illegible] الثالث [illegible] الاول

[illegible] الاول [illegible]

[illegible] الثاني [illegible]

[illegible] الثالث [illegible]

[illegible] الرابع [illegible]

[illegible] الخامس

[illegible]

[illegible] فان قلت [illegible] قلنا [illegible]

[illegible] السادس [illegible]

[illegible]

فيه تحقيق ترك الاستفصال

في علم الناظر [illegible]

والفرق بينهما كون الاولى المسبوق بالسؤال من حيث انه مسبوق بالسؤال بخلاف الاخير اما الكلام في الاول فلانا اذا كان السؤال عاما وقع وكان الاجمال عارض مراد السائل علينا بعدم علم المسئول بالواقعة منه

في ان المطلق المنفصل

بالنسبة الى افراده او مشكل بالتشكيك البدوي او بالتشكيك المفسر الاجمالي او مبين لعدمه وانه اذا وقع المطلق في كلام من غير سبق سؤال حمل على الافراد في القسمين الاولين وعلى الافراد الشايعة في الاخيرين واما اذا وقع بعد السؤال عاما وقع وكان الاجمال في عارض مراد السائل مع العلم بعدم علم المسئول عنه بالواقعة فلكل من القسمين الاولين حمل كل الافراد بل على جميع الاقوال وان كان من القسمين الاخيرين فقيل بالحمل على الفرد الشايع لا غير وقيل بالحمل على كل الافراد لافادة ترك الاستفصال العموم ويمكن ان يفصل بان كغير المسبوق بالسؤال ثم ان الكلام في افادة ترك الاستفصال العموم في الامثلة في القسم الثالث يحمل على كل الافراد وفي القسم الاخير يحمل على الفرد الشايع كغير المسبوق بالسؤال لان الكلام فيما في ترك الاستفصال في العموم المطلق انما هو من جهة التشكيك لا جهة اخرى يعني ان من يقول بافادة العموم يقول ان التشكيك لا الاجمال المطلق مع انه لا يشترط في عموم المطلق شرط اخر ايضا في عموم المطلق شرط اخر كما لو ورد مؤكد حكم اخر الذي هو شرط حمل المطلق على العموم شرط العام ليفهم والكلام هنا انما هو من جهة ضرر التشكيك وعدمه من يقول بالعموم يقول يقول بعدم الضرر ومن يقول بعدم العموم يقول ان التشكيك المضر الاجمالي او مبين لعدمه مضر بعد السؤال ايضا كما هو مضر قبل السؤال والحاصل انه ان محل الكلام افادة المطلق الواقع في كلام المعصوم صريحا او تقديرا العموم لانه غير اذا عرفت ذلك **فنقول** الحق هو التفصيل الاخير اما افادة ترك الاستفصال العموم في التشكيك المضر الاجمالي فلما مر من ان التشكيك في هذا القسم من المطلق يصير سببا للاجمال في اللفظ بالنسبة الى الفرد النادر فلا يعلم ان المتكلم اراد من اللفظ الكلي من حيث هو حتى يحصل الامتثال بالفرد النادر ايضا ام الافراد الشايعة فقط حتى لا يمتثل باتيان الفرد النادر فهذا القسم اذا وقع مسبوقا بالسؤال **فنقول** اما ان هذا القسم من التشكيك الموجب للاجمال هو موجود في الخارج وصحيح من الاول والاخير بعد انقسام المطلق الى الاقسام الاربعة المذكورة ذلك وعلى الاول نقول لا نم وجود ذلك وصحته وهو ان يكون المتكلم الحكيم يريد من اللفظ المطلق وارادة الكلي من حيث هو او الفرد الشايع من دون لزوم نصب قرينة علمه على المراد سواء كان الكلي الشامل للفرد النادر ام الفرد الشايع فقط وذلك لانه لو كان ارادة الكلي فقط محتاجة الى القرينة فعند فقد القرينة يعلم ان المراد الفرد الشايع ويكون الفرد النادر مبين العدم في الارادة فخرج المطلق عن التشكيك عن الاجمال وهو خلاف الفرض ولو كان المحتاج الى القرينة ارادة الفرد الشايع فقط لا الكلي لكان عند فقد القرينة محمولا على الكلي فخرج عن الاجمال ايضا وبعضهم جعل التشكيك البدوي كالتشكيك المبين وهو خلاف الفرض ايضا وان كان المحتاج الى القرينة ارادة كل منهما فهو خلاف الاجماع لانهم بين قائل بوجوب حمل المطلق على الفرد الشايع مطلقا وهو من باب النقل او المجاز المشهور او الاشتراك اللفظي من باب القدر المتيقن او غيرها فانكار هذا النزاع في صورة وجود القرينة على ارادة الفرد الشايع اي من غير ظهور الفرد الشايع فلا معنى للقول بالحمل على الفرد الشايع من باب انه القدر المتيقن فظهر انه لا ينكر اتهم فهذا في صورة فقد القرينة على شيء من الكلي او الفرد فهذا كاشف عن اجماعهم على تحقق استعمال المطلق المشكوك من دون قرينة فان كل هؤلاء المشار اليهم في وجه الحمل قائلون بانه على فرض عدم شهرة الوضع سببا للحمل على الكلي ومع شهرة الشيوع سببا للحمل على الفرد الشايع من باب التيقن كما يدعيه القائل بالحمل من باب التيقن فالجواب عنه فرض كون التشكيك بطريق الاجمال الاجماعي فظهر ان نوع من التشكيك الاجمالي لا يمكن الا انما ارادة الكل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة تا ضد اللفظ يحمل عند المخاطب على ارادة كل من المعنيين فيصير اللفظ مجملا بالنسبة الى الفرد النادر فاذا وقع مثل هذا المطلق في السؤال عاما وقع كان يقول وقع في بئر ذا فما الشأن احتمل عنده من الفرد الشايع وكونه من الفرد النادر مع ذلك الاحتمال لو اجاب مطلقا ولم يفصل بين الافراد حكمنا بتماثل الفرد الشايع والنادر في الحكم لانه لو كان الحكم في الجواب مختصا بالشايع دون النادر فربما لم يطابق جواب المعصوم السؤال ولزم منه الاغراء بالجهل والاضلال لاحتمال كون السؤال عن الفرد النادر المندرج في الكلي من حيث هو لا الشايع فقط وان هذا المطابقة بين الجواب والسؤال لا بد بعد ترك الاستفصال المعصوم مع علمه بحال السؤال كما هو المفروض من تعميم الحكم بالنسبة الى كل الافراد فانه اذا كان الواقع في البئر فردا نادرا ما اراد السائل من المطلق الكلي من حيث هو وانفق وجوده في ضمن الفرد النادر وهو كان محتاجا منه فلا يكون الجواب عن الفرد الطاهر جميع المعاني المطابق فلا بد المعصوم اذا احتمل عنده ذلك في صورة عدم المطابقة مما من التفصيل اذ الخلاف حكم الافراد وعدم التفصيل والحكم على الاطلاق يشمل كل الافراد دون تحدد حكم الافراد فحيث انه لم يفصل مع عدم احتمال المطابقة فظهر ان كل الافراد المتحدة في الحكم **فان قلت** هذا الوجه هو موجود في ارادة الكلي من حيث هو ليندرج منه النادر موجود في المطلق الغير المسبوق بالسؤال ايضا والفرق بينه وبين المسبوق بالسؤال يحمل الاخير على العموم دون الاول تحكم **فان قلت** فيما نحن فيه يلزم الاغراء بالجهل بترك الاستفصال الغير المسبوق بالسؤال **قلنا** في الابتداء انما يلزم تفويت الغرض لو اراد الفرد النادر فقط لا الشايع فقط لانه يلزم الاجمال بالقرينة في المكلف الفرد النادر لارادة الكلي من حيث هو فلا يلزم في الابتداء الا ما مر فان القرينة هو ارادة الفرد الشايع اذا لم يكن قرينة حمل على العموم لانه لو كان مراده الفرد الشايع لا الكلي بالقرينة فلا يلزم تفويت الغرض ومن حيث انه لما كان القرينة ظهر ان مراد العموم نظيرها نحن فيه مع انكره في الابتداء لا يحملون المطلق على العموم **قلنا** بينهما فرق واضح في صورة فقد القرينة على احد الطرفين في الابتداء لا يلزم حمل المخاطب سببا الفرد الشايع لانه المتيقن والواقع النادر ايضا

الشايع

فان كان المطلق الواقع فى كلام الامام صريحا او تقديرا كما هو محل الكلام متواطيا او مشككا بالتشكيك البدوى حمل على العموم بغير اشكال الا مع حضور الخارج لعدم الامكان كون محل الحاجة ذلك الفرد المحمل لان ارادته من المطلق من غير قرينة عليه جائزة عند العرف فلو لم ينزل الجواب على العموم امكن مخالفته للجواب للسؤال

٢٠



الشايع عسى ان يكون تفويت الغرض من جانب المخاطب لو اتى بالنادر ولو اتى به مع عدم امكان الشايع لو لم يكن الاتيان بالنادر ح تفويتا للغرض واسا فيما نحن فيه فلا الاغراء بالجهل من جانب المعصوم لا غير فان قلت ان كان الاجمال المراد فى مطلق المشكوك سببا للحمل على العموم فهذا الوجه جار فى كل المجملات المراد بها شيئا كالمشترك اللفظى والمجازات المتعددة المتساوية فلم خصصت الحكم بالعموم بالمطلق واخرجت تلك المجملات عن افادة ترك الاستفصال فيها العموم قلنا الامر كذلك كما تقول فانه لو قال السائل للامام ع وقع فى البئر عين فاجاب انزح دلوا او قال اشتر لى عينا او نحو ذلك وكان مرادا للسائل عند المسئول مجملا واجاب لك مطلقا من دون تفصيل لكان ذلك دليلا على جريان الحكم فى كل معانى المحتملة فى السؤال كما فيما نحن فيه لكنا ندعى ان تلك المجملات غالبا محفوفة بالقرائن المعينة ويكون الكلام منصبا على المعنى المعين بخلاف المطلقات المشككة فان الغالب فيها عدم الاحتفاف بالقرينة الدالة على ارادة الكلى او الفرد الشايع والدليل على الغلبة فى المقامين بناء العرف فتم واما عدم افادة ترك الاستفصال العموم فى المطلق المشكك بالتشكيك المضر المبين العدم بل يحمل على الفرد الظاهر فقط كغير المسبوق بالسؤال فلفقد المقدمة الاولى من الدليل المتقدم فى المضر الاجمالى وهى عدم احتياج ارادة كل من الكلى او الفرد الى القرينة فان ههنا ارادة الكلى من حيث هو وشمول الفرد النادر يحتاج الى القرينة فاذا فقد القرينة حمل اللفظ على ان الفرد الشايع كما فى صورة التصريح به فينصب الجواب عليه لو اراد الكلى فيضر فى اقامة القرينة لكان التقصير من جانب السائل فى كيفية السؤال لا عن المعصوم فى كيفية الجواب ثم اعلم انا اذا شككنا فى علم الامام ع بالواقعة المحتفة الحقناها بما بعد العلم بها للاصل فيجرى فيه كل ما سبق فيهما حرفا بحرف فان قلت ما عدا العلم لا يجرى هنا اذ من الوقايع المشكوكة نعلم اجمالا بوجود صورة او صور علم فيها الامام ع بالواقعة ولا نعلم ان الحكم فيما علم الامام ع بالواقعة هو الاجمال واذا احتمل كل من تلك الوقايع ان تكون هى الواقعة المعلومة للامام ع صار الشك فى الحادث فح ان اجريت الاصل فى كل الوقايع المشكوكة لزم طرح المقطوع الاجمالى وان اجريته فى بعض الوقايع دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من عدم اجراء الاصل راسا والحكم بالاجمال مطلقا قلنا اولا اذا علم الامام ع بالواقعة وعلم ايضا بعلم السائل بعلمه فهنا يحكم بالاجمال وان علم بالواقعة ولم يعلم بعلم السائل بعلمه يحكم بالعموم ايضا فمجرد علم الامام ع بالواقعة لا يوجب الاجمال فح نقول ان علم الامام ع بين الوقايع المشكوكة فى الجملة وان كان معلوما لكن علمه بالواقعة بحيث يوجب الاجمال بان يعلم مع ذلك بعلم السائل بعلمه فلا نم كونه معلوما ولو بالاجمال بل المسلم الاجمالى علم الامام ع فى الجملة وهو لا يكفى فى الاجمال فلا يصير الشك فى الحادث فيجرى الاصل مط وان سلمنا علم الامام ع فى الجملة و ثانيا سلمنا الصغرى اى وجود صورة معلومة بالاجمال بين المشكوكات بحيث يصير الشك بسببه شكا فى الحادث لكن نقول ان ذلك يرد عليك بعينه فى اعمال الاصول العدمية كاصالة عدم النقل والاشتراك بالقرينة ونحوها بل الاصول الوجودية ايضا ضرورة وجود العلم الاجمالى بين الوقايع المشكوكة بوجود نقل او اشتراك مثلا فلم يعمل بتلك الاصول و ثالثا نجيب بالحل ونقول ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك شامل بالنسبة الى ما نحن فيه لكل من الوقايع بالخصوص من الشبهة هنا غير محصورة والاصل فيه معتبر وان كان شك فى الحادث كما عليه بناء العقلاء وقولك ان عملت بالاصل فى كل الوقايع لزم طرح المقطوع اجمالا وان عملت فى بعض لزم الترجيح بلا مرجح قلنا اولا نختار الشق الاول ولا دليل على اعتبار العلم الاجمالى اذا كان بين امور غير محصورة عادة والاصل عدم اعتبار هذا العلم الا ما قام الدليل عليه فان قلت الدليل قائم على اعتبار العلم الاجمالى مط وهو قوله ينقضه بيقين اخر واليقين الاخر الاجمالى موجود قلنا هذا ينصرف الى العلم التفصيلى والاجمالى الواقع بين امور محصورة ولا ينصرف الى ما نحن فيه كما عليه العقلاء وثانيا نختار الشق الثانى ونقول العمل بالاصل فى غير القدر المقطوع منه بالقطع الاجمالى فلا نعمل بالاصل فى هذا القدر ونعمل به فى الباقى وقولك يلزم ح الترجيح بلا مرجح قلنا حاصل ما ذكرنا من اخراج القدر المعلوم والعمل بالاصل فى الباقى هو العمل بالدليلين اعنى قوله لا ينقض اليقين وقوله ينقضه بيقين اخر فبمقتضى الاخير اخرجنا القدر المعلوم اجمالا وبمقتضى الاول عملنا بالاصل فى الباقى ولا ريب ان مقتضى العمل بالدليلين هو التخيير فى اخراج القدر المعلوم اجمالا بالنسبة الى شخصه والا لزم التكليف بالاطلاق بعد عدم الدليل على تعيين بعض الافراد فان اردت من فقدان المرجح المرجح الشرعى مفقود فلا معنى لهذا الكلام بعد ثبوت التخيير شرعا بالدليل وان اردت فقد المرجح العقلى فلا ينفك فعل المختار عن المرجح ولا اقل من الارادة فلا وجه لقولك بلزوم الترجيح بلا مرجح فان قلت بعد تسليم اعتبار العلم الاجمالى لا بد لك من طرح الاصل فى كل من اطراف المقدمة العلمية حتى يحصل الامتثال بالعلم الاجمالى قلنا قوله ينقضه بيقين اخر انما يدل بالمطابقة على ترك العمل بالاصل فى نفس المعلوم سواء كان العلم تفصيليا ام اجماليا لكن اذا كان العلم اجماليا كما هنا فيدل التزاما على ترك العمل بالاصل فى كل الشبهات بالدلالة الالتزامية المتقدمة واما قوله لا ينقض اليقين بالشك فيدل بالمطابقة على العمل بالاصل فيما سوى المعلوم الاجمالى فيتغير قوله ينقضه بيقين التزاما واذا تعارض الدلالتان اخذنا بالمطابقة وطرحنا الالتزام فتدبر فان قلت حاصل ما ثبت انه يجب على المعصوم الاحتياط فى جواب السائل بعد احتمال ارادة السائل كلا من الكلى او الفرد الشايع لئلا يخالف الجواب السؤال المحتمل ونحن نقول كما يمكن التفصى عن لزوم مخالفة الجواب للسؤال المجمل بحمل كلام المعصوم على العموم للزوم الاحتياط عليه على فرض المخالفة كذا يمكن التفصى عنه بالزام الاحتياط على المكلف بالرجوع الى الاصول الفقاهتية من الاشتغال والبرائة والاستصحاب وحمل كلام المعصوم على تقرير الظاهر



آن معينين العدم لعدم الجواب لعدم الفرد النادر ولعدم صحة او الصحة بلا قرينة وان شككنا في علمه فيبنا بالاصل والحق بما سبق مما هو فيه وان علمنا بعلمه فقد حكموا بالاحتمال حتى في المتواطي فان
ظن المتكلم انما هو من حيث العلم والجهل لا التواطي والتشكيك خلافا لما سبق اذ احتمال مخالفة الجواب للسؤال هنا مرتفع لكن في المقام الاحتمال نظر تأمل



او على الاجمال فلا وجه لترجيح احد الاحتمالين على الآخر **قلنا** لزوم احد الاحتمالين اقوى من الآخر لان خطأ المعصوم يوقع في التناقض وبه الجواب
السؤال وكذا يرفع لزوم الاحتياط على المكلف واما احتمال ان لا يرفع في الجواب عن خلاف المراد من المعصوم فلا يرفع باحتياط المكلف التكليف
لا يمنع فعل المعصوم **والحاصل** ان ترك احد الاحتمالين قبيح وحكم العقل بوجوب اتقى فيقدم **فان قلت** انه قد يمنع الحكم
العقل بما ذكرنا من ان المتبادر يحكم بان ترك الاستفصال العموم في صورة عدم علم المعصوم في صورة الشك فعلمه ونحن نقول لان كان الفرض
منهم من الخطأ العموم فالدليل تام لكن فهم العرف ثم يبطل بما لا يلتفت المسؤول من اهل العرف الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر ويجيب عن اللفظ
من انما يسأل المفتي عن انسان وقع في البئر فيجيب نزح اربعين ثم يقول له احد غير السائل ان الواقع كان كافرا فيجيب نزح خمسين او الجميع
ويقول لم ما قلت ولا كان كذلك لم يخطر ببالي الكافر واذا ثبت العموم لا يفهمه العرف لم ينفع الدليل العقلي بل يطرح حكم العقل بقبح الكذب
المعصوم في مقام مخاطبة العرف بتلك القرائن الخفية العقلية التي لا يدركها الا الاوحدي من الناس في العلم فلا بد ان يحكم بالاجمال بل لو شككنا
في ان العرف هل يفهم العموم لطرحنا حكم العقل وحكمنا بالاجمال لاحتمال مخالفة العرف ونطرق الاحتمال الموجب للاجمال **قلنا** الجواب عن ذلك يتوقف
رسم مقامين **الاول** في بيان كيفية طريقة اهل العرف في الجواب عن السؤال بلفظ مشكل **الثاني** في احتمال المعصوم كمال العرف **اما الاول**
فاعلم انه اذا سئل عن اهل العرف هل يلزم اكرام الانسان مثلا فقال نعم يجب اكرام الانسان فيتصور الجواب عن هذا السؤال وجهان الاول ان المجيب
بما لا يلتفت الى الفرد النادر فيبني الجواب على الفرد الغالب لا غير حتما ولا بأس في ذلك كون اللفظ مشتركا اجماليا اذ لم يرد انه اذا التفت الى الناس
مثلا كان مراد المتكلم لانه يلزم الالتفات والشك تماما وثانيهما انه يلتفت الى الفرد النادر ايضا كالغالب فيجيب على حسب الحكم حكيما **قلنا** الجواب
الاخير اما التفصيل لكون حكم الافراد مختلفا او العموم ان لم يختلف حينئذ من حيث مطابقة الجواب للسؤال عندنا واما في الاول فيحصل الخلل
في الجواب فهو ناش عن الغفلة وعدم الالتفات الى النادر وانا شككنا في ان جواب المجيب هل هو من الوجه الاول او الثاني النتيجة تتبع اخس المقدمتين فلا يحكم بالعموم
بل بالاجمال لاحتماله بالوجه الاول ولا منافاة في الخطاب العرفية في الانقسام بتلك الاقسام الثلاثة بين المطلق الابتدائي والمسبوق بالسؤال عما وقع
فيها القسم الاوسط يحكم بالعموم وفي الاول والاخير بالاجمال سواء كان المطلق مسبوقا بالسؤال عما وقع امره **واما المقام الثاني** فان قلنا
منهما ان حال الامام كحال العرف بل هو ملتفت دائما الى احتمال الارادة السائل الفرد النادر اي لكل من حيث هو لم يتبع وفي صحة الا القسم الثاني
ولان يحمل جوابه على العموم مطلقا اذا علمنا تعبده عليه بالواقعة او شككنا فيه كما سيأتي وان قلنا ان حاله حال العرف وانه يمكن له عدم الالتفات الى احتمال
ارادة المتكلم الفرد النادر كما سألنا سابقا في المعنى كان جوابه منقسما الى تلك الاقسام الثلاثة فلا بد من اذا علمنا تعبده عليه بالواقعة او شككنا
فيه ان نحكم بالعموم اذا علمنا بالتفاته الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر الا اذا علمنا بعدم التفاته او شككنا فيه اذا ظهر لك **فنقول الحق**
ان حال الامام كحال العرف في مكان عدم الالتفات الى احتمال الارادة المتكلم الفرد النادر فان قيل ان المعصوم ملتفت لا محالة لعلمه بما كان وما يكون
قلنا هذا خروج عن محل الكلام لان الكلام فيما علمنا تعبده علم الامام بالواقعة او شككنا فيه ومع ذلك لا نعلم انه ملتفت دائما الى احتمال
ارادة المتكلم الفرد النادر ام يمكن له عدم الالتفات الا الى الفرد الغالب **فان قلت** لا محالة هو ملتفت الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر لانه
عالم بكل الاشياء بل لا ينفك عن تفصيل ان يكون لا يكمل الاحكام الشرعية فيعلم تفصيلا ان حكم الفرد الغالب كذا وحكم النادر كذا واتحد حكمهما او اختلف وهذا
مستلزم الالتفات الى احتمال الكون الواقع في البئر فردا نادرا وارادة المتكلم اياه في السؤال **قلنا** الاستلزام المذكور ممنوع عقلا وعادة لا سيما
في كونه ملتفتا الى ان حكم النادر كذا وحكم الشايع كذا ولا يحمل عنده وقوع النادر في البئر وارادة المتكلم السؤال عنه فانه لا محالة ملتفت لعدم
غفلته اذ ربما يكون ذلك سببا لمخالفة الجواب غفلة فنقول لنا انا نجوز ان يحكم في النادر اذا كان الواقع في البئر من النادر بسبب عدم العلم بالجهل
فضلا عن هذا ولم يرد هذا الا كون وقوع السهو منه في الحكم كان يسأل عن الحكم فيجيب سهوا بانهما حلال فكان ان هذا لا يجوز اجماعا فكيف الغفلة
بان يسأل عن شيء ويجيب بحكم شيء اخر فانه وان لم يكن سهوا في الحكم لكنه يجعل الغير قلنا اكد وقوع السهو منه قد ثبت عدم جوازه بالاجماع
واما الغفلة المذكورة فلا دليل على عدمه جوازه على المعصوم لا عقلا ولا شرعا **فان قلت** يجب على المعصوم بيان الاحكام الواقعية ويجب على الله
حفظه عن الوقوع في مثل هذه الغفلة **قلنا** لا دليل على وجوب هذا اللطف فظهر انه لا دليل على لزوم التفاته الى النادر لا عقلا بل هو كحال العرف
عليه والمشكل الاجمال عموما يحصل التشكيك للسامع بما عنده لا يعلم مراد المتكلم والدليل على حصول الاجمال الا ما قلنا من انه يحتمل عند السامع
عدم التفات المتكلم الى النادر فيكون المراد الفرد الغالب فقط ويحتمل التفاته اليه فيكون مراده الكل فلو علم التفاته الى الحكم به او الى النادر حكم
بالكل من حيث هو فلا يتبع اجماله في صورة العلم بالالتفات الى الفرد النادر **فنقول** اذا علمنا بكون الامام ملتفتا الى النادر دائما لزم
التفاته بكون المطلق مسبوقا بالسؤال يعتبر لاحتمال الدليل فيهما واذا كان الامام ملتفتا الى النادر دائما في الابتداء ايضا وجوبا لابد من الكل
قوله اكرم الانسان في الابتداء بناء على العموم بعرض الالتفات الى النادر ثم بعد علمنا بكون الكل بعضا اجمال مع انه مسبوق بالمطلق

ثم لا باس به في صورة اجتماع علوم خمسة وهي علم كل من الامام والسائل بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام بالواقعة وبه وآنا كان السؤال عما يقع في النوادر وبعد
البديهي للتوافقا فالفهم العرفي بعيين بالعدم حمل على الشايع لاحتمال مساواة الجواب للسؤال لعله لا يحصل فيه او منعه الجمال فيخول او علمه لو التفصيل بوجوه نتايج



في الابتداء اثباتا على الفرد الشايع وهذا كاشف عن انهم فهموا كون الامام كاصل العرف في فهم امكان عدم الالتفات مصيرا الى سببا للاجمال الشك في التفات
الى النادر وعدمه ثم **فان قلت** ليس اجمال المطلق لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر بل نقول بالاجمال حتى في صورة العلم بالتفاته الى
النادر ايضا فان المتكلم بعد الالتفات الى النادر ايضا مردد بين المطلق الفرد الشايع وان يريد الكلي من حيث هو من غير حاجة الى التصريح لعدم
فيحصل الاجمال من تلك الجهة ولا بد للسامع من العمل بالاحتياط او بحمل القدر المتيقن وهذا هو سر الاجمال لا ما ذكرت واذا كان الاجمال من ارادة
بسبب عدم العموم في الابتداء اثبات دون المسبوق بالسؤال حذرا من محذور عدم المطابقة بين الجواب والسؤال فلا يجري النقض بالمطلقات الابتدائية
قلنا لو كان وجه الاجمال امكان ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة مع فرض الالتفات الى النادر للزم جواز تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة
في المطلقات الابتدائية لو كان الى اذ المفروض عدم الحاجة الى القرينة للمراد فيندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادية مع الالتفات الى الاجمال
والحال انهم مطبقون على جواز تاخير البيان عن المجمل ولا يوجبون البيان في المطلق المشكل التفاته منهم بل يرون كل القائلين بلزوم الحمل على الكل
يقولون بعدم الحاجة الى نصب القرينة سوى الظهور اما على القول بالنقل او الاشتراك او المجاز المشهور او كون الشهرة قرينة مفهمة نوافقهما
على القول بالتبعيض ولانه لو كان هنا قرينة على احد من الكلي او الفرد لما كان الحمل من باب القدر المتيقن فظهر ان كلهم مطبقون على الفرد الشايع
المرتضى وقد يلوح بعد الحاجة الى القرينة اصلا فنقول لو كان محل نظرهم على عدم الحاجة الى القرينة والحمل على الافراد في صورة التفات الامام الى
لكان ذلك مجملا عندهم ويكون ذلك بانيا منهم على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة هنا وهذا الاطباق بناء في خلافهم المعروف في جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة في المجملات فهذا كاشف عن ان الاجمال عندهم ليس الا لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر وانه اتفاقهم على الحمل على الفرد وعدم الحاجة
الى القرينة ليس الا في صورة العلم بعدم الالتفات الى النادر او الشك فيه فلا يكون ح مجملا في الواقع عند المتكلم حتى يلزم تجويزهم تاخير البيان المجمل عن وقت
الحاجة اتفاقا مع خلافهم في مسئلة جوازه **فان قلت** محل خلافهم في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة انما هو فيما لم يكن هناك متيقن في البين
في مقام الامتثال كما لو امر باتيان العين بغير قرينة وفيما نحن فيه وان لم يكن قرينة لكن القدر المتيقن وهو الفرد الشايع موجود فلا يحتاج الى
القرينة ويجوز التاخير فلا تناقض بين الوفاق هنا والخلاف هناك **قلنا** ان مجرد وجود القدر المتيقن في المطلقات من حيث المراد فلا ريب فيه
مقصود اذ لو كان المراد الكلي لم يكن الفرد مرادا اصلا الا من باب المقدمة او بالعكس لم يرد اما الكلي واما الفرد وان كان وجود القدر المتيقن الامتثال
في مقام العمل بالاتيان الفرد الشايع فهذا يمكن في المشترك اللفظي ايضا كالعين باتيان كل المعاني المحتملة **فان قلت** في المشترك لما كان الاجمال مستلزما
للاجمال والاجمال مستلزم للاحتياط والاحتياط مستلزم للاتيان بجملة المراد بخلاف الاحتياط فيما نحن فيه فان الاجمال اذ لو اتى بالفرد لم يكن اتيانا
بخلاف المراد في المشترك انما هو من باب الاحتياط ولا ضير فيه والقائل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لم يجوز الاحتياط فيلزم محذور في
الاتيان بغير المراد مع المراد فلتفاوت من تلك الجهة لا يوجب جواز الاجمال فيما نحن فيه دون المشترك **فان قلت** انه لا يجوز الاحتياط بل نجوز
الاحتياط غير واجب لازم على وجوبه عدم جواز الاجمال المستلزم للاتيان بخلاف المراد عند الامتثال اذ الامر باتيان غير معين عند الحاجة مع
عدم القرينة على تعيينهما مع عدم ايجاب الاحتياط مستلزم لجواز ترك المكلف للاحتياط بان لا ياتي بشيء من المعاني فيكون ح بالمجمل المستلزم لعدم الامتثال
بل يعرض عدم جواز الاحتياط وهذا مناف للغرض اذ يعد الامر يجوز للمكلف عدم الاتيان فلا بد من قيام قرينة على المراد حتى يأتي به من غير احتياط **قلنا**
مع ان هذا ينتج بما نحن فيه اذ القائل بعدم لزوم الاحتياط مع تجويز تاخير البيان عن الحاجة يقول بعدم وجوب الاحتياط اذ لم يقم دليل على
وجوبه واما اذا دل الدليل على وجوبه فكيف ينكر وجوب الاحتياط وقوله يثبت بعين مع الاجمال بعد وقت الحاجة قرينة على ارادة الاحتياط
فلا منافي للغرض لو جوز الاحتياط فظهر انه لا فرق بين المجملات وانه على فرض عدم القرينة يكون خلافهم في جواز التاخير وعدمه جاريا هنا ايضا
لو كان المراد بالاجمال فيما نحن فيه الاجمال في المراد فيلزم المنافاة بين الوفاق والخلاف هنا فلا بد من كون الاجمال هنا لاجل الشك في الالتفات
المقصود وعدمه الى النادر فيكون حال الامام كحال سائر اهل العرف فلا بد في صورة العلم بالالتفات الى النادر الحمل على العموم فيما نحن فيه بخلاف
صورة العلم بعدم الالتفات او الشك فيه ثم ان حاصل الجواب ان المجملات الذاتية من المطلقات المشككة قد تكون مجملا بالعرض كما في ما لو علمنا
بالتفاته الى النادر ولا احتمال الارادة السائل للكلي من حيث هو كاحتمال ارادة الفرد الشايع فقط وقد يكون مجملا ذاتيا فقط كما لو علم بعدم
خطور النادر من حيث المراد مبين القدر بالعرض وامكان اللفظ مشككا اجماليا بالذات بحيث لو التفت علم بارادة السائل النادر كما انه يمكن تحصيل
الاكل الذي هو مبهم المعنى بالذات ايضا بحيث لو التفت الى النادر علم عدم الارادة ايضا كما علم بعدم الالتفات الى فيما نحن فيه فانه مبين القدر
عند المجيب فلا يعلم انه التفت حتى يكون مجملا من حيث الذات بالعرض لم يلتفت حتى يكون مبهما بالعكس بالعرض ومجملا بالذات في صورة الشك
صورة يكون مجملا بالعرض ايضا فيحكم ما في دعوى الاستقصاء العموم في الصورتين الاخيرتين بحكم بالاجمال واما في صورة العلم بعدم الالتفات
فلجريان دليل مبين القدر فافهم و اما في صورة الشك في الحالين فلان النتيجة تتبع اخس المقدمتين **واما النزاع الثاني** اي في صورة العلم

واذا كان الشك لا في عارض مراد السائل كما لو وضع لفظ مشترك في السؤال فانه كان في البين اشتباه فالاقرب حمل جوابه والا فان علم الامام بما وقع من تلفظا
او بمراد السائل فيما جمع من المعلق حكم بالاجمال والا فان علم انا ما اذا استعمال السائل كان بلا قرينة معينة فتامل

الامام عم بالواقعة فقال لو ابتنى بالاجمال وعدم العموم وان كان المطلق متواطئا فان الكلام في هذا النزاع انما هو من حيث العلم والجهل من جهة التواطؤ
والتشكيك وجه الاجمال ان العموم في الصورتين السابقتين انما هو حذرا من مخالفة الجواب للسؤال ومن هنا لم ينفع لعلم الامام عم بالواقعة فلعله اجاب
على طبقها وتفصيل الكلام فيه انه في صورة علمنا بعلم الامام عم بالواقعة اما ان يكون السائل معتقدا بعدم علم الامام عم بالواقعة او يكون شاكا في
علمه او يكون غير ملتفت او يكون عالما بعلمه بالواقعة اما الصورة الاولى فالحق فيها افادة ترك الاستفصال العموم فلو قال وقع في بئر داري انسان
وخرجت ربعين دلوا فقال انزح لذلك حكمنا بجريان الحكم في كل افراد الانسان في الواقع وبيانه يحتاج الى ذكر امور الاول انه لا شبهة في ظهور اللفظ
من حيث هو في العموم اما او لا فلان مقتضى قاعدة اللفظ والاستعمال هو ذلك فان الانسان موضوع للمفهوم الكلي ويكون الفرد المسئول عنه ظاهرا
منه في هذا الاستعمال من باب اطلاق الكلي على الفرد لعدم القرينة على ارادة خصوص الفرد من اللفظ ولا ريب في ان لفظ الفرد من حيث هو كلي مسؤول عنه الظاهر
في السؤال عن الفرد الخاص من حيث انه انسان فلا بد من صرف الجواب الى الكلي فيكون الجواب جوابا عن الفرد من حيث هو انسان وذلك يستلزم سريان
الحكم الى كل الافراد بحسب ظاهر اللفظ الا اذا قام قرينة على الخلاف كما سيجيء في صورة الاجمال ووجه التشكيك هنا ملغاة فان كان التشكيك كما ليس فيه عدم وان تابيا فلانه فان
الكل على ان ظاهر اللفظ هو ما ذكرناه واما ثانيا فلفهم العرف من اللفظ العموم عند فقد القرينة على الخلاف الثاني انه لا ريب في ان حكم السائل ظاهرا هو العموم اما او لا
فان اللازم عليه عليها حمل اللفظ وقد عرفت انه ظاهر في العموم وتكليف غيره بما هو الظاهر عنده تكليفه بلا بيان والخطاب بما له ظاهر واراد خلافه بغير قرينة قبيح في المفروض
في تلك الصورة عدم الاطلاع بالقرينة الصارفة واما ثانيا فلان الفقهاء على ان تكليفه الظاهر هو ذلك واما ثالثا فلفهم العرف ذلك فربما يعني السائل
بالعموم لغيره ايضا ويعمل به اذا احتاج اليه الثالث انه لا ريب في ان تكليف السائل واقعا ايضا هو العموم لان مقتضى ظاهر اللفظ هو العموم كما عرفت واراد المعصوم
خلاف الظاهر بان يريد اختصاص الحكم بالفرد المسئول عنه الذي يعلم به يحتاج الى نصب قرينة يطلع عليها السائل لاقتضاء ما ذكر القرينة فعند فقد
القرينة لا بد له من ارادة الظاهر لا غير فان قلت لعل الامام عم اقام القرينة ولم تصل الينا قلنا الاصل عدمه فان قلت الاصل عدم الاحتياج الى
تعدية للحكم الى الفرد الاخر المخالف لهذا الفرد في الحكم حتى يحتاج الى البيان فلعل عدم البيان لعدم حاجة السائل الى غير تلك الواقعة لا بدليه اصالة عدم البيان
معارضة باصالة عدم الاحتياج فرجح بعدم البيان لا يمكن الحكم بارادة العموم الذي هو ظاهر اللفظ قلنا الغالب والدائم الحاجة الى الواقعة من الانسان او وقوع
واقعة اخرى غير تلك الواقعة والامام عم يعلم ايضا لا يعلم بالحاجة فهو كذلك فلا بد من ارادة الظاهر او اقامة القرينة على خلاف الظاهر فحيث لا قرينة علمنا
بارادة الظاهر فيكون ذلك تكليفا واقعيا للسائل ايضا الى فهم العرف من اللفظ العموم وانه تكليف وقوع عليه بناء العقلاء نقول ما هنا قرينة صارفة
عن الظاهر ام لا وعلى الاخير فالظاهر ثابت وعلى الاول اما ان يكون قرينة الاجمال ما سوى علم الامام عم بالواقعة فالمفروض عدمه واما ان يكون هي علم
الامام عم فنقول ان علم الامام عم وان كان صارفا في الواقع عن الظاهر الا انه يشترط في الصرف فهم المخاطب لها بطريق الفهم العرفي والمفروض ان السائل
يعتقد بعدم علم الامام عم ويعلم القرينة الصارفة فما لم يعلم بالقرينة لم يجز للامام ارادة خلاف الظاهر فتعين ارادة الظاهر فيكون الظاهر حكما ظاهرا واقعيا
للسائل فيكون حكما واقعيا لنا ايضا لادلة الاشتراك فظهر ان الحق في تلك الصورة العموم وهذا الدليل يجري في الصورة الثانية والثالثة واما في الصورة الاخيرة
فنقول لا يخلو اما ان يكون المعصوم عالما بعلم السائل او شاكا فيه او غير ملتفت او عالما بجهله والاول لا يتصور في حق الامام عم لانه لا يعتقد خلاف الواقع
بعد ارادة العلم فان ذلك جهل مركب اما الثاني والثالث فيجري فيهما دليل العموم اذ شرط ارادة خلاف الظاهر علم المتكلم بالتفات المخاطب الى القرينة
بطريق الفهم العرفي والمفروض في هاتين الصورتين عدمه اما في الرابع فيصح الحكم بالاجمال لما ذكرنا في العموم وهي صورة اجتماع علوم خمسة وهي كل من الامام عم
والسائل بالواقعة وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام عم بالواقعة فهنا يحكم بالاجمال وفي غير تلك الصورة يحكم بالعموم
وان شككنا حكمنا بالعموم ايضا لاصالة عدم اجتماع العلوم اللازمة في الحكم بالاجمال بقي في المقام امران الاول انه هل يشترط في الاجمال زيادة
على تلك العلوم وهي علم السائل بان الامام عم يعلم بان السائل يعلم بان الامام عم يعلم بالواقعة ام لا يشترط ذلك مقتضى القاعدة الاشتراط اذ لعله
كون علم الامام عم بالواقعة بعد علمه بعلم السائل بجهله ساقط عن الظهور لا ريب ان المخاطب يجوز لحمل اللفظ على خلاف الظاهر ما لم يعلم وجود الصارف
والتفات المتكلم بالصارف حسبما عرفت من الشعور كما ان الامر كذلك في كل المجازات الحق ترك خلاف الحكم فلا بد ان يعلم المخاطب بعلم الامام بعلم السائل
الامام عم بالواقعة حتى يصح لهم صرف اللفظ من الظاهر والحاصل انه لا يجوز للمخاطب عن ظاهره الا اذا علم بان المتكلم يشعر بالصارف وهو لا يحصل الا بانضمام
القيد الاخير ويشكل بان اهل العرف يكتفون في الاجمال باجتماع العلوم السابقة ولا يتأملون في عدم الحمل على الظاهر الى انضمام قيد اخر ويمكن
السر فيه ان علم السائل بالصارف المذكور الذي هو عبارة عن القيد الاخير الذي هو محل الاشكال نفس العلم الفعلي والعلم الملكي اما الملكي
فهو موجود للسائل لا محالة وان لم يعلم فعلا اذ المراد منه ان يكون الصارف بحيث لو التفت الكلام الى العرف لكان من شانه التفات اهل اللسان
اليه بانه لا يكون خفيا كما في قولك اسد يرمي فقصد وجه عن المتكلم بالتفات بان لا يكون المتكلم يقول اسد يرمي ولا يلتفت
بقوله يرمي ويريد الحيوان المفترس كان من شان التفات المتكلم به بحسب التعارف فقصد قول المتكلم من اهل العرف

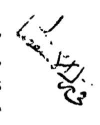
الخاطبات

ملتفتا

الفعلي

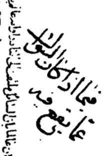
واجاب المتكلم من دون علم بالمراد حكمنا بالعموم في المعاني لكن مع الشك في الاقتران بالقرينة المبينة حكم بالاقتران للغلبة المقدمة على الاصل فحكم بالاجمال وكذا الكلام في الثاني فانما
من جهة ان الفعل الصادر من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا فهو داخل في باب التاسي خارج عما نحن فيه

لم ٢٠٣



من اهل العرف لمخاطبة اينا سؤاله يعلم كل من المخاطب والمتكلم بالتفات الآخر بقوله بري صدوره عن المتكلم بشعور بالعلم الملكي اي ما من شانه العلم
بان لا يخفى فيما يحتاج الى التنبيه وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه بعد اجتماع القيود الخمسة اي العلوم الخمسة التي منها علم السائل بعلم الامام عليه السلام فعلا
من السائل بعد ذلك لا يحتاج في علمه بالتفات المسؤول الى القرينة الصارفة التي هي علم الامام عليه السلام بالواقعة بعد علمه بعلم السائل وعلم السائل بعلمه في
الفعل بعلم الامام **الثاني** انه هل يكون علم الامام عليه السلام بالواقعة بحيث يجتمع تلك القيود من الصواعق الظاهرة والكلام الى هنا انما كان على
طريقة القوم من جعلهم علم الامام عليه السلام من جملة الصوارف والآن لتحقيق انه محل اشكال فلو قلنا بانه من الصوارف اي مما يجعل الجواب مجملا
من جهة التعدي الى غير تلك الواقعة الا انه لم يخرج وان قلنا انه ليس من الصوارف فحينئذ التعدي الى غير تلك الواقعة مع انا نرى حال العرف في
ذلك مختلفا فقد عكا التفاتهم وعدم تشكيك احد باهم بان الحكم المذكور لعله مخصوص بالواقعة المخصوصة المسؤول عنها بعد اجتماع القيود
يكون بناؤهم على التعدي الى غير تلك الواقعة اما من باب المفاهيم والخطاب من باب الاعتماد على ظاهر اللفظ وبعد تشكيك احد باهم بحكمه الاجمال
ولا مدخل لغير الواقعة وايضا الجيب مختلفون فقد يكتفون في ارادة خلاف الظاهر بالعلم بالواقعة بالكيفية المخصوصة وقد يفصلون ويبينون الخصوصية
الحكم بتلك الواقعة بعد العلم بها ولا ندري ان بناء الاختصاص هل هو من باب اللزوم ام من باب التفصيل لحال العرف لنا مشكول فلا يجوز لنا الحكم
بان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين لكن نحكم بالاجمال بمعنى غير تلك الواقعة لاجل شكنا في ان ذلك مهمل عند اهل العرف ام مبين

المقام الثاني فيما اذا كان السؤال عما يعم فرد المطلق منواطيا او مشككا بالتشكيك البدوي حمل على العموم اتفاقا مع ان فهم العرف
كذلك وان كان مشككا بالتشكيك الغير البدوي فقيل بالعموم وقيل بالفرد الشايع ونحن نقول ان كان مبينا بعد حمل على الشايع لاختصاص السؤال
به فلعل الجواب مساو له لا اعم فيكون حكم النادر مجملا وان كان مضمرا اجماليا فان علمنا نحن بعد التفات المجيب الى النادر حملنا على الظاهر الحكم بهما او الاوضح
واوضح فان شككنا في التفاته وكذلك نحن فقاهته وان علمنا بالتفاته الى النادر فاما ان يعلم المجيب بعدم التفات السائل الى النادر لا الآن ولا
بعد ذلك حمل على الظاهر ايضا فقاهته والوجه واضح وان علمنا بالتفاته الى النادر اما عند السؤال ومدة عمره حمل على العموم اما في صورة الالتفات حين السؤال
فلانه يحتمل ارادة السائل الكلي والمسؤول عنه والجواب عن الظاهر جواب بالاخص واللازم عند العقلاء الجواب اما بالمساوي او الاعم من السؤال والاخص
منه لكن لا بلفظ يشمل ظاهر الغير لظهور كما فيما نحن فيه فان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل واما في صورة علمه بالتفاته بعد ذلك فستعرف
وجهه كذا الكلام في الحمل على العموم لو علم المجيب بعدم التفات السائل حين السؤال وشك في انه هل يلتفت الى النادر بعد ذلك ام لا فيحمل على العموم
ايضا اذ المجيب حين ذلك لا احتمال لا يصح له الجواب من خصوص لفظ الملتفت اليه السائل بلفظ مطلق اذ لعل السائل يلتفت بعد ذلك الى النادر فتكليفه
حينئذ الرجوع الى ظاهر اللفظ فياخذ بالظاهر ويصير ذلك اغراء بالجهل لو اختلف حكم الظاهر والنادر فلا بد من الحمل على العموم لاجل ذلك حكمنا بالعموم لو علم
بالتفات السائل وعدم حمل على العموم ايضا والحاصل انه اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر اما ان يعلم المجيب بالتفات السائل وبعد التفاته او يشك وعلى
التقادير يحمل على العموم الا اذا علم بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت اليه بعد ذلك ايضا فلا بد من هذا انما كان بالنسبة الى الواقع واما
بالنسبة الينا فان علمنا بعد التفات المجيب الى النادر او شككنا فيه حمل على الظاهر كما مر وان علمنا بالتفاته فان علمنا بانه كان عالما بان السائل غير ملتفت
الى النادر وانه عالم بانه غير ملتفت الان لكنه شك في انه يلتفت بعد ذلك ام لا او انه ليس بعالم بان السائل ملتفت عند السؤال ام لا بل هو شاك فيه حمل
على العموم في كل هذا وكذا اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر ولم نعلم انه كان شاكا في التفات السائل وعالما بالتفاته واذا علمنا بالتفات المجيب ولم نعلم انه
كان شاكا في التفات السائل او عالما بعدم التفاته لكنا لم نعلم انه كان عالما بالتفاته ام عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان شاكا في حال السائل ام عالما
بالتفاته ام بعدم التفاته اصلا حمل في كل هذا على الظاهر والوجه في الكل واضح بقي في المقام شيء وهو انه قد حكمنا فيما اذا كان السؤال عما وقع وعلم الامام عليه السلام
بالواقعة بحيث اجتمع في الواقعة كل القيود المعتبرة في الاجمال لاجمال من جهة الافراد فاعلم ان ذلك جار في المتواطيات والمشككات البدوية والاجمالية فيكون الكلام في
مجملا من حيث العلم والجهل بين كل افراد المتواطي والمشكك العموم فان الكلام في تمام الصور قد عرفت حيث العلم والجهل لا المتواطي والمشكك في الاجمال في بعض الصور
في جميع افراد الظاهرة ويخص الحكم بالواقعة الخاصة المقتضي حمل المتواطي والمشكك لو فرضنا الواقعة خالية عن العلم الحمل على العموم لكن في مبين العدد في
الصورة لا نقول بالاجمال بالنسبة الى النادر بل نحكم بخروجه عن اللفظ اي لا ارادة ويكون الاجمال في الافراد الظاهرة لا النادرة وذلك لظهور اللفظ في الشايع من افراد الشايعة
وذلك يكشف عن ان الواقعة المعلومة انما هي من الافراد الظاهرة ولا يجري ذلك في المشكل الاجمالي لمنع الغلبة فيه بحيث يحصل الظن فان قلت لعل بيان العدد لاجل غلبة الاستعمال
في الشايع لا لاجل وجود النادر فلا يجري الغلبة قلنا مبين العدد لا يكون موجودا الا فيما اذا كان ناشيا عن غلبة الاستعمال فهو مبين منقول لا هذا كله اذا كان الشك
في طرف المراد **المقام الثالث** فيما اذا كان الشك في نفس المراد كما في المشترك والمجاز ونحوهما ونفصل الكلام فيه ونقول ان الامر يكون في السؤال عما وقع او عما
يقع وعلى التقديرين اما يعلم علم المسؤول بالمراد فيما يقع او بالواقعة فيما وقع واما يشك في علمه او عدم علمه واما يعلم عدم علمه وعلى التقادير لما ان يكون بين المشترك
او المجاز وغيرهما اشتهار او لا فهذه اثنا عشر صورة ستة منها وهي صورة وجود الاشتهار لا اشكال في الحكم عليه اما الستة الاخرى ففيها الاشكال والحق



بعد ذلك او ان شك في الالتفات

في الوجود ... اذا كان ... من علمنا

وأما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها كما هو ناشئ عن جهة فالحق عدم التعدي لعدم الدليل الفصل في اعتبار التشكيك [illegible] في النص اذا قال الطواف بالبيت صلوة في افادة
التشبيه العموم مطلقا وان لم يكن في البين اظهر او الاجمال مطلقا او ان لم يكن [illegible] بسند الى على الاول بدليل الحكمة وهو قاصر اقول الحق انه ان كان اظهر حمل عليه والا فعلى العموم ان كان
مقام البيان والا فالاجمال وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فالاول لمع غلبة البيان والا فالاجمال كما يظهر الحال في عموم المنزلة والبدلية وحذف المتعلق والامتناع

انه مع سؤاله فلم يعلم الامام ع انه عليه بما وقع من [illegible] السائل فيما يقع من الحكم بالاجمال والتوجيه و[illegible] الاربعة [illegible] فتفصيل الكلام فيها
ان [illegible] علم بصدور الجهل عن السائل عن القرينة و[illegible] المتكلم من دون علمه بمراد السائل بالحكم بالعموم في المقام او التوجيه واضح سواء علم عدم القرينة من القرينة
الخارجية ام من الاصل كما في سؤال السائل في القرينة الذي لا يعلم السؤال اذا اعتبرنا الاصل ولكن لا اشكال في انه هل يصدر من اهل العرف [illegible]
بالمشترك بلا قرينة ام لا على فرض [illegible] يجب التكلم بلا فحص عن المراد ام لا وعلى فرض السائل هل يعتبر اصالة عدم القرينة ام لا والتحقيق انه لا يصدر من
السائل السؤال بلا نصب قرينة على التعيين عند وجود الداعي على عدم النصب كما لو سئل السائل عن المعصوم هل اخذ معاملة ربوية عن مثل الذمي [illegible]
مع اعتقاد ان المثال الذي هو من [illegible] وانه في الواقع [illegible] فلو اجاب المعصوم بقوله نعم بلا نصب قرينة على احد المثالين لكان ذلك دليلا
على جواز اخذهما لكن لا اشكال في ان المعصوم هل يجب بقوله نعم بلا نصب قرينة على التعيين والتعميم ام لا الحق انه [illegible] ويصرح بالتعميم
بقوله نعم [illegible] وانكان الصحيح في الواقع الاخذ منهما اذ السائل بعد اطلاعه على ان المثال [illegible] متوقف ولا يحمل كلام الامام على جواز الاخذ منهما وعليه
القرينة فلا بد للمعصوم في مقام الحاجة من التعميم او التفصيل [illegible] بانهما اثنان الان [illegible] السائل لا يطلع على [illegible] ثم انه على فرض السائل
في كون الواقعة خالية عن القرينة المعينة او محفوفة فهل يمكن التمسك باصالة عدم [illegible] الحق لا لغلبة احتفاف الجملات اللفظية بالقرائن المعينة
لكن [illegible] العرفية فلا يحصل للسائل [illegible] غالبا [illegible] الالفاظ الا مع القرينة المعينة وعلى فرض سؤاله بلا قرينة [illegible] القرينة المعينة
يحصل الوصف اصل العمل الذي يجيبه من باب الوصف المفيد فظهر ان الحق في تلك الجملات [illegible] كلام الشارع الاجمال [illegible] واما الكلام
في حكايات [illegible] المقام الثاني فالمراد بها حكاية نقل المعصوم او قوله في واقعة خاصة كما لو [illegible] في بئر [illegible] الامام فنزح او امر بنزح اربعين
والمفروض فيها ابهام علة سببها ما السؤال بخلاف ما ترك الاستفصال ثم ان الكلام اما من جهة ان حكاية الفعل من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا
فيدخل ذلك في باب التاسي واما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها فيدخل الكلام من تلك الجهة فيما نحن فيه وفي تلك الجهة التي نحن
فيها اشكال لان بناء العرف قبل تشكيكات احد [illegible] بان الحكم لعله كان مخصوصا بالواقعة الخاصة بناؤهم على التعدي وبعد الالتفات
يتوقفون فلو علم ان الامام ع نزح للسنور [illegible] بناء الناس على [illegible] كلما وقع سنور في بئر [illegible] الا ان [illegible] احتمال الاختصاص
فبناء العرف غير معلوم هل هو على التعدي ام لا ولا نعلم ان تعديهم في موضعه ام تشكيكهم في محله وعلى اي تقدير فالحكم لنا [illegible] الا بعد
لعدم معلومية الحال **ضابطة** اذا قال الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر استصغره الناس فظاهر في التشبيه العموم ان لم يكن في البين اظهر
ورابعها الاجمال ان لم يكن في البين اظهر وقد يستند لعدم العموم بان الخمر مثلا [illegible] من الحرمة والنجاسة وغيرهما فان كان المراد التشبيه
ان الفقاع مثلها في كل الاوصاف [illegible] ثابتا او في بعض معين منها عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الفرض اذ الكلام عند عدم القرينة
او في بعض غير معين عندهما وفي الواقع [illegible] ان توجيه المشابهة بين الشيئين في الواقع لا يمكن [illegible] اذ الشيء [illegible] التشخيص
[illegible] بوجه او في بعض غير معين عندهما او [illegible] معينة في الواقع ونفس الامر ففيه انه مع الابهام عندهما والتعيين في نفس الامر اما ان يكون للمكلف [illegible]
بالمعين [illegible] فهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق واما ان لا يكون عليه تكليفه فهو [illegible] لفرض تعلق التكليف وفي بعض معين عند المخاطب دون المتكلم
فهو غير متصور او معين عند المتكلم دون المخاطب فهو اغراء بالجهل ويصير الكلام بغير [illegible] ويكون التكليف [illegible] فتعين الاحتمال الاول [illegible] عليه
[illegible] ان ذلك [illegible] من بعض الاوصاف [illegible] الحمل عليه [illegible] فلو قال زيد كالاسد [illegible] في الشجاعة [illegible]
والشكل بخلاف تشبيه النقش الصوفي في الجدار فان [illegible] ان التشبيه في الصورة [illegible] لابد من ملاحظة حال المشبه والمشبه به فان كان في البين صفة
[illegible] المشبه به [illegible] حمل على التشبيه بها ولا يكون مثل هذا التعيين خروجا عن الفرض [illegible] ان ذلك لا يتم على فرض عدم الاظهرية ففيه تحكم
وباحتمال كون المراد فردا معينا عند المتكلم مجهولا عند المخاطب [illegible] الاغراء بالجهل قلنا [illegible] ذلك انا [illegible] المقام مقام البيان لا الاجمال كان
يكون المقام مما يصح السلب الكلي [illegible] الاحكام [illegible] فان قلت [illegible] الاجمال [illegible] السلب الكلي خلاف الغالب في كلمات الشارع لان الغالب
فيها البيان **قلنا** الغالب في التشبيهات [illegible] في البين [illegible] رفع السلب الكلي [illegible] الاجمال لا البيان واما الكلام في عموم المنزلة كقوله ع
علي بمنزلة هرون من موسى [illegible] الاحتمالات المتقدمة من ارادة العموم مطلقا او الاجمال [illegible] او العموم ان لم يكن اظهر والاجمال ان لم يكن اظهر [illegible]
ان كان في البين اظهر حمل عليه والا فان كان المقام مقام البيان فعلى العموم [illegible] الاجمال [illegible] وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فمن
جهة غلبة البيان يحمل عليها والا فالاجمال [illegible] الكلام في عموم البدلية نحو [illegible] بعد الاخير لان الادلة المتقدمة
[illegible] الاظهر فهو [illegible] الا انه [illegible] احتمالات [illegible] التشبيه المنزلة انما هي بالنسبة الى جميع الاحكام [illegible]
للشيء [illegible] البدل فلا يحمل العموم بالنسبة الى كل الاحكام [illegible] من قوله النوم [illegible] بدل [illegible] النوم
انما هو [illegible] في البدل [illegible] الا [illegible] من العموم والاجمال والتفصيل [illegible] واما [illegible] البدلية

ايضاً في الخطاب الشفاهي وهل الخطاب الشفاهي يختص بالحاضرين ام يعمهم والغائبين ام يعمهما والمعدومين من اقوال اعلم انه اذا ثبت حكم للمشافهين فالاصل اشتراك الغائب والمعدوم معه بالاجماع
محققاً ومنقولاً والنصوص وبناء العقلاء والاستقراء وبذلك اندفع الاصل الاصيل المقتضي لعدم الاشتراك في بعض الصور واذا ثبت حكم للنبي فالاصل شركة الامة معه للادلة الاخر ومنها ظاهر
ان السند لنا شرعي متابع



الاشتراك في تمام الاحكام والشرائط فلا يحمل هنا بخلاف الاولين فيستفاد من قوله العطوف بالبيت مطلقاً اشتراط الطواف في الطهارة مثل كل الصلاة
ثم اعلم ان عموم المشتبه اظهر من عموم المنزلة والبدلية اذا كان المشبه بحيث يحمل معه الى المشبه واما اذا كان المشبه به دون المشبه فلا
ظهور كظهور في الحدث واما عموم حذف المتعلق **فتفصيله** ان المقام اما يتضمن او يتضمن مثل قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام
الماء طهور لا يطهره بغير لعموم الماء ان طهر لكل شيء الا ما اخرج ولا يتنجسه شيء وقد لا يفهم العموم فلما علم مثل قوله العرش في المواد ثم اعلم انهم قالوا ان اللفظ
لو كان له معنى حقيقي ودلت القرينة على عدم ارادته فان تحدد مثل المجاز او تعدد وكان بعضها اظهر حمل عليه والا كان مجملا وكذا قالوا في
الاضمار انه ان لم يحتمل الا شيئاً واحداً واحتمل اضمار اشياء وكان بعضها اظهر حمل عليه والا اجمل اللفظ وكذا باب حذف المتعلق داخل في الاضمار
اما مقصود او معنوي بالعموم ان كان جميع المحتملات اي القدر المشترك بينها وهو باب حذف المتعلق وقولهم بالاجمال انما هو المشبه نحو زيد كالاسد
وكذا عموم المنزلة والبدل ونحو حرمت عليكم الميتة كلها من باب الاضمار وحذف المتعلق في المراد من بدا كالاسد في الشجاعة وفي كل الاحكام
في المجاز فما وجه عنوانهم لكل من حذف مباحثها على حدة مع كون كلها من حذف المتعلق ثم ما وجه قولهم بافادة حذف المتعلق العموم واختلافهم في المشبه
وعدمه منه ويمكن الجواب عن الاول بان تعدد المجاز قد يكون نوعياً كما لو لم يكن الحقيقة مرادة واحتمل مجازان نوعيهما متباينان بان يكون
احد المجازات لعلاقة الاول والاخر لعلاقة ما خان والاخر لعلاقة المشابهة وهكذا وقد يكون شخصياً مع اتحاد النوع كما يكون اللفظ
معنى مجازي علاقته المشابهة لكن وجه الشبه متعدد والذي ذكره من ان المجاز ان كان واحداً او متعدداً بالتفصيل السابق فانما هو في تعدد المجاز
نوعاً والكلام في باب حذف المتعلق انما هو في تعدد شخصاً واتحاده نوعاً فلا تناقض ويمكن الجواب عن الثاني بان الحذف له اقسام منها التشبيه ومنها
المنزلة ونحوهما والكلام في باب حذف المتعلق انما هو في غير ما عنونوه بخصوصه من اقسام حذف المتعلق وخصوص العنوان الثلاثة الاخر لعله لخصوص ذلك
الاقسام من فهم العرف ونحو فلعل بعض من القائلين بالعموم في حذف المتعلق كقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا قال بالاجمال في التشبيه لانكاره
العرف وهكذا واما الامتنان فهو ايضاً يفيد العموم كما في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فان لفظه ما نكرة في سياق الاثبات لا يفيد العموم لكن لما
كان المقام مقام الامتنان يظهر ان المراد هو ان كل ما انزلنا من السماء فهو طاهر مطهر والا فلم المراد اما العموم فهو المطلوب او البعض المعين عند المتكلم
والمخاطب فهو خلاف الغرض ثم او المعين عند المخاطب فقط فهو لا يتصور هنا او المبهم عندهما وفي الواقع فهو ايضا غير معقول لانه لا يمكن الابهام
في الخارج من حيث هو المبهم عندهما المعين في الواقع فهو ايضا لا يتصور هنا لان المتكلم عالم بكل الاشياء وبقوله انزلنا فلا يبقى الا المعين عند المتكلم
واما المعين عند المتكلم دون المخاطب فهو ينافي الامتنان اذ الاخبار بانزال ماء معين مجهول عند المخاطب لا يصح للامتنان فيتعين الحمل على العموم
مناسبة للمقام **فائدة** لا خلاف في ان الخطاب الشفاهي هل يختص بالحاضرين ام يعمهم والغائبين ام يعمهما والمعدومين على اقوال ولا يتنقح البحث
الا برسم مقامات **المقام الاول** انه اذا ثبت تكليف للحاضرين فهل الاصل اشتراك الغائبين والمعدومين معهم فيه ام الاصل الاختصاص
بهم وانه لو ثبت تكليف للنبي او المعصوم فهل الاصل الاشتراك معهم ام لا والحق في ذلك المقدم من حيث الاصل الاولي وان كان يمكن ان يقال انه يجوز ان يخلو
بعض الوقائع عن الحكم فالاصل عدم الاشتراك فلو ثبت حكم للحاضر وشك في شموله لغيره حكمنا بانه ليس حكم مجهول في غير الحاضر في ذلك الواقعة
فيكون كفعل البهائم لان الاصل عدم الحكم فحصل حكم لغير الحاضر وان قلنا بعدم خلو الواقعة عن حكم فان كان الحكم الثابت للحاضر ما سوى الاباحة من الاحكام
الاربعة فالاصل عدم الاشتراك ايضا لا اصالة البراءة في غير الحاضر عن تلك الحكم بل يلحق الحكم بصحة الاباحة للاصل وان كان الحكم الثابت للحاضر
الاباحة فالاصل الاشتراك لاصالة عدم الجعل لغير الحاضر مع ان الجعل يقيناً وانما الشك في متعلق الجعل بانه كل المكلفين او خصوص الحاضرين في الحقيقة
في الحادثة فالاصل بالنسبة الى الجعل اما غير جار واما غير معتبر عند العقلاء **قلنا** اصالة عدم الجعل وان لم تجر بنفسها لكن الاصل يجري بالنسبة الى لازمه
فان من لوازم كون المتعلق للجعل كل المكلفين استحقاق العقاب للغائبين عند تركهم مثلا والعقاب على الحاضر مثلا وارتفاع الحالة السابقة على البلوغ
بالنسبة الى الغائبين وهي تساوي الطرفين فعلا وتركا والاصل عدم استحقاق العقاب وبقاء الحالة السابقة سلمنا عدم جريان الاصل لكن لا يكون
دليلا على الاشتراك بل الاختصاص فلا يجوز الحكم بتعدي حكم الحاضر الى الغائب وهو المطلوب اذ المفروض من ثبات الاختصاص عدم جواز التعدي واما الحمل
على التعدي والتعدد للدليل عليه **فان قلت** اذا قلنا بعدم خلو الواقعة عن الحكم يثبت ما سوى الاباحة للحاضر حكمت بالاختصاص لاصالة البراءة بالنسبة
الى غير الحاضر فيكون حكم غير الحاضر الاباحة **وفيه** ان هذا الاصل معارض بما اصالة عدم جعل المقتضية للاشتراك في الحكم اذ لو اختلف
الحاضر والغائب في الحكم لزم جعل حكمين حكما للحاضر واخر للغائب والاصل عدم جعل الجعل وهذا الاصل مقدم على اصل البراءة فلا بد من الحكم
بوحدة الحكم المجعول بالاشتراك لا يقال اصل الاباحة والبراءة مستند باستصحاب الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة الى الغائب فهو مقدم على اصالة
عدم تعدد الجعل لانا نقول اصالة عدم تعدد الجعل استصحاب موضوعي وذاك استصحاب حكمي والموضوعي والحكمي مقدم على الحكمي وان كان وجود
قلنا ان الحكم بالاباحة ما وجب على الحاضر بالنسبة الى الغائب الا بوجه تعدد الجعل اذ الواقع لو كان منه مجهولة من الشارع على سبيل العموم فيحكم



و اما ثبت حكم للائمة ع فكذلك و يثبت للرجال مع النساء و بالعكس اقول و اذا ثبت للاحرار مع العبيد و بالعكس كل ذلك لبناء العقلاء و الاستقراء و ظهور الاجماع ثم محل النزاع في المراد من الخطاب الشفاهي
هو ما وضع له الخطاب لتشافهي و حيثما كان الخطاب جمعا للاسم و اردى خطابات الكتاب و السنة و لاسيما الحديث القدسي تنويع

الغائب تحت تلك العمومات كقوله كل شيء مطلق الخ فلا يحتاج في حكم الغائب لو كان هو الاباحة الى جعل جديد بل يشمله الجعل العام فلا يجري قاعدة
تعدد الجعل فيمكن ان يدعى ان الشارع المقدس جعل حكم الاباحة مع كون الواقع مختلفة بالنسبة الى الطائفتين بجعل واحد بان يقول ايها الناس
كل شيء لكل احد مباح الا من امرته بشيء او نهيته عنه و ذلك كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي فكل من ورد له امر بشيء او نهي عنه كالحاضر
لم يكن ذلك الشيء مباحا له و من لم يرد له امر او نهي كالغائب فيما فرضنا كان ذلك الشيء مباحا له و اندرج تحت الخطاب العام فلا يلزم في الحكم بكون
ذلك الشيء واجبا على الحاضر مباحا للغائب تعدد الجعل بالنسبة الى الاباحة بل يكفي الجعل العام و بالجملة اصل الاباحة للغائب المغاير لكن ذلك
الجعل العام مخصوص في الخارج بالنسبة الى الاباحة كما قلنا من الحديث و اما في غير الاباحة فيستلزم اختلاف الحكم تعدد الجعل فلو كان شيء واجبا على الحاضر
محرما على الغائب كان مستلزما لتعدد الجعل سواء جعلنا الوجوب و الحرمة بالنسبة الى الواقع جعلا خاصا لكل واحد ام جعلا عاما بالنسبة الى جميع
الواجبة و المحرمة كان يجعل لكل الافعال الواجبة و يقول مرة واحدة ان تلك الافعال واجبة و كذا الافعال المحرمة فانه مع ذلك ايضا يستلزم الاختلاف
تعدد الجعل لانه يحتاج ح الى جعل عام للواجبات بالنسبة الى الحاضرين و جعل عام للواجبات بالنسبة الى الغائبين لان المفروض اختلاف تعلق الوجوب
والحرمة بالنسبة الى الحاضرين و الغائبين فلا يمكن ان يكون جعل الواجبات بالنسبة اليهما بجعل واحد خاص و عام و لم يرد ايضا مثل عموم الاباحة في سائر الاحكام
كان يقول كل شيء واجب على كل احد الا ما اخرج حتى يمكن فرض عدم تعدد الجعل مع الاختلاف كما في الاباحة ففي غير الاباحة يكون الاختلاف مستلزما
لتعدد الجعل لا بخلاف الاباحة كما هو محل الفرض ثم اعلم ان كل ما ذكرنا انما هو في صورة احتمال كون حكم الغائب الاباحة و اما اذا ثبت حكم الحاضر
ما سوى الاباحة و دار الامر في الغائب بين اشتراكه مع الحاضر و بين كون حكمه حكما آخر من الاحكام الاربعة سوى الاباحة مخالفا مع حكم الحاضر
فصوره عديدة احدها ان يكون حكم المشافه وجوب شيء و لم نعلم انه واجب على الغائب ايضا ام محرم فنحكم بالاشتراك لاصالة عدم تعدد الجعل و ثانيها ان يكون
عكس ذلك فنحكم ايضا بالاشتراك لاصالة عدم تعدد الجعل و ثالثها ان يكون حكم المشافه استحباب شيء و شككنا في استحبابه او كراهته للغائب و حكمها
كراهة شيء و شككنا في استحبابه او كراهته للغائب فالاصل ايضا الاتحاد لاصالة عدم تعدد الجعل و رابعها ان يكون حكم المشافه وجوب شيء و شككنا في
وجوبه او استحبابه للغائب او حرمة شيء و شككنا في كراهته و حرمته للغائب فنحكم ايضا بالاتحاد لاصالة عدم تعدد الجعل المقدم على اصالة البراءة المقتضية
للحكم بالاستحباب او الكراهة و يظهر حكم سائر الصور مما ذكرنا فالحاصل في ما سبق ان الاصل الاصيل امران فلما يجوز خلو الواقعة عن الحكم فالاصل
الاختصاص مطلقا و ان قلنا بعدم جوازه فان احتمل كون حكم الغائب الاباحة و كان حكم الحاضر ما عدا الاباحة فالاصل الاختصاص ايضا و ان لم يحتمل
كون حكم الغائب الاباحة او احتمل و كان حكم الحاضر ايضا الاباحة فالاصل الاشتراك و على هذا اصل وارد على الاصل الاصيل بحيث يقتضي الاشتراك
في كل المسائل الا ما خرج و هو هذا الاجماع المحقق على الاشتراك في كل الموارد الا ما خرج كنحو وجوب الجمعة على الغائب مع وجوبها على الحاضر فانه لا يخل بمحل النزاع
في ان وجوب الجمعة مطلق او مشروط لان النزاع في الاشتراك و عدمه و للاخبار المتواترة معنى كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة و قوله حلال
محمد حلال الى يوم القيمة و حكم الاولين و الآخرين الى غير ذلك من النصوص التي هي بتلك المضامين و المراد من الاولين و الآخرين جنس المخاطبين و الآخر
فلو ثبت حكم لاحد من الاولين كالنبي ثبت للكل بمقتضى تلك الروايات فان تلك الرواية ليست عن النبي حتى يقال انها لا ينصرف الى نفسه
الصلاة و الاستقراء و الاجماعات المنقولة هذا هو الكلام بالنسبة الى المشافه و الغائب لو ثبت حكم للنبي فهل الاصل الاشتراك السابق او الاختصاص
معقول الاصل الاصيل هنا انه مثل ما مر سابقا من التفصيل و اما الاصل الوارد على الاصل الاشتراك المطلق موجود هنا ايضا لبناء العقلاء و الاستقراء و التمسك
نحو حلال محمد و غيره من النصوص الدالة بظاهرها على المشاكلة للاجماع ان التاسي دليل من الادلة و يجعلون من جملة التاسي فعل المعصوم فلو كان احتمال الاختصاص
بالمعصوم مضرا في الاشتراك لم يكن لتوهم دخوله من الادلة وجه مع انهم مطبقون على ذلك فيه الاصل الاشتراك مما لم يظهر خلافه **فان قلت**
لعل قولهم بحجية قوله انما هو فيما ثبت فيه الاشتراك كما هنا بالاشتراك فيما تقرر حكم شرب التتن و شككنا في انه حكمه الجواز ام الحرمة فاذا رأينا انه شرب
التتن حكمنا بالاباحة **قلنا** هذا خلاف ظاهرهم فان بناءهم على الحجية من دون نظر الى ثبوت الاشتراك في الواقعة و عدمه بل لا ينفع الى ذلك الا انا نرى
تمسكهم في الادلة لزوم التاسي و لو ثبت حكم للائمة ع و الاصل الاصيل هو ما مر و الاصل الثانوي هو الاشتراك لبناء العقلاء و الاخبار و الاجماع
على ان السنة من الادلة و ايا ما كان ليس بعد ضم عدم القول بالفصل و الاستقراء اذ لم نر حكما مختصا بالائمة ع ابدا فتدبر و ما يتوهم كون لزوم العمل
بالعلم من خصائصهم فيه نظر اذ ان اراد لزوم علمهم به حتى عند عدم امكان العلم فهو لو قلنا الكلام و ان اراد لزوم عملهم عند الامكان فقط فلا نسلم اختصاصهم
به **فان قلت** فانهم لا يمكن لهم تحصيل العلم فلذا لا يجوز لهم العمل بالظن بخلافنا **قلنا** المراد بالاختصاص حكم بالمعصوم بحيث لا يتجاوز الى غيرهم
مع وجود المناط الذي هو فيهم و لهذا الاختلاف معهم في الموضوع فهو مسلم فان مختصات بعض الائمة كثيرة كعدم امكان استدلالها العلم المحرم عليهم
الاشياء اذا دعوا كالشجاعة و التمر و كالاحمر البحث ذلك و لو ثبت حكم للرجال و النساء فالاصل الاصيل ما مر و الاصل الثانوي الاشتراك لبناء العقلاء
و الاستقراء **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع و مبحثها **الاولى** في ان النزاع هل هو عقلي او لغوي ان الخطاب موضوع للحاضرين خاصة او انه



في خطاب المشافهة

والمقصود بيان ان المراد من خطاب المشافهة ما هو مع قطع النظر عن الوضع وعلى الاول يجعل المسألة لغوية دون الاخير بل هو من مسائل الاول لجنس الاصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما ثبت حكمهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر الخلاف نحو هب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم انتهى والظاهر من قوله بصيغته ان يكون النزاع في شمول اللفظ وعلى هذا يكون المسألة لغوية لكن يحتمل كون النزاع في المراد لا في الوضع اما اولا فلظهور كلام صاحب التحرير فيه فان قوله ما وضع لخطاب المشافهة ظاهر في ان الوضع لخصوص المشافهة فما الكلام فيه الا في الكلام في ان المراد من الصيغة هل هو الموضوع له ام الاعم ولو لم يكن كما ذكرنا لكان قوله ما وضع لخطاب المشافهة تكرارا مع التبيين في قوله ونقض البعض الى اصل الخلاف في ظاهر العبارة فيصير الكلام منزلة ان يقول ما وضع لخطاب المشافهة فهو موضوع لخطاب المشافهة ويقبل غير موضوع له اذ بعد فرض الوضع للمشافهة لا معنى للقول بالشمول للمعدوم الا بارادة غير الوضع للمشافهة وليس هذا الا تناقضا ولو جعلنا النزاع في المراد لم يلزم شيء من الامرين واما ثانيا فلظهور استدلالهم بمنع تكليف المعدوم وفي خطاب الغير ولا دخل لذلك في الوضع فان مراد صاحب التحرير من قولنا انه لا يعم كل من يعمه يا ايها الناس ذلك منع لا انه ليس موضوعا له لغة واما ثالثا فللاتفاق على ان الوضع للمشافهة لا غير فيكون النزاع في المراد ثم ان ظاهر صاحب التحرير ان المسألة ذات قولين وجه الخلاف بين القائلين باختصاص الخطاب بغير من تاخر وبين القائلين باختصاصه بالحاضرين الفاهمين ويمكن تنزيله للقائلين بان النزاع انما في اختصاص الخطاب بالحاضر او شموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تاخر وشموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تاخر او شموله لهم في المسألة ثلثة الاقوال كما اشرنا اليه في عنوان المسألة **الثانية** هل النزاع فيما كان خطاب المشافهة بلفظ الجمع يشمل المفرد ايضا الحق الاول لنقل عدم الخلاف على خروج المفردات واختصاصها بالمشافهة وان امكن شمولها للمعدوم كقوله ولا ينفعها الا ينفع ولا تتبع الهوى واما ما لا يمكن شموله لغير المخاطب من المفردات كيا ايها الرسول ونحوه فاختصاصه بنفس المخاطب واضح ولا يتم ظاهر التمسك بقوله يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس فيقتضي ذلك لا يتم ظاهر قول صاحب التحرير لا يعم بصيغته اذ هو التناول الا استغراقي لظهور لفظ العموم ولو كان المفرد داخلا في محل النزاع يكون المراد من العموم فيه العموم البدلي واراده الفاظ المشترك بين العموم من لفظ العام خلاف الظاهر فيتعين كون المراد العموم الاستغراقي وهو لا يكون الا في صيغة الجمع ونحوها **الثالثة** نحو خطابات الكتاب في النزاع لا كلام فيه واما الخطابات الشفاهية في السنة فالظاهر خروجها عن النزاع لظهور الاتفاق عليه وظهور الادلة الا ان في خروجها اولا الحديث القدسي فهو وان جرى فيه النزاع كالكتاب بل الادلة لكن لقلة من امثلة الباب المختص بالكتاب **الرابعة** الخطاب توجيه الكلام نحو الغير او الكلام الموجه الى الغير كما يوجد هذا المعنى في كلام مشتمل على الة الخطاب كيا ايها الناس ونحوكم وانتم كذا يوجد نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان هذا الكلام ونحوه وان كان من حيث الوضع خبرا الا انه من حيث الالقاء والتوجيه الى الغير خطاب فهو انشاء ثم ان كلام الغير خطاب من حيث الالقاء وان كان من حيث المدلول خبرا واما يا ايها الناس فهو خطاب القاء ومدلولا ولا يبعد النزاع في القسمين من الخطاب معا او خصوص ما اشتمل على الة الخطاب لظاهر امثلتهم وما عنونا انهم بقولهم ما وضع لخطاب المشافهة الخ ثم لو قلنا بدخول ما كان خطابا من حيث الالقاء فمحل النزاع لنهم لكان الخلاف فيه من حيث الالقاء بمعنى انه يقع النزاع في ان المراد من القاء هذا الخطاب هل هو الحاضر او الغائب ام الاعم منهم والمعدوم واما جهة المدلول فلا يدخل في النزاع بل المراد من الناس كل الناس في الاية المتقدمة وان قلنا باختصاص الالقاء بالحاضر فقط **الخامسة** ثم ان من يقول بعموم الخطابات الشفاهية هل هو ان تلك الخطابات متوجهة الى المعدومين وانهم مقصودون بتلك الخطابات الا ان القائها واراد كالحاضر او انها متوجهة الى المعدومين من ارادة الالقاء بان يكون مثل يا ايها الناس القي الى غير المعدومين لكن المراد من الناس كل الناس حتى المعدوم ويكون الملقى اليه ذلك الكلام مكلفا بالتبليغ الى غيره فيكون الحاضر والمعدوم مشتركا في الارادة فيهم من اللفظ الا ان الالقاء مختص بغير المعدوم وذلك كان يقول المولى لبعض عبيده الحاضرين يا عبيدي يجب على كل عبد من عبيدي اكرام فلان فالملقى اليه هو الحاضر من العبيد والمراد من اللفظ كل عبد فيجب على الحاضر التبليغ الى الغائب ان مراده ان الكتاب ليس من باب الخطاب بل من باب المولفين الذي يكون المقصود منه القاء المراد لكل من يجيء بعدهم من زمان المراسيل التي يصح ارسالها وكتابتها الى الغائب وان لم يصح الى المعدوم فهو يقع عليه ان الكتاب من باب المراسيل يدعي شمول الخطاب للمعدوم المراد من شمول الخطاب للمعدوم هو شمول الخطاب النفسي القديم الذي هو لا محالة متوجه الى كل المكلفين اذ في القديم كلهم كانوا معدومين فلا وجه لتخصيص الخطاب ببعض دون بعض وان الكتاب من باب النداء المستمر والخطابات العديدة لكل من يتوجه فهو من حيث عدم انسه مخاطب ومن حيث سماعه مخاطب او ان مراده من التعميم في الحكم والاشتراك فيه وعلى الاخير يصير النزاع لفظيا اذ اكثر الائمة القائلين بالاختصاص لا ينكرون عموم الحكم ولو بدليل خارج دون ارادة من اللفظ بل يكون واحد الاحتمالات الاول والثاني لا يرجع الى شيء والمنكر ينكر غيره ويجيء ولما ارد من يقول باختصاص الخطاب بالحاضرين الفاهمين فهو الفاظ الخطاب مختص بالتنبيه لو خطاب الله تعالى عباده عن توجيه الكلام والكلام الصادر منه في الظاهر انما يكون صادرا بطريق خلق الالفاظ في الاجسام الكلام هو التلفظ بتلك الالفاظ والمتكلم هو المتلفظ هو الموجد للالفاظ متكلم والله الموجد لتلك الالفاظ في الشجر متكلم ومخاطب ان الخطاب بطريق ايجاد الكلام في الشجر يقتضي ان كان الصادر من غيره يا اخيه الموجد المخاطب بصدد عليه المتكلم والمخاطب الا ان اوجد الالفاظ في الغير

في كيفية صدور الخطاب من الله

في خطاب المشافهة

فهو لو صدر مثل الالفاظ عن لعبه اختيار الماصدق على الله المتكلم والمخاطب نعم لوكان الايجاب بطريق الجبر كما في شجرة طور وصدق على الله المتكلم بالملك الاول نكلام الله سبحانه الفائض على النبوة كان مجبورا على القراءة فكان النبي مخبرا ان الجهة كون القران خطاب الله ثم انما هو جهة صدوره من الملك لا من النبوة ولا ريب حين صدور الخطاب من الملك لم يكن كل الحاضرين سامعين فلا ممن يكون خطاب الله الشارع بهم كيا ايها الناس ملقيا الى النبي لكن لذي بقولها باختصاص الخطاب بالحاضر نقول ان لم يدلوا تماما هو الحاضر عند نطقه لا المعدوم فالمراد من الناس هو الحاضرون وهو المراد من اختصاص الخطاب بالحاضرين واما جمهور الالفاظ في كل الخطابات مختصة بالنبوة **الثانية** انفقوا على جواز الخطاب بالموجود وعلى منع الخطاب بالمعدوم الصرف خلقوا في صور التعلق الذي هو ما نحن فيه لكن يشكل دخول الوفاق على منع الخطاب بالمعدوم الصرف لان لازم الاشاعرة القائلين بعموم الخطاب ان يكون الخطاب بالمعدوم الصرف حيث ان الكلام النفسي قديم والخطاب في القديم لا يكون الا الى المعدوم الصرف الا ان يقال ان النزاع انما هو في الخطاب اللفظية لكاشفة عن الخطاب النفسية وفي تلك الخطابات التي هي محل النزاع وقع الوفاق على بطلان المعدوم الصرف وجواز الموجود الصرف ووقع الخلاف في الملفوظ **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وله ثمرتان منها ان لازم قول المعممين اتيانا بالتشبيه لنا ولازم القائلين بالاختصاص الاجمال لنا فعلى التعميم لو فهم المقدم من الخطاب شيئا فيقول هذا خطاب خوطب به في مكلف بما فهم منه اما الصغرى فلنا الكبرى فلقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بلا نصب قرينة واما لو قلنا بالاختصاص بالحاضر فلا يصح قول القائل هذا خطاب خوطب به ان خلاف ظاهره لاحتفافه بالقرينة بالنسبة الى المخاطب **فان قلت** الاصل عدم القرينة **قلنا** هذا يجري في القرينة لفظية اما اذا كانت حالية فلا اصل للقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب فما الحالة الا ساكتة وهي قليلة واما دالة وعلى فرض الدلالة اما مؤكدة واما مؤسسة وعند الناس يلتبس ما ضافة او معينة او مفهمة فيمنع القطع بوجود الحالة واحتمال كونها صارفة يكون الشك في الحادث فلا يجري الاصل **فان قلت** اذا كانت القرينة حالية قلنا الاصل عدم الالتفات الى القرينة **قلنا** التفات المتكلم والمخاطب الى الحالة قطعي فالشك بالنسبة الى الحادث فلعل الملتفت اليه صارفة عن الظاهر فالخطاب مجملا **فان قلت** اجمعوا على عدم الاعتناء باحتمال القرائن الحالية قلنا الاجماع لم يثبت الا في الاجمال على فرض الاختصاص الا ان يقال في ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرائن الحالية بل يعملون باصالة عدم القرينة وثانيا بان لازم ما ذكر اجمال كل خطاب في الكتاب والسنة لاحتمال وجود القرينة الحالية في الكل مع ان بناء الكل على التمسك ولا ينحصر في الاستدلال على الادلة اللفظية وثالثا بانه لو كان هذا سببا للاجمال على القولين ولو لزم البناء لزم على القولين كما سيظهر وجهه فمنهما عدم لزوم الفحص عن المخصص على التعميم ولزومه على القول بالاختصاص اذ على الاول ذو فهم المقدم من الخطاب شيئا يرتب الشكل الاول مثل ما مر في الثمرة الاولى واما على فرض الاختصاص بهم الصغرى وان لم يتم الصغرى فلعل لم اختلاف الخطاب فيحتاج الى الفحص فانهم المخاطبون وطريق تحصيل ما فهموه المسلك الاصالة عدم القرينة او عدم النقل فلا بد من ان ما يثبت الحقيقة الشرعية والتخصيص والامر والنهي انما قبل الفحص تعارض العرف واللغة واما ما يلي السابل فيما يحصل به العلم الظاهري بما فهمه المشافه من الخطاب وكل ما فهموه من الخطاب فهو حكمهم فهذا حكمهم اما الصغرى فلتلك الاصول المقتضية لكون اللفظ عند المشافهة مفهوما للمعنى مثلا واما الكبرى فلقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه ثم يجعل نتيجة الشكل المذكور صغرى الشكل الاخر ويقول هذا حكم المشافه وكل حكم للمشافه فهو حكم الغائب اما الصغرى فلما ثبت من الشكل السابق واما الكبرى فللادلة الاشتراك واما المعمم فلا يحتاج الى اعمال تلك الاصول والمباحث والى ترتيب هذين الشكلين بل هو يمكنه على ترتيب شكل واحد كالمشافه والفرق بين الثمرتين انه على الاولى لا يحصل البناء على القول بالاختصاص حتى بعد اعمال تلك الاصول المذكورة فيهما وان حصل لا للاجماع على القول بالاختصاص ايضا لكن بعد اعمال تلك القواعد ويرتفع الاجمال ثم ان فيما يكون فهم المقدم مطابقا لفهم المشافه او لا فلا كلام اذ اقتضى المعمم في صورة القطع بالمخالفة يقول بلزوم المشافهة كالقائل بالاختصاص وانما الثمرة في صورة الشك في المطابقة والمخالفة التي هي اغلب الصور ولكن يمكن ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء اهل العرف على لزوم الفحص عن معنى ما يتعلق بالخطاب الالقائي بهما مع اختلاف الزمان فيفحص عن مرادهم المشافه فلو قال بعض ملك للحاضرين يجب على كل فرد في النسل بعدهم لتفحص الحاضرين ولا يكتفون بما فهموه بل ينفحصون من فهم الحاضرون وان عملوا بعلو خطاب اليهم تجاوزها عند القائلين ولا وصل باختلاف الفهم او احتملوه فثم وثانيا بانه لا ريب في حصول الاختلاف بين زمان الخطاب وزمان المعممين في اللغات وحصول الحجاب في ذلك الزمان بالقرينة بحيث لما نراه من حصول النقل والاشتراك ونحوهما بالنسبة الى بعض الالفاظ بحيث لولا خطاب الاولين لم يتضح الفهم الحكم ومثل الاختلاف حاصل في غاية الكثرة بحيث علمنا في بعض الموارد بالمخالفة وفي بعضها ظننا وشككنا غالبا لكن نعلم اجمالا في تلك المشكوكات بحصول الاختلاف بين الزمانين في بعضها فنقول في خصوص المشكوكات التي هي محل الثمرة اذا كان واقعية الواقع فيهم منهما الحاضرون والمعدوم غير الاختلاف التالي في الواقع فمتى ان يكون بينهما كل من الحاضرين والمعدومين مكلفا بما فهمه في زمانه بل ان كان فهمه مشكوكا فيه حكم الله الواقعي وتكليفنا الاشتراك لا نعرف به ان الخطاب في صورة الاختلاف مثل على قول الاستعمال عند الحاضرين بمعنى انه لو كان اللفظ عند الحاضرين بمعنى وعند المقدمين بمعنى اخر فلا ريب انه عند عدم القرينة على علم الحاضرين يحمل على المعنى الحقيقي عندهم وعلى فهم المقدمين يحمل المعنى الحقيقي عندهم بقاعدة الاستعمال بلا قرينة

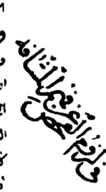
وفيه خطاب المشافهة

في ثمرة النزاع

في فحص الحاضرين عن مراد الحاضرين

مطلقا على الكلام الموجه الى الغير ولا ريب انه حقيقة لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الخارجي الحاضر نحو السامع العام للخطاب في كونه حقيقة مع فقد بعض الشرائط وجهان كما ان في اشتراط كون الالقاء باللفظ ام يحتمل مثل الاشارة احتمالان تامل

في خطاب المشافهة



يختلف عندهم وكلما قاعدة الاستعمال مع القرينة يختلف عند الفريقين فعند الحاضر المحتاج الى القرينة المعنى المجازي عند المعدوم وبالعكس فاورد خطاب بلا قرينة كان فهم الحاضر والمعدوم فيه مختلفا ولا ريب ان الخطاب انما ورد على قاعدة الاستعمال عند الحاضر لقبح تجرد الكلام من الحكيم عن الخطاب الى الحاضر ولازم ذلك ان يكون تكليف الحاضر هو ما يقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل من الحكيم وان اختلف فهمه فهو مراد منه من لزوم الغاء المعدوم بفهم المشافه لزوم الاخذ بما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسان المشافه ولا خصوصية لفهم المشافه لانه ان اختلف فهم ما يقتضيه قاعدة الاستعمال الحادث الركون بفهمه ضرورة انه لا عبرة بكون الاستعمال في زمان الحاضر على فهم المشافه فاذا ثبت ان تكليف الحاضر ما يقتضيه قاعدة الاستعمال عنده فذلك يقتضي تعدد الاحكام الواقعية بالنسبة الى الطائفتين وقد عرفت بطلانه من اولهم من الاشتراك ثم الحكم الاشعري القائل بالتصويب فانه بطل الثمرة عندنا المراد اثبات الثمرة مع قطع النظر عن التصويب ولهم بعض الامامية قائل بالتصويب فالظاهر انه قول بالتصويب وابطل التصويب يقولون بالحكم الظاهري ولو لزوم تحصيل الظن به وتحصيل الاحكام بما يقتضيه قواعد الاستعمال عند الحاضر فهم لا ينكرون لزوم الفحص واما ان يكون الحاضر مكلفا بفهم المعدوم فهو تكليف بما لا يطاق واما كل منهما مكلف بفهم الاخر فكذلك واما ان يكون كل منهما مكلفا بفهم ثالث فكذلك اذ لا ثالث في البين واما ان يكون المعدوم مكلفا بفهم الحاضر وهو المطلوب فلا ثمرة في المقام **ثالثا** سلمنا عدم وجوب العلم الاجمالي في المشكوكات بوجود موارد يختلف فيها فهم الحاضر المشافه والمعدوم فلا اقل من الشك ولكن مقتضى الاشتراك في التكليف بينهم وان يكون كون حجية فهم المعدوم لا لاجل فهمه بنفسه بل لاجل اتباع فهم الموجود في الاخذ بقواعد استعمال الائمة وتحصيله باعمال الاصول **ورابعا** بان عدم اتباع المعدوم للحاضر وعمل كل منهما بما يقتضيه قاعدة الاستعمال عنده يقتضي استعمال اللفظ في معنيين الحقيقيين او الحقيقي والمجازي وهو باطل وعلى فرض التسليم فلا اقل من كونه خلاف الظاهر فلا يلتفت اليه **وخامسا** بانه لو لم يلزم الفحص بناء على كون الحاضر في صورة الشك هو مورد الثمرة لزم الفحص ايضا في صورة القطع باختلاف الفهمين والحال ان لزوم الفحص اجماعي بيان ذلك ان لو جرى الاتفاق على لزوم الاتباع عند الاختلاف لعل القطع بان حكم الحاضر والمعدوم في الواقع ان الشارع جهة الخطاب وبيان الاحكام الواقعية انما اجرى الاستعمال على قانون واحد ومراد واحد مطابق لقانون الحاضر فلا بد لنا ايضا في مقام تحصيل الحكم الواقعي اتباع ما يفهم من مراد ذلك القانون الذي جرى عليه الاستعمال ويجب على الحاضرين ايضا ذلك فلا بد لنا من الفحص عن قانون الاستعمال عند الشارع الذي هو بعينه قانون الحاضرين فلو احتمل تعدد حكم المعدوم والحاضر ومراعات كل قانون استعماله فلم يجب في صورة القطع بالاختلاف الفحص ولم لا يتبع كل قانون استعماله فهذا كاشف عن ان بناءهم على الاتحاد اذ لو كان كذلك كان المرجع هو قانون استعمال الشارع الجاري على قانون واحد وهو قانون الحاضر سواء كان الاختلاف مقطوعا ام مشكوكا **وسادسا** بانا سلمنا احتمال تعدد الحكم في الواقع لكن نقول على القول بالتعميم لو تفحص المعدوم وحصل قانون الحاضر وعمل به كان ممتثلا بالتكليف الواقعي قطعا واما قبله فالامتثال مشكوك والقطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال لاحتمال كون اختلاف اللسان والزمان المعلومين اجمالا قرينة على ارادة خلاف الظاهر بالنسبة الى المعدوم المخاطب فلا بد من تحصيل القطع بالامتثال ولا يحصل الا بالفحص **وسابعا** بان جاعل الثمرة اما يقول بخلو الواقعة عن الحكم جوازا في حق المعدوم فلا يجب عليه الفحص اصلا لاشتراك الجهل ولا فرق بين القولين فان قال في ذلك لا قول بالخلو لانه خلاف الضرورة وبخلاف تعلق الخطاب به الكل فنقول اما ثبت الاشتراك بين الحاضر والمعدوم في الاحكام ثبت لزوم الفحص عن القانون الذي جرى عليه استعمال الشارع سواء قلنا بالعموم او الاختصاص واما لم يثبت ذلك الاشتراك ويحتمل اختلاف الحكم فلا يلزم الفحص على القولين ايضا واما على قول المعمم فواضح لانه مهمل تعلق الخطاب الذي لم يعلم على خلافه قرينة واما على الاختصاص فلانه لا يثبت لزوم مخصص عما هو المطلوب من الحاضر ويرجع عند الشك الى الاصول العملية ولا يجب حينئذ الفحص **والحاصل** انه ان ثبت الاشتراك لزم الفحص على القولين وان لم يلزم على القولين فلا ثمرة في البين حتى وقد ظهر من هذا الجواب ثالث من الثمرة الاولى من انه ان لزم الاجمال لزم على القولين وان لم يلزم فكذلك **وثامنا** بانا سلمنا عدم ثبوت الاشتراك لكن تلك الثمرة لا تتم على كل الاحتمالات في قول المعمم نعم لو قلنا ان مراد المعمم هو تعلق الخطاب بكل المكلفين لفظا ومدلولا لاتجه ما ذكره من عدم لزوم الفحص على هذا القول لانه خطاب متعلق به لفظا ولا قرينة على ارادة خلافه واما لو قلنا بان المراد من تعلق الخطاب بالكل هو تعلقه بهم مدلولا لا لفظا بل الالفاظ مختص بالحاضرين او بالنبي ثم نحن نخبر بالتبليغ ولا دليل على اجراء اصالة عدم خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينة لغير من شمله حقيقة الالفاظ نظرا لعدم كونه مخاطبا حقيقة اذ الخطاب موجه بالالفاظ الا حجية المدلول فاذا لم يتمل المعدوم حجية الالفاظ فلا باس بارادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه والزام الفحص عليه الا ترى انه لو قال لبعض ان الحاضرين يجب على كل منهم الصدق بان السامع ارادة الكل مدلولا لا تخصيص الخطاب بالحاضر كما هو واقع عند العقلاء من اهل العرف فالسامع للغائبين من الكل الا العمل بالخطاب توجه الى الحاضرين ولا يجوز لهم العمل بظاهره بلا فحص ولا يلزم على الولي مع فراره خلاف الظاهر مع نصب القرينة للحاضرين دون الغائبين فعلى هذا المعنى من التعميم يمنع من الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بالنسبة الى الغائبين كذا على فرض كون المراد من العموم كون الكتاب من باب التاليف فلا بد للعامل الثمرة من التفصيل بين مراد المعمم لا الحكم بعدم لزوم الفحص عليه مطلقا **وتاسعا** بانهم اتفقوا على لزوم الفحص في مقام عن الناسخ بما يثبت

لايشمل

نعم هو حقيقة في الخطاب الى الشخص الغير المعين كقول المصنفين اعلم وانهم لعدم صحة السلب فتأمل الة الخطاب كالضمائر وباوايا يجري فيها اكثر ما جرى في المادة وان لم يكن بين المادة ملازمة في الحقيقة والمجاز تأمل

يشمل على الة الخطاب فيختص بمعنى الحج في زمن الحاضر ويتبع اصطلاحه وهكذا مع ان بناءهم هنا على التعميم مدلولا مع اختصاص الالفاظ بغير المقدم من النبي صلى الله عليه وآله والحاضر وكان اتفاقهم مع ذلك ايضا على لزوم الفحص كما يقول به من يعمم الخطاب في محل النزاع من حيث المدلول لا الاتفاق ربما يحكي تناقض في قول المتم بهذا المعنى هنا بعنوان من يقول بعموم الخطاب فيما نحن فيه بمعنى عمومه مدلولا لا حكما ويقول بعدم لزوم الفحص ايضا كيف يقول بلزوم الفحص في نحو الاية الكريمة مع انهما ايضا بعينهما مثل ما نحن فيه بناء على هذا النحو من التعميم من يقول بالتعميم فيما نحن فيه بهذا المعنى مع قوله بعدم لزوم الفحص كيف يقول بلزوم الفحص الواقع عليه الوفاق في نحو مثل الاية الشريفة مع انه قايل فيهما ايضا بالتعميم بالمعنى الذي يقول به فيما نحن فيه فانه لا يجتمع القول بلزوم الفحص في مقام دون اخر مع اتحاد المقامين فلا يصح لهذا القايل بالتعميم القول بعدم لزوم الفحص منهما ما ذكره بعض المتاخرين في صلوة الجمعة المامور بها بالاية الشريفة اذا نودي الخ تبعا كما نقل عنه انه لا ريب في وجوب الجمعة عينا على الحاضرين بطريق الاطلاق من دون تقييد باذن الامام ع وحضوره لاطلاق الاية الشريفة الشاملة للمشافهين قطعا خصوصا او عموما فالوجوب فيهم بطريق الاطلاق ثابت عليهم وانما النزاع في وجوبها على المعدومين في زمن قبل ومثله بعده ويرجع النزاع في تلك المسئلة الى مسئلتنا هذه فان قلنا بتعلق الخطاب بالكل ثبت الوجوب على الاطلاق على المعدومين ايضا لكن اشتراكهم مع الحاضر في الخطاب فيقول المتم وجوب صلوة الجمعة ثابت على الحاضرين على الاطلاق لتعلق الخطاب بالمشافهين ثم ثبت ايضا مطلقا وكلما ثبت للحاضرين ثبت للمعدومين لاشتراك المعدوم مع الحاضر في الخطاب واما القايل بالاختصاص فلا يثبت على مذهبه الوجوب على المعدومين اذ كلية الكبرى لا يمكن اثباتها على مذهبه باشتراك الخطاب لفرض عدمه ولا بالاجماع على الاشتراك في الحكم حتى في صلوة الجمعة لفقد الاجماع على الاشتراك في مثل صلوة الجمعة لمكان الخلاف في وجوبها على المعدومين وان كان الصغرى اي وجوب على الحاضرين ثابتة مطلقا وفيه اولا ان الاجماع على الاشتراك على الاطلاق بنحو ما مر ثابت حتى في صلوة الجمعة وليس الخلاف فيها لاجل الخلاف في اشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم بل النزاع فيها انما هو في ان حكم الحاضر هل الوجوب على الاطلاق حتى يشترك معه المعدوم او الوجوب بشرط اذن الامام ع وحضوره حتى لا يجب على المعدوم لفقد الشرط فيها فالنزاع انما هو في كون الوجوب مشروطا ام مطلقا لا في الاشتراك وعدمه فمنهم من يدعي الوجوب على الحاضر مطلقا فيقول بالوجوب على المعدوم ومنهم من ينكر ذلك ويقول بعدم الوجوب على المعدوم لفقد الشرط وثانيا انا سلمنا عدم وجود الاجماع في خصوص صلوة الجمعة لكن مسئلة الاشتراك لا تنحصر في الاجماع كما مر ثم اعلم ان بعض الافاضل بعدما ابطل الثمرة بمثل ما ابطلنا قال يمكن جعل تلك الثمرة متفرعة على وجه اخر بان قلنا بالاختصاص لم يظهر كون الصلوة واجبة على الحاضرين مطلقا وان ورد الامر مطلقا وبلا تقييد وذلك لان الغالب في حق الحاضرين ادراك الجمعة مع الامام ع فيحتمل ان يكون عدم تقييد الخطاب لاجل الحمل على الشايع من افراد المطلق فلا يمكن الاستدلال على الوجوب المطلق عليهم باطلاق الاية الشريفة لكونه مصروفا الى الغالب اجمالا بالنسبة الى حضور الامام ع فالقدر الثابت من الوجوب عليهم موقوف وجود الاذن مطلقا فلا يثبت الصغرى في الشكل المذكور اي الوجوب المطلق على المشافهين فلا ينتج النتيجة المذكورة لا بالنسبة الى المشافهين في صورة فقد اذن الامام ولو سلمنا كلية الكبرى كما هو الحق وان قلنا بعدم الاختصاص فالاطلاق بحاله غير منصرف الى الفرد الشايع اذ ليس الغالب حال المخاطبين كذلك الامام ع منتشر الطرف الحضور وعدمه بالنسبة الى الخطاب فيشملهما الخطاب الاطلاق فيثبت الوجوب المطلق على المشافهين وبضم الكبرى المسلمة الاجماعية حاجة الى ضمها لكفاية نفس الخطاب **وفيه اولا** ما مرت الاشارة اليه من ان الاشتراك انه لا بد لكل من الحاضر والمعدوم الرجوع الى قانون واحد وهو القانون الذي يجري استعمال الشايع على طبقه الذي هو قانون استعمال الحاضرين فكلما يفهم الخطاب عندهم لا بد من الرجوع اليه مطلقا مطلقا وان شككنا سواء قلنا بالاختصاص او التعميم والحاصل انه لا يثبت لنا الوجوب لا للغائبين والمشافهين في صورة فقد الاذن سواء قلنا باختصاص الخطاب او بعمومه اما على الاختصاص فلانه من المشكل عند الحاضرين الموجب لصرف الاطلاق الى الشايع واما على التعميم فلما مر من ان التكليف في صورة التعميم الرجوع الى قانون استعمال المشافهين وقانون استعمالهم هو التشكيك عند فقد القرينة على الاطلاق منصرف لهم الى الشايع و الى الصغرى اي الوجوب على الاطلاق للمشافهين في شيء من الصورتين فلا ثمرة **وثانيا** انا سلمنا ذلك لكن ما ذكره من كون الاختصاص مشكلا فلا بد من حمله على الفرد الشايع فلا يثبت الوجوب المطلق مما يمنع اذ كما ان الاطلاق الامر من باب العموم والمطلق الامر من باب الالتزام فانه على الاول بين الحقيقة اي الابقاء على الاطلاق المستفاد من الامر التزاما وبين المجاز بتخصيص الوجوب بصورة حضور الامام ع وطرح المعنى الالتزامي وهو الاطلاق ولا ريب ان اللازم ح الحمل على الحقيقة لاصالة الحقيقة المتفق عليها فيما عدا المجاز الراجح ولا ريب ان الغلبة في حق الحاضرين ليست بحيث يجعل المجاز من باب المجاز الراجح وقد مر منا ان الحق دلالة الاوامر على الاطلاق انما هو من باب دلالة الالتزام فلا بد من الحمل على الحقيقة وترك الشيوع فعلى القول بالاختصاص ايضا يثبت الصغرى كما يثبت على القول بالعموم فلا تنكر بطلان الثمرة في الجواب الاول بان لزوم اتباع المعدوم لقانون استعمال المشافهين ممنوع وانما يحتاج الى ذكره فقط ومن انه لو تعلق امر كوجوب الحج الحاضرين مستطيعين مثلا وشك ذلك الامر بالنسبة اليهم من دون تقييد بالاستطاعة فلا ريب ان ذلك الامر صحيح سواء كان الوجوب في نفس الامر مشروطا بالاستطاعة ام لا وليس عدمها الشرط لهم محذور في تعلق الامر لهم فانهما في الشان الحالة

ثم هذه المسألة اصولية لا يعتبر فيها الا الادلة الظنية الا مع استلزام الظن بالحكم الفرعي واما الاصل فيها فهو اختصاص الخطاب بالحاضرين لولا افقاهته ولجهالة للتوقف والظهور نتيج

في الخطاب الشفاهي

مشكلا لهم بالنسبة الى فقد الاستطاعة ولا ضير فيه وكذا لو تعلق ذلك الامر بجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع كلهم بان في الجماعة من يستطيع ومن لا يستطيع فلا يبيتهم في صحة توجيه الامر بالحج اليهم مطلقا مع كون وجوبه مطلقا غير مقيد بالاستطاعة وعدمها فيعلم الجماعة من اطلاق الامر

وقت الحاجة ووجود كل الصنفين بين المخاطبين ان وجوب الحج مطلق غير مقيد بشيء من الامرين وكذا لو تعلق الامر بالحج متكلم الى الجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع المستطيع بكون بعض المخاطبين غير مستطيع فيصح ح توجيه الامر بالحج مطلقا الى تلك الجماعة ولم يصر مشكلا للمستطيع بالنسبة

الى الجماعة الاستطاعة لكن غير المستطيع من المخاطبين يعلم ان الوجوب مطلق ولا يحصل له التشكيك فلا قبح في الامر المطلق مع كون الوجوب الواقعي

فنقول فيما نحن فيه على فرض تعلق الامر بالجمعة الى الحاضرين فقط الواجد للحضور ان تعلق الامر بهم فقط موجب للتشكيك وجوب الجمعة عليهم بالنسبة

الى الحاضر الفاقد للحضور ولا يعلم من الاطلاق كون الواجب وحمل لزوم الاعلام بالاشتراط او الاطلاق فعند عدم اعلام الاشتراط يحصل العلم بالاطلاق

مدفوع بان ذلك مستلزم لعدم تخصيص اللفظ المشكل المطلق عن الشارع وهو خلاف المبادي فيصح اطلاق الامر على المشافهين الواجد

سواء كان وجوب الجمعة في نفس الامر مطلقا او مشروطا فلا يحصل من الاطلاق العلم بكون الواجب منحصرا بالمثال الاول من مثلة الامر بالحج واما لو تعلق

خطاب الجمعة بكل المكلفين صار الخطاب من قبيل احد المثالين الاخرين لوجود الفاقد والواجد في المخاطبين فان اطلع المشافه الواجد بالمراد

من مدلول الخطاب كل المكلفين اطلع بفقد كثير منهم الحضور دائما او غالبا لعلم كل المخاطبين حتى المشافه بان الوجوب مطلق وان لم يطلع المشافه

الواجد على ذلك وكان المراد من لم يطلع الواقع هو كل المكلفين ابقى فيبقى المشافه ابهام الاعتقاد الحضور في حيطة الاجمال واما من لم يشافه من المخاطبين

ولم يدرك الامام فيعلم ان الوجوب مطلق غير مشروط فيما نحن فيه على القول بالعموم وكون المراد من لم يطلع لكل المكلفين اما من لا احتمال التاخير في الغائب

فان كان من الاول منهما فلا اشكال لا في الحاضر والغائب من حيث التوالي وفقد التشكيك وان كان من الثاني منهما ففيه وان حصل الاختلاف

في الفهم لاجل التشكيك عند الحاضر لعدم الاطلاع والتوالي عند الفاقد للاطلاع لكنا نمنع لزوم اتباع المعتقد للحاضر اذ ذلك مسلم اذا لزم

عدم اتباع المعتقد للحاضر احد المحذورين اما اخفاء الحكم الواقعي واما لزوم اتباع الحاضر المعتقد الموجب للتكليف بما لا يطاق وكلاهما فيما نحن فيه

منتفيان اذ لا محذور في كون الواجب في الواقع مطلقا بالنسبة الى الطائفتين ومع ذلك كان امره لا مرهم وفهم الفاقد التوالي والاطلاع بالحكم الواقعي

وفهم الواجد الوجوب فقط وشك في صورة الفقد لعدم اطلاعه بوجود الفاقد في المخاطبين فيعمل كل بفهمه ولا يلزم شيء من المحذورين في عمل كل منهما

بفهمه فلا دليل على لزوم الاتباع فيقول الفاقد هذا خطاب الي في فاعمل بظاهره ولا قبح الخطاب له ظاهرا واراد خلافه فانه لو لم يجب على الفاقد

ما دام عمره فلم يخاطبه بهذا الامر المطلق مع عدم اعلامه اياه بالرجوع الى الحاضر في الفهم فعلى فرض كون الخطاب عاما ثبت وجوب الجمعة على الغائب

على فرض كونه خاصا بالحاضر ذلك ثبت المتقي على احد القولين دون الاخر وتم الثمرة الا انه غير وجيه لابطال الجواب الثاني بان الشك

في اطلاق الامر اما ان يكون مسببا عن الشك في نفس الامر بعد تعلقه بمن كان او تعلق الامر بالجمعة الى المشافه الواجد ثم بعد ذلك صار فاقدا

للحضور فيشك في ان الامر كان مطلقا فيبقى الى زمان الفقد ام لم يكن مطلقا واما ان يكون مسببا عن الشك في حدوث الامر وتعلقه كما لو تعلق امر الحج بغير

المستطيع فشك في تعلق الامر منجزا او عدم تعلقه فان كان الامر مطلقا وجب عليه الحج ح ايضا وان كان مقيدا لم يجب بعد الاستطاعة فيشك في حدوث

الامر لاجل الشك في اطلاق الامر فهذا شك في حدوث الامر وتعلقه منجزا بعد القطع بسببه ولا يبعد ان اطلاق الامر بل مادة الوجوب لا ترفعها انما

هو من باب المطلقات اذا كان من القسم الاول وهو من باب الالتزام اذا كان من القسم الثاني ولو لم يكن كذلك لم يحصل التشكيك والتوقف لاصل العرف

في الامر المتعلق بهم اذا كان من القسم الاول مع انهم يحرون فيه احكام المطلقات ويأخذون بالقدر المتيقن عند وجود الغلبة المشككة واما في القسم الثاني

فيأخذون بالاطلاق ويحركون الغلبة واحتمال ارادة المقيد ما لم يقم دليل عليه فذلك شاهد على ان اطلاق الامر اذا كان الشك في البقاء من باب

الاطلاق والمطلقات واذا كان حدوثها اي شك في حدوث الامر فهو من باب الالتزام كما يظهر من اثارها العرفية اذا ظهر ذلك فنقول ان ما نحن فيه

من كون الخطاب مختصا بالحاضر ثبت الوجوب على الاطلاق للمشافه تم اذا الشك في الاطلاق بالنسبة اليهم بعد فقدهم الحضور انقص تلك الحال

لهم اجمالا انما هو الشك في الاطلاق المطلق اي من القسم الاول وقد عرفت ان الامر بالنسبة الى ذلك الاطلاق من باب المطلقات فمع كون الغالب هو حال

الحضور كما كان كذلك بل لم نعلم بفقد الحاضر من اهل مجلس الوحي الحضور ما دام عمره فيكون المطلق مشككا بالنسبة اليهم ويحمل على الافراد الشائعة

فيثبت الوجوب المطلق ظهر ان الحق وجود الثمرة كما قلنا ولا يختص ذلك بمسألة صلوة الجمعة بل نقول على القول بالتعميم يصح لنا العمل فيهما وان حصل

القطع بالمخالفة بالشرط المذكور وهو عدم لزوم احد المحذورين وليس ذلك الثمرة ايضا فرعا من فروع الثمرة السابقة من دخولها في الاولى المانع

في الثمرة السابقة على الثمرة الاخيرة انما هو عدم لزوم الفحص عند الشك ولما عند القطع بالمخالفة فيلزم اتباع طريقة الحاضر ولما في تلك الثمرة

فنقول بعدم لزوم الفحص بل يكفي انه بعد الفحص يتبع المعتقد عنده والثمرة في المسألة جلية ظاهرة **المقصد الرابع** في علم ان الخطاب المقصد هو

الفا الكلام نحو الغير وقد يطلق ويطلق على الكلام الموجه الى الغير والغرض الان هو الكلام في المعنى فنقول لا اشكال في ان الخطاب

واما ثمرة النزاع فقد فرعوها في حصول البيان عند العموم والاجمال عند المخصص الخاص وفي عدم لزوم الفحص عن فهم الحاضر على الاول ولزومه على الثاني

في الخطاب الشفاهي



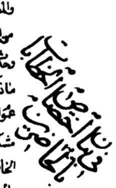
لعل في الجملة في القاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع الفاهم للخطاب وهل هو حقيقة ايضا فيما ذكر عند فقد احد القيود كالقاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع بمحتمل الفهم ومحتمل السماع او محتملهما او مقطوع عدم السماع او عدم الفهم او عدمهما او الى غير الحاضر كالملفوف منه ومن الغائب او الغائب بالمرة لحتما الاان حسب القيود فطما او لحتما الاولى الحق انه حقيقة في القاء الكلام الى الغير لارادة الفهم والسماع وان لم يكن الغير حاضرا ولا موجودا كما يرى من التكلم بمخاطبة ولده الميت بكلمات خطابية فان اريد من ذلك الكلمات الالقاء الى الميت بطريق ارادة سماعه وفهمه فلذلك خطاب الغير لكنه سنح وقبح الخطاب لا يستلزم عدم الحقيقة اللغوية واما اذا اريد من ذلك الكلمات التحسر والتحزن لموت الولد وكانت صورته صورة الخطاب ملفتة الى ذلك الكلمات الى الميت لا بطريق ارادة الالقاء للسماع والفهم بل بمجرد التحسر فليست بخطاب حقيقة لصحة السلب والحاصل ان ما يشمله حد التعريف فهو معنى حقيقي للخطاب اما الجامع للقيود المذكورة فبالتبادر الاولي من لفظ الخطاب واما ما سواه من الشقوق بوالاحتمالات اما لها التعريف فبعدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا ثم ان الخطاب هل يشترط في صدقه كونه بالقاء باللفظ ام يشمل الاشارة ونحوها وجهان من انه لو حكمنا باشتراط اللفظ لزم عدم كون يا ايها الرسول مثلا خطابا الى الرسول لكونه القاء بطريق الكتب مع انه يصدق انه خطاب الله ومن صحة سلب لفظ الخطاب عن غير الملفوظ حتى في المثال المذكور وما يتوهم بدوا من عدم صحة السلب فهو لاجل كون الكتب حاكيا عن اللفظ ففي الحقيقة يصح السلب قطعا فهذا اقوى واما آلة الخطاب كالضمائر ويا وايا ونحوها فهل هي موضوعة لما وضع له لفظ الخطاب فيجيء ما ذكرنا من الحقيقة او مختلفان والحق ان تلك المهملات حقيقة في الالقاء الى الغير الحاضر الفاهم السامع كلفظ الخطاب وفي تعميم الحقيقة الى غير الواجد لتلك القيود اشكال لعدم جريان عدم صحة السلب في صحته في المشتقات بخلاف لفظ الخطاب فقد تعدينا فيه عن المتبادر لاجل عدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا واما لم يكن في الهيئة دليل على التعميم فمقتضى وضعية التبادر سلبه عن المعارض الا ان يقال بالتطابق بين المادة والهيئة لتحصيل اصل اللغة لان مثلا الخطاب ولا ريب ان الخطاب حقيقة فيما قلنا فكذا انت لانه للخطاب وتوهم انصراف كلام اللغوي الى الفرد الكامل من الخطاب لكونه مطلقا منصرفا الى الكامل وهو ما اجتمع فيه القيود السابقة مدفوع بان الامر كذلك لو لم يكن مناصا من حمل لفظ الخطاب على ظاهره لانهم قالوا انت للخطاب وهو للغائب ولا ريب ان الظاهر من الغائب هو غير الحاضر عند الشخص وذلك لان الغائب لم يرد الاهم قطعا الا الحاضر عند المتكلم يرجع اليه ضمير الغائب اذا كان التكلم مع غيره من الحاضرين فالمراد من الغائب ما يعم ذلك لا ما هو الغائب منه واذا لم يكن المراد من الغائب معنا الظاهر بل الاعم من الحاضر المذكور فيمكن ان يراد من الخطاب ليس معناه الظاهر بل الاعم مما يشمل الغائب الخاطب بقرينة مقابلة هذا من التفكيك المراد من الخطاب معنا اللغوي الشامل لالقاء الكلام الى الغائب للسماع والفهم ولو بواسطة تبليغ الغير كما يقول الحبس على الحاضر يجب على كل عبد من عبيدك العتق بدمهم فيقول يا عبيدي يجب عليكم ذلك ثم نصل الى العدا لنا انه هل هو المتبادر او لا فلا تبادر في القاء الكلام الى الغير ما اجتمع فيه القيود مما يصدق عليه الخطاب حقيقة ثم منشاء الى الاستغراق في تغالب المتواطئات مع منشائهما ان لفظ الخطاب مطابق مع مصداق الاستغراق ثم ان لفظ الخطاب هل هو حقيقة فيما اذا اريد بالخطاب شخص معين حاضرا ام غائبا ام متعددا ام يشمل الى غير المعين كقول المصنف اعلم وقوله فان قلت ونحوهما الحق الاخير لعدم صحة سلب لفظ الخطاب عن ذلك الكاشف عن كون تبادر الشخص المعين اطلاقيا واما آلة الخطاب فهي كلفظ الخطاب ايضا لعدم التنافر في لفظ فان قلت ونحوه مع ما مر من الدليل على عدم الفرق بين المادة والهيئة فيكون تبادر الشخص المعين من آلة الخطاب اطلاقيا **فان قلت** لو كان الهيئة حقيقة في الاعم من الشخص المعين المخاطب لكان الهيئة مستعملة في الكلي فيكون لفظ انت المشار به الى غير معين مستعملا في نفس الكلي الملاحظة وهذا ينافي كون وضعها عاما والموضوع له خاصا مع ان تلك الالفاظ في الكلي ولو كان مجازا فرعا عن **قلنا** ان هذا الاستعمال ايضا هو استعمال اللفظ في جزئي من جزئيات الكلي الملاحظة الا انه غير معين لا انه مستعمل في نفس الكلي

المقصد الخامسة لا نزاع في المسئلة في اختصاص الخطاب بالحاضر مدة قيامه ولحياته **اما الاول** فلان ذلك هو القدر المتيقن في الارادة عموما او خصوصا اذ دخول الحاضر الغائب في المراد مشكوك على كل حال ولا يلزم من الاختصاص الحاضر بخطاب الخطاب ايضا لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وان كان هذا ضرر منتفيا لتعدد المعنى للمحتاج الى دليل وهو الا فلا بد من التوقف في المراد من اللفظ ثم ان جاء دليل على الخصوص حمل المقيد عليه وصار المقصود البرهم ومع ذلك فيحتمل في الدليل الوارد بالخصوص الدليل **اما الثاني** فلانصراف الخطاب بالعادة الى الحاضر وما خرج عن ذلك فهو محتاج لخروجنا ما لا فرق بحث ومع ذلك كما في قلنا ثم ان ادعوا ان الظهور انما هو في غير ما يكون الكلام منه الظهور كقوله يا ايها الذين آمنوا ونحوه **فان قلت** الغائب الظهور انما هي اذا قلنا بكون الكلام اصله بطريق التلفظ واما اذا كان بطريق الكتب كما هو الحال في الاحكام الا انه كلام ذلك ينتج دعوى الانصراف **قلنا** ان تلك الالفاظ عربية شيء مقطوع على كل تقدير حتى على احتمال الكتب فلذا يحكم ان الكلام المنسوب اليه عربية شيء كلها **فان قلت** ان الظهور الا فيما ذكر من الاختصاص ممنوع يظهر الدخول في الاسم نحو يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس اتقوا **قلنا** انهما كالجمع المحلى باللام حقيقتان في الاستغراق فقط بل اعم منه ومن العهد الخارجي ومرجع

وفي وجوب صلوة الجمعة على الاول دون الاخير وفي الكفاية كلام اذا ظهر ذلك فالحق عدم شمول الخطاب للمعدومين للاصلين السليمين عن المعارض وقول المعمم فاسد خال
عن الدليل سواء جعل ذلك من باب تعدد الخطاب والنداء المستمر او من باب الكلام النفسي او من باب المكاتيب والمراسيل او من باب تاليف المؤلفين او من باب شمول الخطاب اللفظي
للمعدومين الغاء ومدلولا او مدلولا واما لو جعل من باب الشركة في الحكم رجع النزاع لفظيا وفي شمول الخطاب للغائبين احتمال قريب نتايج



للقدر المشترك بينهما وظهور ان الخطاب بما ذكر موجود لاحتمال العهد فيه فمع ظهور الدخول في الاستغراق للمنسبق عند القرينة على العهد فيكون المدعي
من تلك الجملة مجملا وينفي ظهورها لا لانه يحتاج لها وجه تامل الا ان يقال ان ظهور الالة اكثر فظهر ان مقتضى اصل التوقف والاصل بمعنى الظهور مؤخر مخصصا
مع بعض الاصول الاخر في بعض احتمالات التعميم كاحتمال تعلق الخطاب فان الاصل عدمه وكاحتمال الكلام النفسي الذي يقول الاشاعرة بقدمه وزعما انه
صفة ذاتية كسائر الصفات التي يقولون بها فان الاصل عدمه **المقدمة الثانية** قد مر ان النزاع في تعميم خطاب الله سبحانه واختصاصه انما هو في الكلام
الملقى منه تعالى الى جهة خطابه تعالى اي النزاع في اختصاص الكلام الموجه وعمومه لا في اختصاص التوجيه وعمومه لان جهة الالقاء مختصة قطعا ولا نزاع فيه
ويشهد عليه امور **الاول** كلام صاحب المعالم الذي نقلنا سابقا فان قوله وما وضع لخطاب المشافهة لا يعم بصيغته من تأخر من زمن الخطاب في النزاع
انما هو في شمول الكلام الملقى لمن تأخر وعدم شموله لان الالقاء والتوجيه الذي هو فعل المتكلم مختص بغير من تأخر وشامل له **الثاني** اتفاقهم على اختصاص
جهة الالقاء بنحو يا ايها الناس في البيت بغير من تأخر مع اتفاقهم على عمومه من حيث المدلول لكل الناس فلو كان نزاعهم في ذلك عموم جهة الالقاء واختصاص
وكان عموم جهة الالقاء منصورا عندهم فلم لم يقولوا بعموم الالقاء في المثال المذكور ونحوه بل اتفقوا على اختصاص الالقاء مع قولهم جميعا بعموم
مدلوله فظهر ان النزاع انما هو في عموم المدلول واختصاصه لا غير **الثالث** انه لا يتصور النزاع في عموم الخطاب من جهة الالقاء ان المراد بكلام الله
اللفظي الموجود بالاصوات والحروف اما ما قراه النبي على الناس فهو بلفظها قطعا اذ قراءة النبي انما هي على جهة الاخبار ولا يرتاب احد ان الكلام الالهي
انه كلام الله سبحانه كما لا يرتاب احد ان القراءة ذلك واما قراءة جبرئيل على النبي فهو محتمل لكن كان ذلك مختصا بالنبي لسماعه اياها واما قراءة الملك
الموحي على جبرئيل فهو ايضا مختص بجبرئيل واما الصوت الموجود في اللوح المحفوظ فهو ايضا مختص بغير المكلفين من الامة وعلى التقادير لا يشمل الالقاء
الحاضرين ولا غيرهم من الامة وانما النزاع في جهة المدلول **ثم اعلم** انه قد يتمسك في اثبات العموم ببعض الاخبار الاحاد الظنية فهل الظن معتبر في تلك
المسئلة ام لا الحق انها من المسائل الاصولية لانها مما يبحث فيها عن عوارض ادلة الفقه من حيث ابتناء الفقه عليها ومنها كان لا كلام في حجيته
من الشارع من تلك الخطابات من حيث ابتناء المسئلة الفرعية كصلوة الجمعة وعدمه وانما يستلزمه المسائل الاصولية فكان الظن فيها الحاصل
من تلك الاحاد وغيرها مستلزما للظن بالحكم الفرعي كوجوب صلوة الجمعة كان الظن فيها حجة من باب الاستلزام والا فلا اذا عرفت تلك المقدمات ففي
اصل المسئلة مقامات **المقام الاول** في شمول الخطاب للمعدومين في مقابل الموجودين وعدمه والحق فيه عدم الشمول للاصلين السليمين عن المعارض
على المعمم الدليل واحتمالات قول المعمم كلها فاسدة واما احتمال تعدد الخطاب وكون الكلام متعددا فان خاطب كل سامع مخاطب لخطاب الجميع
الشخص **فيفسد** بان خطاب الله سبحانه انما هو صدر من الغير بالحاد ثم الجواب منه بالصوت والصوت بالاخبار لا يعد على كلامه خطابه تعالى واما احتمال
الكلام النفسي فبطلانه اولا لبطلان القديم ماسوى تعالى وثانيا لبطلان قدم الطلب فيما بينه لكونه من الاضافات المحتاجة الى التحقق لمنتسبين الطالب
والمطلوب منه والاخر في القديم كان منتفيا فلا يتصور تحقق الطلب في القديم وثالثا لانه وان سلمنا امكان قدم الطلب لكنه يمتنع للعلم بنفي المطلوب
من الخطابات وهو الفهم والاتيان بالمقصود بل هو تكليفهما بالايقاع **فان قلت** الطلب وان كان قديما لكن التعلق حادث **قلنا** المراد من قدم
وحدوث التعلق ان كان ان الطلب تعلقي فهو صحيح لكن مرجعه الى عدم تحقق الطلب في القديم وان كان ان المطلوب تعليقي وان كان الطلب منجزا فقبيه نجيز
ما ذكرنا من انه قبيح ومحال لبطلان تحقق طلب الذي هو امر تنجيزي في القديم ورابعا لان محل النزاع هو الخطاب اللفظي لا النفسي ولا مانع من
عموم الخطاب النفسي واختصاص الخطاب اللفظي بغير المعدوم وخامسا لانا سلمنا عدم وجود الدليل على بطلان القديم لكن لا دليل ايضا على ثبوته وتصير
مشكوكا فيندفع بالاصل ويمكن رد الجواب الثاني والثالث بان شرط تحقق الطلب تماما هو تحقق المطلوب منه حضورا علما ام احتمالا ولا يشترط التحقق
الخارجي الا ترى ان الشخص يوصي الى اعقابه ان يفعلوا كذا في كل سنة بطنا بعد بطن فانه تحقق الطلب تنجيزا وان كان الطلب معلقا كالامر
بالحج عند الاستطاعة وتوهم كون الطلب تعليقيا اي يكون وجود الطلب معلقا على وجود المطلوب منه فاسد اذ الشخص بعد موته كيف يحصل منه
الطلب فالطلب منه موجود قطعا والتنجيز معلقا على شيء فظهر انه يصح منه حضور المطلوب ولو احتمالا واما احتمال كون الخطابات اللفظية شاملة
للمعدومين فهو يحتمل وجوها **الاول** ان يكون الالقاء مختصا بالحاضرين ونحوهم من النبي وغيره ويكون المعدوم داخلا في المدلول لا في الالقاء ويصير
من باب التغليب كقولك انت وزيد تفعلان كذا فان معناه انت تفعل كذا وزيد يفعل كذا فكلاهما داخلان في المدلول لكن الخطاب مختص بعين بعض
المعنى
العباد من واحد لها وحصل مجرد تعبيره اللفظ ولا ريب في ان ذلك مجاز لا يصار اليه الا بدليل مضافا الى الاصلين السابقين **الثاني** ان يكون كل
من الالقاء والمدلول متوجها الى الحاضر والمعدوم والغايب لكن الغرض تبليغ السامع غيره وهو مخالف ايضا للاصلين **الثالث** هو الثاني لكن
الغرض ليس التبليغ بل الالقاء اليهما بارادة سماع كل من الحاضر والمعدوم بلا واسطة وفهمهما اياه ولا ريب في ان ذلك قبيح عقلا ومخالف للاصلين
ايضا وانكا هو وشانه حقيقة لا مجازا واما احتمال كونه من باب المكاتيب والمراسيل ففيه اولا لا نقطع بعدم كونه من هذا الباب اذ المراسيل لا ترسل
الى المعدومين بل الى الغائبين وثانيا لانا سلمنا عدم الدليل على عدم كونه من هذا الباب لكن لا دليل ايضا على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصلين



وقد يتمسك للخصم بوجوه كلها مدخولة مثل استدلال العلماء بتلك الخطابات في الاعصار والامصار وانه لو اختص بالحاضر لزم على الشارع اعلام المعدوم بذلك وانه يفوته مقصود وان رسول المعدوم والحاضر واحد وان استحباب لبيك بعد قوله تعالى يا ايها الذين امنوا واستحباب لا بشيء من آلائك رب اكذب بعد قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان شاهد على عمومها الى الاية الشريفة لانذركم به ومن بلغ نشايج

احتمال كونه من باب البعث والتوكيل فهو كاحتمال كونه من باب الوصية وكلاهما فاسد لعدم الدليل على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصل سلمنا كونه من ذلك الباب لكن باب البعث والتوكيل قد يكون لشخص خاص او اشخاص مخصوصين بخطابه يرجع الى ذلك الشخص او الاشخاص وانما ينتفع به شخص آخر خارج ايضا وقد يكون بايجاب البعث لعامة الناس ممن يصلح له ويتعهد فتسليم كونه من باب البعث نقول يحتمل كونه من القسم الاول فلا يفيد شيئا واما احتمال الاشتراك فقد عرفت ان توجيه الى نفس النزاع فلا وجه له فظهر بطلان شمول الخطابات للمعدومين باحتمال الانشاء احتج الخصم بوجوه منها ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بتلك الخطابات من دون تمسك بقاعدة الاشتراك فهذا دليل انهم فهموا عموم الخطاب وفيه اولا ان النقض بانهم يستدلون ايضا بالخطاب باللفظ المفرد في الكتاب وبخطابات السنة مفردا وجمعا مع انه عرفت خروجهما عن النزاع وان بنا ما منع منهما على الاختصاص وثانيا الحل بان قاعدة الاشتراك من المسلمات والمعلومات المطوية في كلماتهم ولذا لا يعتنون بها بعد كل استدلال وثالثا ان هذا مستند من الامامية اكثرهم على الاختصاص فكيف يجعل سندا لهم دليلا على العموم نعم لو تمسك الخصم باستدلال القائلين بتوجيه اليه الابراد الاخير ومنها انه على الاختصاص يلزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك لئلا يفوت المقصود منه وفيه اولا النقض بانه لو كان الخطابات عاما لزم على الشارع اعلامهم بذلك ايضا لان اللفظ ليس حقيقة في خصوص الاستغراق كما مر في باب التعميم بمقام المقطع لئلا يفوت وثانيا ان الاعلام وبيان حكمهم ملحق حاصل لادلة الاشتراك ومنها ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالوفاق ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وفيه انه ان اراد من الرسول من يلزم عليه تبليغ احكام المرسل شفاها بلا واسطة فالصغرى ممنوعة وهي كون رسول المعدوم رسول الحاضر اذ ليس له ذلك حقيقة ولا شرعية في ذلك وان اراد منه من يلزم عليه مطلق التبليغ وان كان بواسطة فالصغرى مسلمة لكن لا معنى لقوله انه لا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب ومنها ما ورد من استحباب التلبية بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولولا الاندراج تحت الخطاب لم يكن لذلك معنى لانه جواب النداء والخطاب وفيه اولا ان لبيك موضوع لغة للجواب عن النداء بعد سماعه بلا فاصلة عرفية مع سماع المنادي بذلك فلو سمع نداء احد ايام عليه بعد سماعه لبيك متحيرا منه وكذا لو سمع النداء ثم اجاب عن النداء بعد يوم او يومين او ايام فانه يستهجن ويتعجب من جهة موارد الاستعمال الابتدائي الموضوع فيكون مجازا له وباطلا وفيما نحن فيه نقول الامر من هذا القبيل لحصول النداء قبل ذلك فكيف يكون الجواب بلبيك حقيقة فالوضع اللغوي يقتضي بان لبيك هنا ليس للجواب والاندراج تحت الاندراج وثانيا ان استحباب هذا الجواب لوجوده بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي مع القطع بان هذا الخطاب لم يتوجه الى المعدومين الفاقد لادراك الخدمة النبوية لفقد المخاطب بالنسبة اليه ومع ذلك يكون لبيك مستحبا للنادر للانكشاف عن الجواب بلبيك ليس للاندراج تحت الخطاب الا لو يستحب هنا وثالثا ان الاستحباب من حيث هو مع قطع النظر عن القطع بعدم الدلالة كالجوابين الاولين لا يقتضي الاندراج بل هو يمكن ان يكون لا ظهار لكنه خلاف الظاهر لان المتبادر في الاندراج لولا الوجهان الاولان من لزوم الاتيان بالجواب لو كان للاندراج تحت الخطاب لكان مستحبا ايضا في مثل يا ايها الناس مع انه ليس مستحبا منه فهذا دافع لما هو الجواب في الاندراج ورابعا ان هذا خبر واحد وهو ان يثبت به المسألة الفرعية كوجوب الجمعة لو اورث الظن لكن لا يفيد في مقام اثبات التعميم الذي هو من المسائل الاصولية ومنها الخبر الوارد باستحباب لا بشيء من آلائك رب اكذب بعد قوله فباي آلاء ربكما تكذبان فانه ظاهر في الاندراج تحت الخطاب وفيه اولا القطع بان ذلك ليس للاندراج لان الخطاب مختص بالمكذبين لكون الاستفهام انكاريا كما هو ظاهر الاحتمال لا ان او تقريريا واذا اختص الخطاب بالمكذبين فالاستحباب اما مختص بغير المكذبين او اعم منهم ومن المكذبين وعلى التقديرين لا يصح كون استحباب الجواب للاندراج في الخطاب لما عرفت من القطع بخروج غير المكذبين عن الخطاب مع وجود الاستحباب بالنسبة اليه قطعا فثانيا انا سلمنا عدم القطع بشيء من الطرفين لكن الاستحباب من حيث هو اعم من شمول الخطاب فتم وثالثا انه خبر واحد لا يثبت المسألة الاصولية كما مر سابقا ان غاية ما يثبت من ذلك شمول الخطابات في الموارد الخاصة وذلك لا يوجب عموم كل الخطابات وما يجيء في الدليل السابق على ذلك الا ان يتمسك بالاجماع المركب وبيان غرض الخصم السلب الكلي والاثبات الايجاب الكلي ومنها النصوص الدالة على نزول بعض الآيات في شأن المعدومين كالاية الشريفة كنتم خير امة اخرجت للناس فعن الصادق ع انها خير ائمة مع ان الائمة ع كانوا حين النزول غير موجودين وفيه اولا ان الاية الشريفة يحتمل ان تكون محرفة ويحتمل ان تكون معناه ان تكون مؤولة اي يكون هذا المعنى من البطون وعلى الاولين يتم الدليل وعلى الاخير يخرج عن محل الكلام اذ الكلام في البطون بل نهاره موزون الكلام كما مر في شمول ظواهر الخطابات للمعدومين اذ لعل لا احتمال يبطل الاستدلال فتم وثانيا سلمنا عدم الاحتمالين الاولين لكن لا تم مع ذلك شمول الخطاب للمعدومين فلعله خطاب الى علي والحسنين او هم مع النبي لكونه امام الامة وثالثا سلمنا شمول الخطاب الكل الائمة ع لكن نتمسك بعد الائمة بعدم القائل بالفصل لا نهم ع فهموا للمتين ما فيهم الحضر الى هذا الحال لا فرق نبهم في الخطاب الهم بخلاف غيرهم فتم ومنها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وتقريره اوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ وجه الدلالة انه يمكن حمله ومن بلغ معطوف على كم بان يكون الموصول فاعل لبلغ فيكون المعنى لانذركم وانذر من بلغ مرتبة الوجود وحد التكليف وطبقة القرآن من غيركما القرآن فيشمل لانذار ما القرآن الموجود في ومن

استدلال الخصم على عموم الخطابات

دليل الثاني للخصم

دليل الثالث

دليل الرابع

الدليل الخامس

التبيّن بالقرآن لا يكون الا لشموله لفظ كم في الآية الشريفة لكل المكلفين موجودا ومعدوما فانه لو اختص ضمير كم بالموجودين في زمن النبي لزم الاضمار بعد قوله ومن بلغ وهو خلاف الاصل لا يقال البيّن بدون الاضمار لا يصح المعنى لا يكون المراد بكم كل الامة موجودا ومعدوما لكن بطريق التوزيع بان يكون المنذر للموجودين النبي وللمعدومين الائمة فالمعنى لانذركم ومن بلغ من الائمة كل الامة بجعل التوزيع بجميعهم بنذر جميع الامة فيكون بلغ لاجل قوله من بلغ فيكون هذا الخطاب عاما ويكون شمول الخطاب ايضا عاما لاجل قوله لانذركم فيكون عموم تلك الاية بقوله ومن بلغ وعموم سائر الايات بالانذار بالقرآن لمن كون تلك الاية المقتضي لعموم سائر الخطابات القرآنية فعلى التقديرين من العطف ثبت العموم والجواب عن طريق العطف بالمنصوب ولا ان الاية على خلاف الظاهر اذ المراد بكم ان كان هو المجموع لزم التاكيد بالنسبة الى من بلغ من غير الموجودين في زمن النبي المخاطبين بالخطاب بانذار النبي وهو خلاف الظاهر انه لم نقل انه لغوي سد فلا بد ان يكون المراد بذلك الخطاب غير المعدوم فهذا اختصاص الخطاب بغير المعدوم ويتم الكلام في غير هذا الخطاب بالاجماع المركب **فان قلت** مقتضى ظاهر كم الاختصاص ومقتضى الانذار العموم في سائر الخطابات فيحصل التعارض في سائر الخطابات الكتابية ما عدا مثل الاية بين الظاهرين المذكورين بانضمام الاجماع المركب **قلنا** ظهور كم في الاختصاص اقوى من ظهور الانذار في العموم فيقدم هذا الظاهر ويكون الاية الشريفة على خلاف الظاهر فيهم وثانيا ان الانذار كما يكون بطريق شمول الخطاب كذلك يكون بطريق غير الشمول ايضا لكفاية الاشتراك في الحكم فان اعلامه منه بالاشتراك للمعدوم مع الحاضر في الحكم بالاعلام جانية ظاهرة كاف في انذار الكل وان اختص الخطاب بالبعض فان الانذار ظاهر في احد الامرين اما الانذار بلا واسطة او بواسطة جليلة وثالثا ان المراد بانذار النبي كل الامة بالقرآن ما انذاره كل واحد من الامة بكل اية من القرآن فهو فاسد اذ من الايات ما ليس بنذار كالقصص والاحكام ورموز اوايل السور ومنها ما هو لانذار طائفة خاصة كالاية الشريفة يا نساء النبي واما انذار كل الامة بجميع الايات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الاية الشريفة للجميع لاختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة بجميع الايات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الاية او اختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة بجميع القرآن لصدق انذار الكل بجميع القرآن وان كان كل الاية في شان طائفة فالايات موزعة على الطوائف فهو ايضا لو رود الابراد الاول في الاحتمال السابق منا ايضا واما انذار مجموع الامة بمجموع القرآن بان يحصل صدق انذار مجموع الامة او جميعهم بالقرآن فهو صحيح لكن لا يلزم من ذلك عموم الخطابات الشفاهية التي هي محل النزاع اذ يكفي في تحصيل ذلك الكلام شمول قوله الا لعنة الله على القوم الظالمين ونحوها من الايات الغير المشتملة على الخطاب للجميع واما انذار جميع الامة بكل اية من القرآن لكن غيرها اخرجه الدليل عن كونه انذار الجميع الامة فهو ايضا صحيح مثبت للمطلوب الخصم ولا يرد عليه النقض بما ليس بانذار لكل بل لانذار طائفة خاصة لكنه مستلزم لتخصيص الاكثر ولا ريب ان الوجه الصحيح غير منحصر فيه فان الاحتمال السابق على ذلك ايضا صحيح فيه وما الاحتمال بين غيره من الوجوه الصحيحة ولا مرجح له الا انه لم نقل بان مقتضى ظاهر اللفظ وفهم العرف هو الاحتمال الثالث كما هو الاظهر فيصير الاية مجملة وتسقط الدلالة لزوما **والجواب** عن العطف بالرفع الا انه خلاف الظاهر لان الظاهر العطف على المنصوب وثانيا ان هذا الاثبات لعموم خطاب الكتاب بنفس الكتاب هو دوري مضافا الى عموم سائر الخطابات موقوف على عموم هذا الخطاب الكتابي وعموم هذا موقوف على عموم سائر الخطابات وان كان موقوفا على غيرها من افضل الكلام البيّن فان كان ذلك الغير ليس عمومه موقوفا على عموم ذلك الخطاب او سائر خطابات الكتاب رجع الدور وان كان موقوفا على غيره ذلك فنقل الكلام البيّن ثم حدا وثالثا ان عموم كم موقوف على عموم لفظ من في قوله ومن بلغ وهو ممنوع فلعل المراد بعض الائمة الموجودين في زمن النبي بان يكونوا ايضا مكلفين بانذار من انذره النبي دون غيرهم واما عموم من فغير مسلم لان من شرط افادته العموم كونه متضمنا لمعنى الشرط على ما ذكره جماعة وليس هنا كذلك ورابعا انا سلمنا عموم كم ولكن غاية ما يثبت بالباب عموم ذلك الخطاب واما سائر الخطابات فمن اين لنا ان نلحقها بالاجماع المركب فمن قال بعموم خطاب من الخطابات التي هي محل النزاع قال بالعموم في الجميع فلم يلزم على من قال بالخصوص في موضع الخصوص ومنها الاية الشريفة التي هي وردت لذلك الكتاب لا ريب فيه فان ظاهر التسمية بالكتاب كون القرآن مكتوبا بالتأليف المؤلفين **وعنه** مع انها فسرت بان المراد من الكتاب الكتب السماوية السابقة على النبوة المنزلة على الانبياء السلف وان كان ذلك بعيدا لان الظاهر كون الكتاب معهودا موعودا ارساله الى النبي ان تكون الكتاب ممكن بوجوه **الاول** ان يكتب الشخص كتابا من دون سبق لفظ بل يكون بمجرد الكتابة **الثاني** ان يقرأ على الاخر ليكتب كالاعمى المصنف فان غرضه من القراءة ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ المنقوشة **الثالث** ان يتلفظ الشخص بتلك الالفاظ وكان غرضه المخاطبة لا الكتابة لكن السامعين كتبوا ايضا كتابا ففي الحقيقة لا يكون ذلك كتابا بالمتلفظ بل للذي جمع الالفاظ فيسمى المجموع ايضا كتابا ولا يخفى ان التسمية بالكتاب في الاية الشريفة ليست من القسم الاول لا لاتفاق الامامية على صدور الالفاظ القرآنية ابتداء ايا ما بالاصوات وايضا هو تعالى متكلم بالكلام اللفظي ولاجل ذلك سمي القرآن كلام الله ولا من القسم الثاني اذ لو كان الغرض مجرد الكتب لما احتيج الى خلق الصوت بل كان يكفي ايجاد الكتب فيكون ايجاد الصوت لغوا ظاهرا فان من جعل كتابا انما هو لاجل عجزه او كتابة من الكتب كالاعمى ونحوه ولا يتصور ذلك في شانه تعالى فالظاهر كونه من القسم الثالث فحينئذ الاخبر يكون تسميته تعالى ذلك الكتاب مع

في اطلاق الكتاب

نتايج

في الخطاب الشفاهي

الشاملة هو الخطاب ولم يكن الغرض منه الكتاب لاجل علمه تعم بانه سيكتب ويبقى ابد الدهر سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الاخير غاية ما في الباب
تردده بين القسمين الاخيرين وعلى احدهما يكون المدلول خاصا وهو الاخير وعلى الثاني يكون المدلول عاما فيحتمل ان يكون التسمية بالكتاب
لاجل هذا ولاجل ذلك فاللفظ المتيقن هو شمول الخطاب للموجود فيرجع اليه وهو الاصل الذي مر **فان قلت** الاصل المذكور لا يعارض ظهور
لفظ الكتاب في ان ظاهره كون اللفظ الصادر لاجل الكتب ولذا سمي كتاب الله نعم كما في الاخبار والاضافة فهذا نعرضه انما هو ذلك ان
عرضه الخطاب وحصل الكتاب بالمقارنة الاتفاقية من غير قصد **قلنا** ان ذلك معارض بظاهر الالفاظ الصادرة خطاباً الظاهرة في الخطاب فاذا تعارضا
فيرجع الى الاصل المذكور ولئن سلمنا كونه من باب الثالث لكن نقول ان البقاء من باب التأليف لكن التأليف قد يكون بشخص او اشخاص خاصة وقد يكون
لعامة الناس وفي الاول يكون المدلول والخطاب للاشخاص الخاصة فمن اين لك اثبات ان التأليف ليس من هذا القسم ودعوى غلبة كون المؤلفات
من القسم الاخير ممنوعة فيما اذا كان الغرض من الخطاب الى شخص خاص كما عرفته وبعض المؤلفات سلمنا الاستقراء لكن المسألة اصولية لا يعمل فيها بالظن
فالاحتمال كاف في بطلان الاستدلال لا يخفى ومنها قوله ص فليبلغ الشاهد الغائب بعد قوله الست اولى منكم من انفسكم قيل قوله ع فعلي
من كنت مولاه فهذا علي مولاه وجه الدلالة ان خطاباتكم في هذا الكلام عام يشتمل قوله فليبلغ الشاهد الغائب **وفيه اولا** ان هذه الرواية
المتواترة دلت على لزوم تبليغ ما جرى للشاهد الى الغائب وهو اعم من تعلق الخطاب بكل الامة وثانيا ان هذا لو تم لا يثبت التعميم بالنسبة الى الغائب المعدوم
الذي هو محل الكلام وثالثا ان هذا يثبت عموم خطاب السنة مع ان السنة مما وقع الوفاق على اختصاص خطاباتها وانما محل الكلام انما هو الكتاب
لا السنة ولئن سلم ففي البين اجماع مركب ومنها ما رواه ابن بابويه في الفقيه بسنده عن الرضا عن ابيه ان رجلا سأل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد
على النشر والدرس الا غضاضة فقال لان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض **وفيه**
انه لم يظهر من ذلك جعل القرآن لكل ناس في زمان من كل جهة فمن جهة جعله لكل ناس جعل قراءته واعجازه وتدبره ومعرفة الاحكام به بالاشتراك
ونحو ذلك من الثمرات المترتبة على بقائه ابد الدهر لكل الناس واما جعل خطاباته لكل ناس في زمان فلم يظهر من ذلك الكلام على انه يقطع بعد
جعل بعض خطاباته من حيث الخطاب لكل ناس كيا ايها الرسول بلغ ويا ايها النبي مع ان هذا خبر واحد والمسألة اصولية ومنها ما رواه الكليني
بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية
مات الكتاب لكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى وفيه ان الجري اعم من الخطاب والاشتراك في الحكم مع انه خبر واحد ومنها ما روي في الصحيح عن ابي
جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيامة ان يصل الرحم وفيه
ان هذا انما يدل على صحة الوصية الى المعدوم مع التعبير ونحن لا ننكره انما كلامنا في خطابات الكتاب لا ننكر جواز ذلك للشيخ بالكتاب ايضا
لكن لا دليل عليه وثبوت كون هذا الخبر كذلك لا يوجب كون الكتاب ايضا كذلك على انه خبر واحد فظهر ان الحق عدم شمول الخطاب الا للاصلين
السالمين عن المعارض **المقام الثاني** في شمول الخطاب للغائبين وعدمه الحق الشمول لكل الموجودين حين الخطاب كما عليه الاكثر وان كان
مقتضى الاصلين الاختصاص بالحاضرين الغائبين والدليل على الشمول امور **الاول** ان بناء العرف على ذلك فمثل ما نحن فيه فيما اذا ارسل
شخص رسولا الى جماعة وقال لهم كذا فهم يفهمون من كلام الرسول الحاكي عن المرسل انه يكون مراد المرسل من ذلك الكلام هو كل من يصلح للدخول
في الخطاب ممن يكون ذلك الشخص مرسلا اليهم فلو امر السلطان احدا من عبيده وقال اذهب الى فلان وقل له ان السلطان يأمركم باعطاء كل
شيء الا من الذهب فحضر وله فذهب العبد الى بلد من بلاد الهند واتفق ذهابه اليه وقت ... البلاد وقال لهم يا اهل الهند ان السلطان يأمركم بكذا فهم
يفهمون من قوله يا اهل الهند كل من هو داخل تحت ذلك اللفظ وان كان الالقاء من الرسول مختصا بالجماعة الحاضرين لكن المدلول عندهم
عام والحاصل انهم يفهمون عموم الخطاب مدلولا لكل من يصلح دخوله تحت لفظ المرسل الحكي ممن يكون الرسول مرسلا اليهم من قبله بشرط وجود
من يصلح الدخول تحت اللفظ وفهمهم حين القراءة وان لم يكن حاضرا فكل من هو كذلك يفهمون دخوله تحت الخطاب مدلولا وكان الغائبين بالنسبة
الى الرسول ص في قوله يا ايها الذين آمنوا كلهم يحمل اللفظ كل من يصلح دخوله تحت هذا اللفظ من الموجودين الغائبين الا الغير **الثاني**
انه لو كان الامر كما ذكرنا فهو المطلوب والا لزم ان يكون خطاب الله تعالى مختصا بالحاضرين في المجلس لما قراءة النبي ص فهو بديهي الفساد اذ خطاب الله تعم انما
هو الصوت المخلوق فيه او هو وليس بخلافه ... النبي ص وانكان الاختصاص بمجلس القراءة مع تسليم الا انا نقول الاختصاص قراءة النبي ص الفاه بالحاضرين
ليس بخطاب الله بل هو وانما ذلك الصوت فيقول ان المدلول في كل خطاب الى الجماعة الحاضرين بمجلس القراءة المختلفين بالنسبة الى الخطاب او
خطاب حضر فيه جماعة وحضر فيه غير الحاضرين اما ان يكون مراده من اللفظ المخلوق حين الخلق او يكون الارادة حاصلة حين قراءة النبي باربع ...
الصوت ولم يرد شيئا حتى قرأ النبي ص فأراد الحاضرين ولا ريب في بطلان الاخير ومخالفته للحق والوجدان وعلى الاول اما ان يكون ارادة الجماعة
قبل خصوصهم لاجل علمه تعم بخصوصيات الجماعة في ذلك الخطاب وادمهم حين خلق الصوت واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل خصوصهم لاجل انه

الى الدليل الرابع للخصم

لا المعدوم

الا السنة لا

ومنها ان الخطابات مخصوصة للمشافهين والغائبين

اصل في التخصيص التخصيص لغة مطلق القصر واصطلاحا فقد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله وينتقض عكسا بمثل الدرهم البيض اذا اريد به صنف خاص من الدراهم وبمثل عشرة الا ثلاثة وبمثل ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فتامل وبمثل اكرم العلماء الا زيدا ان جعلنا الاسناد بعد الاخراج وبمثل اشتريت الجارية الا نصفها

في بيان معنى التخصيص لغة

نحو اراد جماعة خاصة اى تلك الجماعة فانحو خصوصهم وقت القراءة من باب القضية الاتفاقية واما ان يكون ارادتها وانهم لاجل اعلامهم بخصوص حين القراءة باعلام النبي صلى الله عليه وآله وارشاده حين ارادة القراءة الى تلك الجماعة بخصوصهم وانت خبير بان كل تلك الاحتمالات مخالف للوجدان السليم فان النبي لم يرد الا الجماعة لكان ذلك لخصوصيتهم بل هو ربما كان يحمل له باجماع الاصحاب انه لو لا اجل خصوصية في تلك الجماعة بل ربما لم يكن عند الاعلام منقوله يا ايها الذين امنوا ونحوه لانصافهم بعموم الخطاب النسبة الى كل الموجود **المقصد الثاني** في مباحث التخصيص **ضابطة**

التخصيص لغة قصر شيء بشيء فالتخصيص لغة مطلق القصر كما في قولك خص الله بالكرامة وفي قولهم الوضع تخصيص شيء بشيء واصطلاحا فقد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله فالقصر بمنزلة الجنس وانما قلنا بمنزلة الجنس لان الجنس انما يطلق على ما كان من الذاتيات اى من الحقيقة والقصر فصل التخصيص هو من الاعراض كالضاحك والماشي بهذا المعنى يخرج قصر لم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ الموضوع للعموم فان العام هو اللفظ الموضوع وقوله على بعض ما يتناوله انما هو ذكر لمتعلق القصر **وفيه وجوه اولا** ان قولنا الدرهم البيض والدنانير الصفر اذا اريد بهما صنف خاص من الدراهم والدنانير يكون تخصيصا ويكون ذلك تخصيصا مصطلحا مع ان الحد لا يشمله اما خروجه عن الحد فلان لفظ الدرهم والدينار ليسا بموضوعين للعموم واما كونهما تخصيصا مصطلحا فلتبادر القدر المشترك من لفظ التخصيص وهو قصر اللفظ المفيد للعموم بالوضع او بالقرينة على بعض ما يتناوله ولعدم صحة سلب التخصيص عن قصر العام الدال على العموم بغير الوضع ببعض ما يتناوله ولان لفظ التخصيص قد استعمل في القدر المشترك قطعا واطلق على الخصوصيتين جزما وغالب استعماله في القدر المشترك بل لم نر استعماله في خصوص احد الفردين وان كان في كلمات الحكماء هو الوضع للقدر المشترك للغلبة ولان ذلك اللفظ لا اشك في كونه منقولا من اللغة الى المعنى المصطلح فان كان منقولا الى القدر المشترك كان اقرب الى المعنى اللغوي المنقول عنه والنقل الى الاقرب اقرب من النقل الى الابعد وهو خصوص احد الفردين لان النقل الى الاقرب اغلب ولان الاتفاق قائم على نفي الواسطة في مثل المثال المذكور بين التخصيص والتقييد والمجاز ولا ريب ان ذلك ليس مجازا مقابلا للتخصيص ولكن ليس تقييدا اذ المفروض استعمال لفظ الدرهم في كل درهم وكذا الدينار فتعين كونه تخصيصا فظهر من الوجوه الخمسة كون ذلك تخصيصا ان الحد لا يشمله وذلك الوجوه الخمسة اغلبها جارية في النقوض الاتية فيكفي في اثبات كونها تخصيصا **وثانيا** ان قولنا هؤلاء الرجال اذا اخرج منه البعض لا يدخل في الحد مع مجموع الاقوال لانه لو قلنا بمجازية الرجال في صورة العهد خرج عن المعرف ولو قلنا بانه حقيقة كما هو الحق فان قلنا المراد من قولهم العام هو اللفظ الموضوع للاستغراق الخ هو ان اللفظ الموضوع لاستغراق ما ذكر بحسب ما يقتضيه اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن الضمائم الخارجية بمعنى ان العام ما وضع للاستغراق بالنسبة الى جميع الجزئيات مثلا بحسب صلاحية اللفظ مفردا مع قطع النظر عن التركيب مع الغير فلا يكون هؤلاء الرجال المخصص اذا اريد منه بعض الرجال المعهودين ولا يكون ذلك تخصيصا وان كان لفظ الرجال موضوعا للمطلق استغراق تمام افراده لان المفروض ان لفظ العام ليس اللفظ الموضوع لاستغراق ما يراد منه بل من حيث صلاحية اللفظ من حيث هو وان قلنا ان المراد من قولهم العام الخ هو ما وضع للدلالة على استغراق ما يراد من مدلوله ليشمل العام الوضعي المستفاد من قولنا هؤلاء الرجال على القول بكونه حقيقة كما مر كان ذلك تخصيصا اذا اريد منه بعض المعهودين فعلى الاحتمالين الاولين يخرج المثال المذكور عن الحد على الاخير يدخل مع انه تخصيص في الواقع بل على كل لا يدخل فلا يجمع المعرف على كل المذاهب على مذهب واحد اى احتمال واحد **وثالثا** ان اسماء العدد نحو عشرة اذا اريد منها اقل من مدلولها بان يراد من العشرة تسعة فاما يراد ذلك بطريق اخراج البعض بالاستثناء ونحوه او لا بهذا الطريق بل بقرينة خارجية تدل على ان المراد من العشرة التسعة فان كان الاخير فهو مجاز قطعا مقابل للتخصيص من باب تسمية الكل باسم الجزء وان كان الاول فهو تخصيص مع انه لا يصدق عليه الحد لخروجه بلفظ العام **ورابعا** ان الاية الشريفة ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فقد اريد منه من الانسان الطبيعة السارية والاستثناء يكون تخصيصا ولا يشمله الحد الفرق بين هذا ومثل الدينار الصفر انه فقد اريد من لفظ العموم والخروج من الاطلاق وهنا قد اريد بالطبيعة الانسان لا كل افراده **وخامسا** ان الظاهر من قوله قصر العام على بعض ما يتناوله ان يراد باللفظ بعض مدلوله فيخرج عن الحد على ما هو الظاهر منه اكرم العلماء الا زيدا على قول من يجعل الاسناد بعد الاخراج ويقول ان العام مستعمل في معناه فانه قد اريد من اللفظ جميع ما يتناوله **فالاحسن** جعل الحد بحيث يشمل كل ما اخرج تماما ومن نحو اشتريت الجارية الا نصفها فانه تخصيص والمراد اشتريت جميع اجزاء الجارية الا نصفها فالاولى ان يقال التخصيص ما يراد منه العموم الاستغراقي ولو مع القرينة او بطريق المجاز ان على بعض ما يتناوله ولا يخفى بدخل كل ما اخرج **تم اعلم** انا لو جعلنا التخصيص من قصر العام السراى كالاية المذكورة لكان النسبة بين الاستثناء المستلزم لكون المستثنى منه عاما ولو بطريق السراية وبين التخصيص عموما وخصوصا مطلقا وهو بعيد لانهم جعلوا النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه وجعلوا الاستثناء بجامعا للتقييد لا مباينا معه **فالاحسن** ادراج العموم السرائية المقصود في التقييد لاخراجها من التعريف بان يقال التخصيص قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة على بعض ما يتناوله سواء كان القصر لفظيا اى جعل اللفظ مقصورا على بعض ما يتناوله او حكميا كمذهب بعض في دفع التناقض في الاستثناء بجعل اللفظ باقيا على معناه وجعل الاسناد بعد الاخراج وسواء كانت الدلالة على العموم حقيقة ام مجازا

في بيان المراد من التعاريف

في بيان النسبة بين الاستثناء والتخصيص

فان المعلوم انما هو الاطلاق على الفرد منه

الجزء باسم الكل

ومن دمنا

و بمثل هؤلاء الرجال اذا خرج منه البعض على بعض الوجوه ويمكن ان يعرف بانه قصر اللفظ الدال على العموم والاستغراق مطابقة اي لا سيما بناء على بعض ما يتناوله قصر العطايا وحكما لا حقيقة ام مجازية ثم نقله الى المصطلح ضعيف لا ينبغي لاصالة تاخر الحادث والنقل في مادة التخصيص لا في الهيات الا لفظ المخصص في احتمال ثم المخصص لو يستقل في الدلالة على القصر والا فمنفصل اصل في منتهى التخصيص منتهى التخصيص اقوال الاصح جوازه الى الواحد وعن الاكثر لزوم بقاء الاكثر وعنهم ايضا جواز استثناء الاكثر فيلزم مهم التناقض وقد يمكن عند بعض ضعيف
تخارج

فى بيان نقل التخصيص

ومنها من لطائفها ان لا يكون بطريق الشرط فيدخل فيه التعريف بما لوحظ فيه جهة العموم والاستغراق من اللفظ سواء كان الاستغراق بحسب صلاحية ذات اللفظ ام كان الغرض استغراقه لجميع صنف خاص من مدلوله الذاتي بانضمام امر خارجي كهؤلاء الرجال فخرج عن التعريف التقييد فانما تخصيصه في اللفظ كالقوم ويدخل الشرب الجاري الاصفهان وهؤلاء الرجال اذا اريد بعض المعهود واطلاق الناس اذا لم يرد البعض وعلى غير ذلك الامثلة واكرم العلماء الا زيدا على مذهب لكل يخرج نحو الاثنان لم يحصل الا الذي انهما يكون عموما **ثم اعلم** ان نقل التخصيص الى المصطلح تعينيه لا تعيينه للغلبة وخلافه لاصالة تاخر الحادث **فان قلت** الاصل المذكور معارض باصالة عدم القرائن عند الاستعمالات الكثيرة الحاصلة قبل حصول النقل التعييني **قلنا** الاول من الاصلين مزيل للاخر فيقدم عليه على فرض تعارضهما وتساقطهما فالغلبة سليمة عن المعارض ثم لا يخفى ان النقل انما حصل في مادة التخصيص واما هيئتها فبقيت على حالها اللغوية لكن يتبادر من المشتقات ايضا في الاصطلاح من حيث المادة المعنى المصطلح وان كانت الهيئة بحالها من المعنى اللغوي الاصلي من الدلالة على المضي والاستقبال ونحوهما لكن خصوص لفظ المخصص بالكسر فمعنى المعنى اللغوي منه مستثنى انه اريد به الشخص الذي صدر منه القصر المذكور لكنه غالبا لا يراد به الا القصر بسبب التخصيص ولعله نقل في هذا اللفظ من حيث الهيئة كلفظ المرجح حيث يطلق على المعنيين من فاعل الترجيح والة **ثم اعلم** ان المخصص اما متصل وهو الذي لا يستقل في الدلالة على القصر كالشرط المتصل والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض واما منفصل وهو ما يستقل في ذلك كالاكرم زيدا بعد قوله اكرم العلماء وكالمخصصات العقلية الغير اللفظية كقوله تعالى خالق كل شيء فان العقل اخرج من عمومه ذاته المقدسة وهو مستقل في ذلك نعم فلو كان شيء غير لفظ دال على القصر لا بالاستقلال بل بانضمام اللفظ فهل يخص متصل ام منفصل وجهان من ان ظاهر قولهم ان المنفصل ما استقل في الدلالة انه ليس نحو ذلك لانه لا يستقل في المتصل المذكور واسطة في البين ومن ان ظاهر قولهم المتصل ما لا يستقل في الدلالة انه ظاهر او صريح في اللفظ لاجل تمثيلهم بالامثلة المذكورة فهو نحو ذلك في المنفصل في بعض المسائل الاتية فلا بد ان يعلم انه متصل ام منفصل والحق انه منفصل وان قولهم بان المنفصل ما يستقل في الدلالة مبني على الغالب لا فتمثيله ذلك بالمتصل مستنكر في الاصطلاح فهو منفصل ظاهر **ضابطة** اختلفوا في منتهى التخصيص الاكثر لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام والظاهر ان المراد منه ليس كون الباقي زائدا على النصف بل زيادة معتدا بها بحيث يكون قريبا من العام ثم في جواز الى الواحد والى الاثنين او الى ثلثة او الى الواحد في غير الجمع العام وفيه الى ثلثة والجواز الى الواحد اذا كان التخصيص بالاستثناء او بدل البعض والى الاثنين اذا كان بمتصل غيرهما من الشرط والصفة والغاية او بمنفصل في محصور قليل واما اذا كان بمنفصل غير محصور او محصور كثير فكالاكثر او انه يلزم بقاء جمع غير محصور **اقوال** والظاهر ان مراد القول الاخير انما هو فيما كان مدلول الجمع غير محصور فظاهر الموافقة للاكثر مقدمتها **المقدمة الاولى** نقل عن الاكثر هنا لزوم بقاء الاكثر ومنهم في مسئلة الاستثناء جواز اخراج الاكثر مع ان الاستثناء اما اخص مطلق من مطلق التخصيص او اعم منه من وجه فيلزم على التقديرين التناقض بين قولي المشهور فيما كان الاستثناء تخصيصا اي مادة لاجتماعهما فلا بد في رفع التناقض اما القول بان النزاع في هذه المسئلة في غير الاستثناء من المخصصات وبجواز القول في هذه المسئلة بالتفصيل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما وتوهم ان المتصل في الخطاء التفصيل مدفوع بالنقد لعدم استثناء احد هذا المتصل وقرن الجمهور الى الخطاء او بان النزاع في بحث الاستثناء التخصيصي بل في الاستثناء التعقيبي واما ما نسب الى الاكثر في جواز استثناء الاكثر يوقع في مسئلة التي هي استثناء تخصيصي او بطلان النسبة المشهورة هنا الى لزوم بقاء الاكثر سهو وغفلة او بان النسبة المشهورة في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الاكثر سهو وغفلة وكلا الاول بعيد او بان النسبة المشهورة في المسئلتين بجعل كل مشهور سوى الاخر بان يقال في هذه المسئلة قول مشهور بلزوم بقاء الاكثر وقول اخر يعد لزوم بقائه من الهنا بجواز التخصيص اكثر كثرة لا بد في بحث الاستثناء البعض بعض من قال هنا بلزوم بقاء الاكثر المشهور قال البعض في بحث الاستثناء بجواز اخراج الاكثر لكن قال بعض ذلك في الاستثناء التعقيبي فانه كان النزاع في بحث الاستثناء اعم من التعقيبي والتخصيصي لكنهم يبين ذلك ثم يمسك بما سنده لا الشبهة في بعض الاستثناء انه هو كذا بعض من المشهور في هذه المسئلة لا يجوز اخراج الاكثر في الاستثناء لكن هو قال ببقاء الاكثر فيما نحن فيه في غير الاستثناء ثم وكان النزاع في المسئلة اعم من الاستثناء وغيره لكن ذلك القائل المشهور لم يبين ذلك فغلط هذا التوجيه في تحصيل هذا العنوانين بغير الاخر كما في الاحتمالين الاولين ولا استناد التهم الى المشهور ولا الى من نسب القول الى المشهور في المسئلتين لكن فيه بعد لا يتكلم الناقل في المسئلتين النسبة الى طائفة من المشهور القائلين بجواز الاخراج في الاستثناء واما الا ابد من هذه دفع التناقض وابقائهم بحاله بجعل المشهور في المقامين كما نسب اليهم وحمل الحد قولهم على السهو والخطاء في فائدة البعد الاحسن ان يقال نظرا الى ان الحق جواز اخراج الاكثر والاخص من استاجع واتا انقل المشهور هنا اللزوم بقاء الاكثر فغيره المشهور سهو نسبه اليهم هذا القول لعارض منسبة بعض الى القول بجواز التخصيص الى الواحد اليهم فعارض النسبتان واندفع ظهور التناقض **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان النزاع انما هو في الجواز اللغوي لا العقلي ولا الشرعي لتكليف حالا الوضع والشرع واحد انما تمسكهم عند

فى اقسام المخصص

فى بيان منتهى التخصيص

فى تحرير محل النزاع

ثم محل النزاع الجواز اللغوي وكذا دخول الاستثناء المخصص والعمومات المجازية بقرينة مثل الجمع المعهود المخصص والنسخ الذي هو تخصيص في الازمان وكل المجازات وغيرها
الجمع ونحوها وسطلق الفاظ العموم اذا قلنا بوضعها للخصوص في محل النزاع وجهان نعم اطلاق العام على الواحد فقطعا لكن من محل النزاع تأمل

في مباحث التخصيص

جواز تخصيص الاكثر بالقبح فليس كما دعم منه القبح لفظي بل القبح والاستكراه العرفي ثم التخصيص اما يقع في الافراد فقط كما يكون المخصص افرادا لا اصنافا او في اصناف
فقط كان يكون المخصص اصنافا عدد الافراد فيكون كل عدد من صنف واما يجتمع في المخصص الافراد والاصناف اما يكون الباقي اكثر الافراد والاصناف
فلا يكون جوازه محل كلام من المشترطين لبقاء الاكثر بل من الكل واما ان يكون الخارج اكثر الافراد والاصناف فلا يجوز بالاتفاق من المشترطين
لبقاء الاكثر واما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر بقاؤه في الجملة سواء الافراد
ام الاصناف ام اللازم عندهم بقاء الاكثر الافراد لا غير ام اكثر الاصناف لا غير ام بقاء اكثر الافراد ان لوحظ العام افراديا وبقاء اكثر الاصناف
ان لوحظ اصنافيا ام اللازم فيما لوحظ فيه العام افراديا بقاء اكثر الافراد فيما لوحظ صنفيا احد الامرين العكس وجوه يظهر من قولهم لا بد من بقاء
اكثر الافراد ان اللازم عندهم انما بقاء اكثر الافراد لا الاصناف ويظهر من اضافة الافراد الى العام انه لا بد من ابقائها لو لوحظ في العام فان لوحظ
العموم افراديا فافراد العام هي الجزئيات الحقيقية ولا بد من ابقاء اكثر تلك الافراد وان لوحظ العموم صنفيا فافرادها الحقيقية هي الاصناف
فلا بد من ابقاء اكثر تلك الافراد التي هي الاصناف فمقتضى الاضافة ان يكون الاكثر تابعا للملاحظة ان صنفيا فصنفيا وان فرديا ففرديا
فرديا حقيقيا كما ان مقتضى لفظ الافراد من حيث هو هو الاحتمال الثاني فيتعارض الظاهران ولا يحصل من كلامهم شيء لكن يظهر من اجوبتهم عن
ابقاء الاكثر في بحث الاستثناء من ادلة المجوزين لاخراج الاكثر فيه جواز الاكتفاء باحد الامرين من الكثرة الصنفية والفردية اذا لوحظ العام
صنفيا حيث يجيبون عن الايات بان تلك الجنس فيما اذا لوحظ الصنف واما اذا لوحظ فرديا فانما نقطع بلزوم الكثرة الفردية عندهم وقد يشترط
على مذهب المشترط لبقاء الاكثر العلم به ام يكفي عدم العلم بان الباقي اقل فلو القى ما يعطى جميع لا يعلم عددهم فقر بعض وحضر الباقون فهل يصح له
ان يقول الى احرقت كل هؤلاء الجماعة الا عشرة منهم فلا فرق مع احتمال كون المحترقين اقل من فرقا ام لا يصح الا مع العلم بان المحترق اكثرهم فيه
وجهان ظاهر قولهم يشترط بقاء الاكثر انه شرط في نفس الامر بحيث لو لم يحصل الصحة ولم يحصل العلم بالصحة فلا يصح من العاقل التفوه الا بعد العلم
بالصحة لغة وايضا استدلالهم على لزوم بقاء الاكثر بعد المشابهة بين العام وغير الاكثر وعدم وجود علاقة اخرى يكشف عن ان العلاقة ليست
موجودة الا في الاكثر فمتى لم يعلم الاكثر لم يعلم العلاقة ثم لاحظها والحال ان ملاحظة العلاقة من شرط الاستعمال المجازي والا لم يصح اتفاقا
فمقتضى هذين الوجهين لزوم العلم بالكثرة عند اصحاب هذا القول **ثم اعلم** ان الكثرة اما تحقيقية كقولك اكلت كل رمانة في البستان الا
واحدا وفيه عشرون رمانا واما تقديرية كقولك لعبدك كل من جاءك اليوم فاكرمه الا عشرة منهم مع احتمال ان لا يجئ الا خمسة عشر رجلا فيكون
الباقي اقل فهل المشترطون للكثرة يكتفون في مثل هذا بالكثرة التقديرية نظرا الى ان مراد المتكلم ان كل من جاء ولو الفا فاكرمه الا عشرة
ام لا بد من الكثرة التحقيقية الخارجية وجهان ظاهر كلماتهم الاول ثم اعلم انه قد يطلق العام على فرد واحد من باب التعظيم تشبيها له بجميع افراد
العام تنزيلا له منزلة الكل وهذا ليس من التخصيص في شيء وجاء ايضا كما في الاية الشريفة انا له لحافظون ثم ان الكل اتفقوا على جواز التقييد
نعم الاستثناء الى الواحد لا كلام فيه لكن الاشكال في ان النزاع هنا في التخصيص هو اعم من الاستثناء التخصيص في بحث الاستثناء بحث اخر
ظاهر قولهم هنا حيث قالوا هل يجوز التخصيص الى الواحد شمول النزاع لكل افراد التخصيص ومنه الاستثناء التخصيص ان بعضا منهم عنون الامر في البحث
في عنوان بحث الاستثناء لكن جعل كثيرا والاكثر له عنوانا اخر وجعلهما بحثين يقتضي عدم دخوله في نزاعنا هذا مع انهم لم يمثلوا هنا بمثال مشتمل
على التخصيص الاستثنائي واما المتصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما فلا عبرة لكلام فان لا خطاب والحاصل ان لكل من الاحتمالين وجها
وموجها فالمسئلة محل اشكال وهل يكون تخصيص الجمع المعهود كاكرم هؤلاء الرجال الا زيدا داخلا في النزاع ام لا مقتضى تعريف من عرف التخصيص
بما يشمل الجمع المعهود كما مر خروجه عن محل النزاع لان الظاهر تطابق العنوان مع التعريف وايضا كلام صاحب المعالم في جوابه عن الاستدلال بالاية الشريفة الذين قال
لهم الناس الخ خروجه عن النزاع لانه اجاب بان الناس جمع معهود وخارج عن محل البحث لكن مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما يشمل الجمع المعهود دخول
ذلك في محل النزاع وكذا مقتضى كلام من لم يعرف التخصيص مع عدم دلالة في الكلام ما يصرح بخروجه وذلك لان لفظ التخصيص من حيث هو قد عرفت
ان الحق شموله للجمع المعهود فمن لم يخرجه من التعريف او عن البحث فكلامه شامل له وقد مر تعريفنا ايضا التخصيص يشمله وهل العموم المجازي كالدرهم
البيض داخل في النزاع ام لا مقتضى كلام من عرف التخصيص بالاخراج ثم ام لم يعرفه اصلا الدخول ومقتضى كلام من عرفه بما لا يشمله كما مر الخروج لكن
الحق ان التخصيص اعم من ذلك فيشمله ظواهر العنوانات والمعرف بالاخص غفل عن ذلك وهل النزاع في التخصيص الاعم من النسخ الذي هو تخصيص في الازمان
ام في التخصيص في الافراد فقط مقتضى ظواهر العنوانات الدخول لكن الانصاف انصراف التخصيص كلماتهم الى ما سوى النسخ فيخرج ثم النسبة بين التخصيص
والنسخ عموم من وجه يجتمعان فيما كان نسخا وتخصيصا في الازمان ويفترق في نسخ لا تخصيص في الافراد فقط وفيما كان تقييدا في الازمان بان كان اللفظ
الدال على الحكم المنسوخ مطلقا لا عاما ثم بعد الحكم بخروج النسخ عن النزاع فليعلم ان حكم التخصيص منه متحد مع التخصيص في الافراد في جواز التخصيص
الى الواحد وعدمه **فان قلت** جوز التخصيص الا الاكثر في النسخ اتفاقا لاتفاقهم على جواز النسخ بعد حضور وقت العمل والعمل ولو مرة فيخرج الاكثر

في بيان الكثرة التحقيقية والتقديرية

في بيان النسبة بين التخصيص والنسخ

وفي كفاية بقاء الاكثر تقديرا عند القائلين باشتراط بقاء الاكثر احتمالا لان وكذا في اشتراط العلم ببقاء الاكثر ام كفاية عدم العلم بان ما الباقي اقل ثم يمكن ان يكون مرادهم بقاء اكثر الافراد ام الافراد ام ملاحظة العام في ذلك تتابع

في مباحث التخصيص

قانون الاقرب ان الاتفاق على جواز النسخ بعد العمل ولو مرة انما هو من حيث الجواز العقلي وعدمه فتفصيلهم مع عدم تفتيح العقل لذلك كما وقع في مقام ابطال حكم المنسوخ بلفظ مطلق لا عام ثم بعد العمل مرة انتهى فالاتفاق على جواز النسخ بعد العمل مرة لا يلازم الاتفاق على جواز مطلق التخصيص باللفظ ومحل النزاع في كل الفاظ العموم المخصصة فهل هو كلها مجازات والاستثناء الحق الاول لعموم العنوان وادعى العلامة الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فيهما كما حكى عنه لا لابعاد من ظواهر العنوانات ثم انه على فرض تعميم النزاع بالنسبة الى الالفاظ يخرج في المقام الاخر وهو التفصيل بين كلها المجازات والاستثناء وغيرها مما في الاول من يجوز دون غيرها كما نسب الى من ادعى الوفاق على خروج مثله عن محل النزاع ثم انه لا شبهة في خروج الضمائر الموضوعة بازاء المفرد والمثنى عن محل النزاع ومن ضمائر الجمع الموضوع للمتكلم مع الغير داخلة في النزاع لمكان وتفصيله ان ضمير الجمع قد يطلق ويراد به الواحد ام الاثنان ولا ريب في كون ذلك مجازا وخارجا عن البحث وقد يطلق ويراد به جمع حاضر لوة الجماعة حاضرة اشمعضا فالحق انه ايضا ليس تخصيصا بل هو اختصاص بالجمع الحاضر وهو حقيقة لان الضمائر موضوعة بالوضع العام لجزئيات مصاديقها وقد يطلق ويراد به ظاهر اجمع ثم يجيء وقت بناء على الخراج بعض منهم كان يخبر بقوله اثم الى عشرة ثم ظهر انهم لم يرد واحد منهم فقولهم ليس تخصيصا بل التجاوز باطلاق العشرة واراد تسعة منهم لو اقر بعد ذلك بقوله الا ملانا لكان مما نحن فيه كالعشرة لو استعملها الاستثناء الدال على الارادة الاستغراقية لفظا من حيث هي باسرها خارجة عن محل النزاع ومحل النزاع هنا يختص بالقول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم فقط ام النزاع يجري على القول بكونه مما يدعى وضعه للعموم موضوعا للخصوص فقط ام مشتركا بينهما بان يكون النزاع على القول بكون اللفظ حقيقة في الخصوص انه حقيقة في كل مرتبة من مراتب الخصوص ام يختص بمرتبة من مراتب الخصوص فظهر من سنده لا لانهم من الطرفين هنا اختصاص النزاع بالقول الاول فانهم يتمسكون بعدم مثل المشابهة والعموم والخصوص وبتمسك المجوزين الى الواحد بان انما الخلع عن العموم لكل المراتب الى الواحد مجازات ليس بعضها اولى من بعض ومقتضى سنده لانهم يتبع اكلت كل رمان في البستان وفيه الالف وفيه كل واحد او ثلثة جريا النزاع على كل المذاهب لان المسئلة في نفسها لا حاجة عقلية اي استعمال اللفظ عند العقلاء من اهل اللسان كما ان بعض السند ليس ورد كما يجري على القول بالوضع للعموم كذا يجري على القول بالوضع للخصوص لكن الحق الاخير وما ذكر من جريان السند لا لانهم على المذهب الاول فقط فهو مبني على الغالب من المناظرين هنا لان المشهور على انه مذهب الاول ولذا اجروا الاستدلال على مذهبهم ثم على فرض الاختصاص بالقول بالوضع للعموم خاصة محل النزاع مبني على القول بكون العام المخصص مجازا في الباقي وبعبارة والقول بكونه حقيقة منه ومختصا به يظهر من بعض على القول بالمجاز بين الباحثين قال انا لا حسن تاخير هذا النزاع عن النزاع في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز انه بعد البناء على المجازية لا بد ان يتنازع في الجواز الى الواحد مع انه على القول بالحقيقة في الباقي لا يتصور هذا النزاع لان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم والخروج الافراد الاكثر ومنه انه على القول بالحقيقة وان لم يكن معنى النزاع الذي نحن فيه من حيث اللفظ العام المستعمل في الحقيقي لكن لا ريب في هذا القول بكون الهيئة التركيبية مجازا في الظهور في اسناد المسند الى جميع ما استعمل من لفظ العام وعلى ذلك القول يخرج الكل وحينئذ الى بعض ما اريد من اللفظ وهو مجاز وقع ويتنازع في انه هل يجوز الاسناد مجازا الى بعض من المراد بحيث يبقى بعض قليل جريا النزاع على القولين **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وهي تظهر في موضوعين **الاول** فيما اذا ورد خبر احاد خص بالاكثر ولم يكن في العمل به مفسدة ذلك **فنقول** ان مرجع اقوال المسئلة الى ثلثة جواز تخصيص الاكثر وعدم جوازه اجتهادا وعلى كل الاقوال اما ان يكون الخبر منقولا عن المعصوم باللفظ ام بالمعنى ام مشكوك الحال فعلى القول الجواز يعمل بهذا الخبر في المسئلة الفقهية سواء كان منقولا او بالمعنى ام مشكوك الحال الا ان يمنع من العمل بالخبر المنقول بالمعنى واما من حيث المسئلة اللغوية فاما ان يعمل فيها بالخبر ايضا فيعتبر ذلك القائل والا كان الخبر هنا كما عن المسئلة اللغوية ويعمل بها في الفرعية وعلى القول بعدم الجواز فان عمل بالخبر في كل الصور من حيث المسئلة الفرعية ان المقتضي للعمل بالخبر موجود لان الدليل على الحجية انما هو الاجماع والاجماع المنقول من الشيخ موجود والوصف وكذا المانع غير معلوم لانه بمعلم عند القائل بطلان التخصيص الى الواحد بل هو يقول بعدم جوازه لعدم الدليل عليه لا للدليل على عدمه واما من حيث المسئلة اللغوية فهل يعمل بالخبر ويكون ذلك دليلا على الجواز الا الحق فيه التفصيل بانه ان علم ان الخبر منقول باللفظ عن المعصوم ان هذا الخبر الواحد وكان مجمعا في الواقع فبانه ليس من الراوي بل من المعصوم ما اخبر الراوي كسماع ذلك اللفظ منه فان يعمل هذا القائل بالظن في اللغة فيعمل بهذا الخبر في المسئلة اللغوية ايضا والا فلا وان علم ان اللفظ من الراوي وانما نقل الراوي المضمون عن المعصوم ما لسان العوام فما علم ان الراوي من اهل الخبرة باللسان او لا بل يجعل على الاخير لا يعمل به في المسئلة اللغوية لاحتمال خطأ الراوي لعدم فهم مراد المراد بتلك الالفاظ ثم يعمل في المسئلة الفرعية وعلى الاول اما ان لا يكون بين هذا القائل وبين الناقل واسطة او يكون واسطة ولكن طريقه القطع بان نعلم ان هذا اللفظ صدر منه فيعمل به من حيث المسئلة اللغوية ايضا سواء قلنا بحجية الظن في المسائل اللغوية ام لا وان كان الواسطة

وأما ثمرة النزاع فتظهر فيما اذا ورد خبر واحد مخصص بالاكثر وفيما اذا دار الامر بين ارتكاب تخصيص الاكثر وسائر المجازات — تنبيه

في مباحث التخصيص

بينه وبينه بطريق الاحاد فيتم كما ان لو واسطة بينه وبين المعصوم بطريق الاحاد فان قلنا باعتبار الظن في المسألة اللغوية فيعمل به والا فلا واما لو صحّ
الشارع كون النقل من الراوي باللفظ ام بالمعنى فان لم يعلم كون الراوي من اهل اللسان والخبرة فلا يعمل بالخبر من حيث المسألة اللغوية والا فان عملنا
بالظن فيها فيعمل بالخبر فيها ايضا كما في المسألة الفرعية والا فلا واما على القول بعدم جواز الاجتهاد فلا يعمل بهذا الخبر في المسألة اللغوية في شيء من
واما من حيث المسألة الفرعية فيها فان يعلم اسناد الراوي الخبر الى المعصوم بلفظه ويطرح الخبر بالقطع او الظن يكون بمولها ان يعلم ان النقل انما هو بالمعنى
فان لم يعمل بالخبر المنقول بالمعنى او عمل ولكن اشترط كون الناقل بالمعنى خبيرا باللسان فلا يعمل بالخبر ايضا اصلا وان لم يشترط ذلك عمل بالخبر من حيث المسألة
الفرعية واما اذا شك في ان النقل هل هو باللفظ او المعنى فحاله كما لو علم النقل بالمعنى الا ان يدعى بجماع كون الخبر مطرحا لاحتمال كون النقل باللفظ
ويحتمل كونه غير مطروح لاحتمال كونه بالمعنى فلا يحصل الظن من هذا الخبر ايضا فلا يعمل به **الثاني** فيما اذا دار الامر بين تخصيص الاكثر وسائر المجازات
المخالفة للاصل كما في الاية الشريفة وما نهاكم عنه فانتهوا فاستدل بها بعض بان صيغة لا تفعل للحرمة ورد اولا بانا لا نسلم كون صيغة لا تفعل
فيها وان سلمنا ان نواهي الرسول يجب الانزجار عنها وثانيا بانا وان سلمنا ان لا تفعل حقيقة لكن قوله انتهوا ماخوذ من الانتهاء وهو مطاوع [illegible]
ومعناه قبول النهي كما يقال ان نهيتك فانتهيت وان نهرتها فانتهرها فهو مرادف في الاطاعة وهذا لا يدل على ان النهي للحرمة **وثالثا** بانا نسلم ان
قوله فانتهوا للتحريم ويحتمل الانتهاء عن طلب المنهي عنه بتا ولزوما وكون لا تفعل هنا للكراهة الشرعية بظاهرها مخالفا للاجماع اذ النهي الي [illegible]
اما مقترن بقرينة ارادة الحرمة اي الكراهة او مجرد عن القرينة والاية الشريفة تدل على لزوم ترك ما نهي عنه فان كان مع قرينة ارادة الكراهة
وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من تخصيص او [illegible] واخراج اكثر افراد النهي التي هي للكراهة فيلزم تخصيص الاكثر ولا يكفي نفيا اكثر الاصناف
لكون اكثر افراده في المقام افرادها لا بعينه من بين اكثر الافراد على القول بلزوم نفي الاكثر واما حمل قوله تعالى فانتهوا على الندب او على مطلق الطلب
واما التصرف في مادة انتهوا وجعل معناه انه لا بد من اتباع النهي كما يقال ان نهيتك فانتهيت وان نهرتها فانتهرها فدار الامر بين احد الاحتمالات
الاربعة وعلى الاول يتم الاستدلال دون ما سواه فان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر طرحنا الاحتمال الاول وان دار الامر بينه وبين بعيد
المجازات وان قلنا بالجواز فلا بد من الرجوع الى المرجحات فتظهر الثمرة هنا وكذا تظهر في مثل اوفوا بالعقود فان المراد بالعقد فيه العهد لانه
ليس له حقيقة شرعية حتى يحمل عليه فظاهره انه يجب الوفاء بكل عهد وهو خلاف الاجماع فلا بد اما من التخصيص باخراج ما ثبت عدم وجوب
الوفاء به عن تحت العام ويعمل فيما شك في لزومه وجوازه من العقود بظاهر الاية لكنه يخصص باكثر العهود لان كثيرا من العهود التي لا يجب الوفاء
بها غير معنونة في كلام الاصحاب في ابواب الفقه والمعنون من العهود من المعهود ايضا جلها من العقود الجائزة واللوازم منها ايضا مشروطة بكل احد
بشرائط متعددة فلو انتفى كل من تلك الشرائط انتفى اللزوم فلا يبقى من العهود لازما الا قليل في جنب كثير وهذا تخصيص الاكثر واما حمل العقود على
العقود المتعارفة عند المتشرعين فلا يلزم تخصيص الاكثر لكنه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على الاصل في العقد اللزوم فدار الامر
بين احد المحذورين بعد دفع البعد من انه للاجماع فمن لا يجوز تخصيص الاكثر يتعين عنده الاحتمال الاول ومن يجوز احتمل عنده كل من الوجهين
فيرجع الى المرجحات وان لم يوجد مرجح فالى الاصل لكن الحق على فرض جواز هذا القسم من تخصيص الاكثر انه ارجح من الحمل على العهد لانه وان
خص الاكثر انه يبقى من افراد العام كثيرة معتد بها مشابهة للعام فيرجح على غيره من المجازات **فان قلت** لنا في الاية تخصيص الاكثر على
ثمرة للنزاع اذا صار العقود كثيرة منها تخصيصية ومنها افتراضية وعلى فرض ارادة كل الافراد من الجمع المحلى باللام اعم من التخصيص فيه
انما يصح من غير العالم بالعواقب كما يقول المولى من اهل العرف لعبيده كل ما اتوك من الرجال في هذا اليوم فاعط عشرة منهم [illegible] عليها
ولا يصح ذلك من الحكيم العالم بالخارج والواقع فكيف به بعد ما سكتنا بعلمه ووقوعه من العقود وايضا الشارع انما حصر العقود اللازمة وحكم
بالجواز في البواقي [illegible] العقود الجائزة حتى يحكم في البواقي باللزوم فيكون افراد [illegible] داخلة في الباقية بل على هذا داخلة في الخروج [illegible]
المقدمة الرابعة في تأسيس الاصل [illegible] ان الاصل في المجاز [illegible] ان الاصل الاصيل فيه عدم الصحة اتفاقا لان
اللغات توقيفية لا بد من التوقيف فيها [illegible] انقلاب هذا الاصل كلية بحيث يحكم عند الشك في الجواز [illegible]
في الجملة ام لم ينقلب اصلا [illegible] فكلما شك في صحة مجاز [illegible] الى الاصل الاصيل حتى يثبت الصحة وهذا هو
القائل باشتراط نقل الاحاد في المجازات [illegible] انه كما لا يجوز التعدي في الحقائق من لفظ الى لفظ ولا من معنى الى معنى فكذا في المجاز [illegible] ولو ثبت
ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لا يجوز ان يكون الغضنفر ايضا حقيقة فيه حتى يثبت ذلك فكذا لو وضع الواضع جواز استعمال الاسد في
الشجاع مجازا للمشابهة فلا يجوز ان يجوز استعمال لفظ الغضنفر المرادف للاسد في الرجل الشجاع مجازا حتى يثبت ذلك وكذا لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان
المفترس لم يجز التعدي الى معنى اخر بان يكون حقيقة في الرجل الشجاع ايضا كذا لو ثبت جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة لم يجز ان يعنى
جواز استعماله في معنى اخر كالمنقوش في الجدار لشكل الحيوان المفترس للمشابهة حتى يثبت ذلك كما انه لا يتعدى في الحقائق من لفظ الى لفظ الخ

في دوران الامر بين تخصيص الاكثر وسائر المجازات

قوله كل ما نهي

في بيان الثمرة

في تأسيس الاصل

انه

واما الاصل الاصيل فهلا جواز تخصيص الاكثر اذ العلائق المنصورة هنا الا كعلاقة المشابهة لعموم الخصوص والكل والجزء بناء على كون بحثنا اكثر افراد العام على مراد

منها الا يثبت جواز اخراج الاكثر على فرض الشك   شرح

في جواز تخصيص الاكثر

اذا ثبت القياس في لغة فكلك في المجازات فكما لو راينا لفظا موضوعا لمعنى ثبت له المشبه فلا بجوله الحكم بكون كل ما كان على بنيته على موضوعا لذلك المعنى لاجل الاستقراء بحيث علم من وجد الغالب كان على ذلك هذا الوزن بهذا المعنى ان كلما كان على هذا الوزن كان بهذا المعنى فيتعدى منه الى جميع ما كان على هذا الوزن كلية فكذلك يجوز من مجرد وقوع مجيء الماضي بمعنى المضارع مجازا في خصوص مادة كلفظ ابدا ونحوه ان يحكم بجواز الاستعمال كل ماض بمعنى المضارع الا اذا علم من الاستقراء ترخيص الواضع استعمال كل ماض في المستقبل فيتعدى الى جميع ما كان على زنة الماضي فالحاصل ان حال المجازات في لزوم الوصول من الواضع حال الحقايق وليس مراد ذلك القائل من قوله باشتراط نقل الاحاد في المجاز انه لو راينا استعمال الاسد في الرجل الشجاع لم يجز استعماله في عمرو الشجاع ونحو ذلك فانه بعيد القائل ولكن هذا القول فاسد بل يتعدى في المجازات من لفظ الى اخر فضلا عن ان يقتصر على مثل المجاز فيه لم يكن في زمان الواضع موجودا ثم حدث واستعمل اللفظ فيه مجازا فيحصل التعدي من معنى الى اخر وكل ذلك بما يكون اللفظ مستعمل فيه ومراده ان اللفظ الموضوع غير مستعمل فيه استعمله ذلك اللفظ المستعمل في ذلك المعنى المجازي لغير المستعمل الذي هو معنى مجازي للفظ السابق فيحصل التعدي من لفظ الى اخر والحاصل انا نرى العرب يستعملون الالفاظ العربية الشاذة مجازا الى المعاني المستحدثة وكان ذلك حين اللفظ وقبل ان اللفظ كلية يجوز مهما راينا اللفظ استعمل في معنى لعلاقة المشابهة مثلا او غيرها من العلائق نتعدى الى كل معنى ولفظ ويجوز استعمال المجاز بتلك العلاقة حتى يثبت المانع وبذلك الاطلاق تقول علماء البيان بان العلائق خمسة عشر او اثنى عشر ونحو ذلك ففي معناها ما يعدون تلك العلائق مطلقا من دون تقييد بقيد فيظهر منه ان نوع العلاقة مهما وجد صح التجوز وهو مفسد ولا لان من شرط حمل المطلق على العموم التواطؤ وعدم ورود حكم اخر ومع منعنا التعدي في هذا الاهمال والاجمال لا البيان مع تسليم التواطؤ فانها التاسيس المنادية الى كلامهم على الحكم لا دليل على نفسه كلما العلماء امثال المقامات التي مدركها البيان والعرف فاستعمال اللفظ الموضوع في غير معناه مجازا انما حصل منه الرخصة في الجملة كل ما كان لا فرق بينها في المجاز والعلائق كما ان المشبه انه كذلك يرجع الى العرف نعم لو كان المنقول انما هو اهل اللغة المرسوم يكن مدركه فالحد كالموارد وحيث ان الى اصل الخبرة ومقال ان الاصل تقلب في العلائق المذكورة في الجملة بمعنى انه بعد الاستقراء انقلب الاصل مثلا استقرانا اذ وجدنا في لغة العرب انهم يستعملون اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن لا في مطلق جنس من العلاقة بل في صنف منه وهو فيما كان التركيب حقيقيا وكان الجزء مما يتقوم به الكل ولم يفد الاستقراء استعمالهم في غير ذلك الصنف فنحكم بانقلاب الاصل في مثل ذلك صح مثل تجوز استعمال مثل ذلك الجزء في الكل فنحكم بالجواز للاستقراء لا في كل جزء وكل ولو شككنا في غير مثل ذلك الجزء مما يكون تركيبه اعتباريا او غير متقوم به الكل فنحكم بمقتضى الاصل الاصيل بعدم الجواز وهذا القول فاسد ايضا بل الحق الرجوع الى العرف فان المتبع هو وجود المناسبة المانوسة العرفية فلو وجد الموانسة بين المعنى الحقيقي ومعنى اخر جاز التعدي وان لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اهل اللغة اصلا ولا تنحصر العلاقة المصححة فيما ذكروه بل كل ما كان كذلك جاز التعدي وان لم يوجد فيه شيء من العلائق المشهورة كما ذكرنا من جواز التعدي بمجرد وجود المناسبة المانوسة وان لم يحصل الاستقراء في موارد الاستعمالات من ابناء العرف على ذلك فلو اراد احد ان يتعلم لسان العرب فسمع الاسد معناه الحيوان المفترس فبمجرد ذلك يتعدى الى المعنى المجازي المانوس في تلك الحقيقة فيستعمل ذلك اللفظ في الرجل الشجاع والشكل المنقوش بل يستعمله في تلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة في كل معنى مجازي يكون مانوسا في عرف ذلك المتكلم وبذلك العلوم الاجمالية بان اللغات تختلف بالنسبة الى العلائق والاوضاع النوعية والشخصية كما الاختلاف بالنسبة الى حبا فيشبه الامر في لغة بعضهم واحد كما شبهه التمني والنفي وغيرهما واذا كان ابناء اهل العرف على التعدي الى المجازات المانوسة بمجرد معرفة الحقيقة وان لم يعلموا المعنى المجازي لذلك المعنى الحقيقي من دون استقراء من العلائق وعن المجازات في ذلك اللسان فظهر ان المعتبر هو مجرد وجود الموانسة وعدمه لا الاستقراء في العلائق ونحوه فيحصل الفرق بين ما اخترناه وبين ظاهر القول الاخر من وجوه احدها انا لا نقول بلزوم استقراء موارد الاستعمال في لسان العرب بل يعتبر مجرد الموانسة ولو في غير لسان العرب وثانيها انا نقول بجواز التعدي عند الموانسة وان كان من الموارد الغير المستقر فيها من العلائق مثلا كالجزء والكل وكما لا نقول بجواز التعدي عند عدم الموانسة وان كان المورد عن الموارد المستقر فيها فان كان المراد القول الاخر هو ما ذكرنا فنعم الوفاق نعم لو علم مورد او شك فيه وجود الموانسة والمناسبة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقر فيها فالاصل الجواز وان كان من غيرها فالاصل الاصيل بحاله لان الاصل منقلب في تلك الصورة التي شك في وجود الموانسة وعدم وجودها فيتبع حكم موارد الاستقراء كما يقول هذا القائل والحاصل انه ان علم وجود الموانسة العرفية جاز التعدي والتجوز وان لم يكن من الموارد المستقر فيها وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدي والتجوز وان كان من الموارد المستقر فيها وان شك في وجود الموانسة وعدمها فالمرجع الى موارد الاستقراء فان كان منها فالاصل الجواز والا فالاصل عدم الجواز اذا عرفت فنقول فيما نحن فيه اي التخصيص الى الواحد او الى غيره ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل الثانوي في خصوص المقام المفروض بعد وجود الموانسة المانعة فلا يتحقق من ملاحظة ان هذا المورد الذي نحن فيه من الموارد المستقر فيها في العلائق ام لا فان كان الاول فالاصل الثانوي الجواز وان كان الثاني فالاصل الاصيل بحاله لكن الحق ان الاصل الاصيل على فرض الشك باق بحاله ولم يوجد ما سند في الموارد المستقر فيها لان

ومن معنى الى اخر

وأما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور هنا إذ العام الأصولي ليس كليا لأفراده أنا أظهر ذلك فاعلم أن الدليل على الجواز لو وقع عند العرف في بعض المقامات وفي صورة عدم العلم بقدر
المستثنى منه وإن استنكار العرف في مقام القبح عقلي لا لفظي مع أن العرف يجوزه إذا كان الباقي جماعة غير محصورين عادة فتأمل ثم إنه على فرض جوازه مرجوح عندنا في مقام التعارض غالبا
بل لا يكاد يوجد ثمرة بيننا وبين المانعين في الأحكام الشرعية بالنسبة إلى التخصيص إلى الواحد نتايج

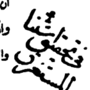
في تخصيص الأكثر



العلائق المتصورة في استعمال العام في الخاص ثلثة علاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص وعلاقة الجزء والكل بناء على كون دلالة العام على أفراده تضمنية
وأما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور لأن العام الأصولي ليس كليا بالنسبة إلى أفراده فتلك العلائق الثلث كلها موجودة وإن كان الباقي أكثر وأما
إذا خصص الأكثر إلى الواحد فعلاقة المشابهة منتفية والأخريان موجودتان لكن علاقة الكل والجزء مبنية على قول ضعيف وهو كون الدلالة
تضمنية سلمنا صحته لكن الفعل المستعمل فيه من تلك العلاقة هو ما كان التركيب منه خارجيا لا اعتباريا كما أشرنا سلمنا الأعمية من ذلك لكن
الفعل المبقى هنا من معه تلك العلاقة إنما هو صورة بقاء الأكثر وأما علاقة العموم والخصوص فالفعل المبقى المستعمل فيه أيضا هو ما كان الأكثر فيه
باقيا فالظاهر أن صورة خروج الأكثر التي هي محل الكلام خارجة عن الموارد المستعمل فيها وقد عرفت أن المرجح هو الأصل الأصيل الذي هو عدم
الجواز فالظاهر أن الأصل في المسئلة عدم الجواز إذا تمهد تلك المقدمات **فاعلم** أن الحق في المسئلة جواز التخصيص إلى الواحد لوجوه الأول الوقوع
عند أهل العرف في بعض المقامات كمقام السخرية فيقول الشخص في مقام المزاح أكرم كل أهل المجلس ثم يقول لا هذا ولا هذا ولا ذا إلى أن يبقى
واحد أو يأتي بالقرينة المنفصلة أي المخصص المنفصل ويعلم المخاطب أن المراد واحد منهم نعم مثل ذلك بدون الداعي مستهجن وقبيح وأما مع الداعي
فلا وعرضنا إثبات الإيجاب الجزئي في مقابل رفع السلب الكلي لكن ندعي هذا الإيجاب الجزئي في ما بل كل من الأقوال فيبطل كلها إلا المختار ومنها
يقول القائل أكرم العلماء أحدهم وهو صحيح غير مستهجن أصلا مع أنه تخصيص بعض المنفصل إلا أن يقال أن مثل ذلك خارج عن محل الكلام وأنه
ليس بتخصيص حقيقة ولم يرد هنا القصر وليس مراد الأكثرين من لزوم بقاء الأكثر لزومه في مثل هذا المثال أعني أكرم العلماء أحدهم ثم
ونعم يقول القائل أن فلانا يسمع كلام الناس ويفعل هكذا إذا قال أحد لفلان افعل هكذا ولا يريد بذلك التعهد بل ربما يقول ذلك
ذلك الشخص القائل معلوما للمتكلم بل المراد التخصيص بطريقة الآية الشريفة الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم من هذا الباب إذ المراد بالناس
نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين والقول بأن هذا من باب التشبيه خلاف الظاهر لعدم ملاحظة الشبه وتبادره في الأنظار من الآية الشريفة بل هو من باب
التخصيص وقول صاحب المعالم أنه من باب العهد وإرادة شخص معين من العام من باب التخصيص أيضا خلاف الظاهر **فإن قلت** لا ريب في استهجان تخصيص الأكثر
في كثير من الموارد **قلنا** الاستهجان فيما لم يكن فيه داع إنما هو الاستهجان العقلي إذ يعد ما كان تأدية الكلام بالأخصر مستهجنا بالتطويل
عقلا ولذا لا يكون مستهجنا عند وجود الداعي ولو كان الاستهجان عرفيا لكان موجودا في المقامين **الثاني** أنه لو لم يجز تخصيص الأكثر
ولزم بقاء الأكثر لما كان ذلك جايزا عند عدم العلم بقدر المستثنى منه واحتمل كون الخارج أكثر لأن من شرط التخصيص العلم بوجود العلاقة
أي المشابهة ومع عدم العلم بالعدد لا يعلم بوجود العلاقة فلا يعلم بالصحة مع أن أهل العرف يصححون ذلك كما مر في مثال الحريق فيصح أن يقول
أخرج كل من في الدار إلا عشرة منهم فعند مع احتمال كونهم في الواقع أحد عشر فيكون في الواقع الاستثناء تخصيصا إلى الواحد فتدبر **الثالث**



أنا نصحح الاستثناء إلى الواحد لغة فيه يكون مستهجنا والدليل عليه أن في موارد الاستهجان إنما يتهمون القائل بل لأجل ارتكاب خلاف
العقل ولذلك ينسبونه إلى السفه لا الغلط فذلك كاشف عن الصحة لغة فيه أيضا فتدبر **الرابع** أنه لو لم يجز إخراج الأكثر لما صح ذلك فيما كان أفراد
العام غير محصورة وكان الباقي الأقل جماعة غير محصورة عادة مع أنه يصح جزما بلا استهجان أصلا كما يقول اعط هذا المال أهل بلد الحسين إلا الأغنياء
منهم أو لا تعط الفقراء منهم فالحق رجحان الجواز إلى الواحد للوجوه الثلثة الأول وعدم بطلان حد جواز تخصيص الأكثر مطلقا بالوجه الرابع **ثم اعلم**
أنه بعد ما جوزنا التخصيص إلى الواحد لا ثمرة بيننا وبين المانعين في مقام العمل لأن ثمرة طرح الخبر عند تخصيصه طريقة في التخصيص إلى
الواحد لا تكاد توجد في الأحكام الشرعية وأما ثمرة التعارض بينه وبين غيره فكذلك أيضا إذ لا يوجد مورد كذلك في الشريعة والتراكيب
عرفت أنه مرجوح تخصيص الأكثر إلى الواحد يعد من تعبير الأشنع من الاستهجان وأنه لا يصح عقلا إلا بعد وجود داع كالسخرية والتقليح ومثل هذا الداعي لا يجوز
في كلام الملك العلام ولا في كلام أمنائه عم في مقام بيان الأحكام نعم يتصور ذلك عند عدم العلم بأفراد العام وذلك أيضا لا يتصور في مقام بيان
الأحكام من الشارع وأمنائه الكرام **فإن قلت** فكيف وقع في كلام الله التخصيص إلى الواحد كما مثلت بالآية الشريفة **قلنا** من لفظ خصوص
الناس متعارف فيه ذلك لا مطلق الألفاظ أقول والحق عدم تمامية أدلة الجواز إلى الواحد بل حال العرف غير معلوم لنا والأمثلة المذكورة يمكن
تأويلها إلى غير التخصيص ومثال السخرية لو تم لتم في المستغرق أيضا فالأصل الفقاهتي يقتضي عدم الجواز إلى الواحد نعم الرابع من الأدلة حسن
إذ التفصيل **ضابطة** في بيان شطر من أحكام الاستثناء بالمعنى الأعم الشامل للاستثناء التمهيدي **فاعلم** أن المستثنى إن لم يكن أقل
من المستثنى منه فهو الاستثناء المستغرق سواء ساوى المستثنى منه كله على عشرة إلا عشرة أم زاد منه كله على عشرة إلا خمسة عشر وإن كان أقل منه فإما
أن يكون الخارج مساويا للباقي كذا أو نقص عنه كله علي عشرة إلا خمسة أو إلا تسعة أو إلا ثلثة فظهر أن الاستثناء إما مستغرق



وإما غير مستغرق فههنا مقامات **المقام الأول** في المستغرق فنقول إنهم قالوا الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا ولم يعلم أن محل كلامهم
وإنما تمام هل هو عدم الجواز العقلي أم اللغوي فإن ظاهر عنوانهم ذلك في مباحث الألفاظ وذكرهم الخلاف في جواز استثناء الأكثر والمساوي بعد حكمهم

الحاصل أنّ استثناء النصف والأكثر بل الاستثناء الأعمّ من المخصوص لفظيّة فأعمّ من المستثنى ان ساوى المستثنى منه أو زاد عليه فالاستثناء مستغرق والا فغير مستغرق فهذا لو قال مستغرق
لغوا اتفاقا لو صدّاء بما عدم الجواز فطلا الى عدم الصحة لغة او الامر بعدة تأخيره فاستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا منا بحج

في تخصيص الأكثر

لا تغلط اللفظ

هذا الوفاق هو كون محل الوفاق عدم الصحة اللفظية ولكن ظ قولهم لغو هو القبح العقلي وان امكن ارجاعه ايضا الى الغلط اللفظي بان يكون مرادهم من اللغوية انما هو عدم الفائدة فيه المستلزم للقبح العقلي ويكون ذلك لبيان الاطلاع على عدم الصحة لفظا اذ الواضع بعد كون ذلك لغوا لا يرخص في استعماله ولا يوضع بازائه لفظا لا وضعا شخصيا ولا نوعيا لا حقيقيا ولا مجازيا الا ان نقول بل كلامهم على ذلك خلاف الظ بل ظاهره هو القبح العقلي الاعم فبعيد عن الظاهر ان يعبر بكلامهم فلا بدّ لنا من التكلم في الجواز العقلي وعدمه ثم في اللفظي واعلم انهم ان الاصل الجواز انما الكلام في الجواز العقلي وعدمه وكذا الجواز انما في الجواز اللفظي وعدمه والوجه ما مرّ واعلم انهم جعلوا ثمرة كون المستغرق لغوا انه لو قال له على عشرة دراهم الا عشرة دراهم لزمه العشرة ولا يسمع منه الاستثناء لانه لغو والصحيح جملة المستثنى منها فيؤخذ بها او لانه انكار بعد اقرار فلا يسمع وفيه نظر لان حكمهم بلزوم الاخذ بما دل عليه الكلام المشتمل على المستثنى منه مجمل وذلك لان الصور المحتملة لذلك الكلام عن المتكلم وجوه منها ان يكون على وجه السخرية والمزاح ومنها ان يكون على وجه اللغو كمن يتكلم كلاما من شغو ونحوه بل المقصد ولا يريد بكلامه معنى فخرج عن الاقرار والانكار ومنها ان يكون قوله الا عشرة رجوعا عن القول الاول وهو له على عشرة وهذا يتصور على قسمين **الاول** ان يكون الاخير انكارا بعد الاقرار عمدا **والثاني** ان يكون قوله الاول عن سهو واشتباه ثم تذكر في البين ورجع فمرادهم من لزوم الاخذ بالمستثنى منه بعد صدور ذلك الكلام ليس في صورة العلم بانه من باب القسم الاول ولا الثاني ولا الاخير ايضا ظاهر فلا يظهر الثمرة في تلك الصور واما في الصورة الثالثة فلا مرّ كما ذكرناه الا ان هذا ليس لاجل لغوية الاستثناء المستغرق بل لو فرضنا كون الاستثناء صحيحا لاخذ منه ايضا حتى لو قال له على عشرة الا ثلثة وعلم ان ذلك من القسم الثالث فهو ايضا حكمه كحكم المستغرق فظهر ان ذلك ليس من ثمرات اللغوية بل من ثمرات الانكار بعد الاقرار فهو صورتان يحتمل كونهما محل الثمرة **احدهما** ما لو دار الامر بين كونه قول الشخص من باب القسم الثاني او الثالث **والاخرى** دوران الامر بين الاخير والثالث اما في الاولى منهما فالتحقيق انه لا دليل على لزوم الاخذ من اقراره بل بمجرد تفوهه بذلك مع احتمال الغفلة والسهو لانه خلاف الظاهر من المكلف مدفوع بان الانكار طريق لا ينصاف ايضا خلاف الظاهر واما في الثانية منهما فاشكال لعدم الدليل على اللزوم ولكن ظ كلامهم في مقام الثمرة انما هو تلك الصورة **والحاصل** ان الثمرة خفية جدا فلنرجع الى اصل المسئلة **فنقول الحق** الجواز العقلي في بعض الصور وهو صورة التلويح والمزاح للاصل ولو توهم من لغويتها ومنافاته للحكمة فيقول ايضا الجواز العقلي لغرض من الاغراض الصحيحة كذا غيره وانكان الاصل خلافه وذلك لوجود المؤانسة العرفية وعدم الاستنكار بحيث يعد ذلك مستنكرا خارجا عن الاستعمال بل هو مأنوس عندهم ومن ذلك ما يقع الى غير المأنوس لعدم الدليل وعلى هو عليه مجوز الا لغة كما هو الحق حيث فرم نجد الحق ان الهيئة تجالية التبادر كون الخارج اقل من هيئة الاستثناء وبناء المستغرق فلو سمع من ورد الحد له على عشرة الا تسعة عندما عن الخروج تبادر الى ذهنه شيء من المستثنى منه فعكا التبادر والتناقض دليل الجهل **المقام الثاني** في غير المستغرق فاعلم ان استثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا واختلفوا في الاكثر والمساوي فقيل بلزوم بقاء الاكثر وهذا يجوز اخراج الاكثر وقيل بجواز الاخراج الى النصف وقيل بجواز الاخراج ما لم يصل الى حد الاستهجان وقيل لا يجوز الا الاقل فان القائل بالعشرة منجوز اكرم بني تميم الا الجهال وانكان العالم منهم واحدا وغير النزاع كما في جواز تخصيص الاكثر والاصل الجواز عقلا وكذا الجواز لغة ومحل النزاع هو الجواز اللفظي وفي مطلق الاستثناء الاعم من المتصل والمنقطع ولكن لا اشكال في ان النزاع هنا انما هو في صحة استثناء الاكثر وعدمها من حيث الاستثناء ومن جهة بحيث لا يكون صحة جهة الاستثناء ملازمة للصحة من جهة المستثنى منه لو كان عاما فلو قال اكرم العلماء ثم استثنى الاكثر لكان بذلك صحيحا من حيث استعمال اداة الاستثناء وصحة الاستثناء في اخراج الاكثر وانكان المستثنى منه المستعمل في اقل افراده غير صحيح لغة لعدم جواز التخصيص الاكثر مثلا ان النزاع في صحة الكلام المشتمل على الاستثناء الذي ذكرناه فتح باب المستثنى منه لغة فان قلنا بان النزاع في جهة الاستثناء من حيث هو فلا تناقض بين قول المشهور هنا وفي بحث جواز تخصيص الاكثر اذ لا منافاة بين صحة الكلام من جهة وبطلانه من اخرى ويكون ذلك وجها للتوفيق ورفع التناقض ولكن قد كلماتهم الاخر فلا يندفع التناقض من تلك الجهة اذا ظهرت لك فنقول حكمنا الاول في منع صحة استثناء الاكثر لغة والثانية في انه على فرض من الجواز اصل يكون اداة الاستثناء حقيقة ام مجاز **اما الاولى** فالحق فيها الجواز او انه فنقول الاصل عدمه ولا يلزم بقاء الاكثر وذلك للوجوه الاربعة المتقدمة الدالة على جواز تخصيص الاكثر مضافا الى انه يجوز المستغرق لغة في غير مورد الاستهجان فغير المستغرق بالاولوية القطعية والاجماع المركب مضافا الى وقوع ذلك في الكتاب العزيز في قوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ولا ريب ان الغاوين اكثر من الناجين ولا ظلم ابناء والمرادين بلا تفاوت في قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وامّا ثالثا فلقوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان الغاوين ان كانوا اكثر ثبت المطلوب بالاية الاولى وان كان المخلصون اكثر ثبت المطلوب بالاية الاخيرة فالضمّ الاثنين يثبت جواز استثناء الاكثر وعدمه كذلك يمكن كونهما متساويين فلا يثبت جواز الاكثر من تمام الحدود الوجهين بالتساويهما وامّا القول بان المراد من الناس ايضا الاعم من الجن والانس والملائكة ومع ذلك يكون الباقي اكثر او القول بان الاستثناء منقطع لان المراد من العباد في الاية تشريفهم مع المخلصين في الواقع والقول بالنظر الى الاضافة الى ضمير المتكلم الدالة على التشريف فلا يصح

وفيما عدا ما ذكرناه خلاف واقوال وانما تمسح والاصل ما مر في المسئلة السابقة ومحل النزاع الجواز اللفظي لكن في كون النزاع في صحة الكلام وخصوص جهة الاستثناء وبها تم الحق جواز استثناء الاكثر ما لم ينتهي اصنافا الى حد توغيه في الكتاب الكريم ثم في كون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا احتمالان ثم في دفع التناقض لوارد هنا وجوه اربعة اوجهها ارتكاب الاسناد بعد الاخراج وواقفي ومنه يظهر دفعه عن سائر اقسام التخصيص فتبصر

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

في بيان ان استثناء الاكثر هل هو حقيقة

او القول بان الباقي هو الاكثر وان كان الخارج اكثر في الواقع والخارج وذلك لاجل تشبيه المخلصين بالكل وتنزيلهم منزلة الكل وتنزيل غيرهم منزلة الاقل من العدم فيكون الباقي اكثر ايضا بالنظر الى ملاحظة المتكلم فكلها مما لا يصغى اليها لان الكل خلاف الظاهر والقاموس والمجمع ولا شاهد عليه فالحق اذن تجويز ولمنع الجواب اما بانفاق الفقهاء على الزام الواحد على من قال له زيد علي عشرة الا تسعة لا يدل على الحكم كما هو الظاهر وكذا الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته لا يدل على الحكم اذ المراد من الحديث ليس جعل الناس صنفين الجائع وغيره وبيان ان من يكون مطعما جائع والباقي غيرها بل المراد انه يفيد على الاطلاق احدا الا انه في الحقيقة يكون الباقي اكثر واما **المرحلة الثانية** فالحق الحقيقة لوجهين الاول تنصيص اهل اللغة بان الا للاستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق للاخراج للتبادر وعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان اخراج الاكثر ليس باستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق بالنسبة الى افراده من استثناء الاكثر والمساوي والاقل ومشكك بالتشكيك البدوي واذن لا يكون معنى قولهم الا للاستثناء الا المطلق الاخراج والقول بانه يحتمل ان يكون مرادهم كونه لبعض افراد الاستثناء فلا يدل قولهم هذا على ان الا لمطلق الاستثناء كان قولهم هل للاستفهام مثلا لا يدل على انه لمطلق الاستفهام حتى التقريري مع ان لفظ الاستفهام المطلق طلب الفهم اعم من الحقيقي والتقريري فاسد لا ان لفظ الاستثناء متواطئ بالنسبة الى اقسامه بخلاف لفظ الاستفهام بالنسبة الى التقريري **فان قلت** التبادر من ادوات الاستثناء اخراج الاقل فلو سمع من وذا الجداعلي عشرة الا ما عدا ما عدا الفرد المخرج لتبادر الذهن منه كون الخارج اقل **قلنا** التبادر اطلاقي **فان قلت** الاصل كونه وضعيا لاصالة عدم القرينة **قلنا** نعم لكن بعد ملاحظة كلام اللغوي يحصل التعارض بين اصالة وضعية التبادر وبين ظاهر كلام اللغوي فنقول ح اما ان يكون المقطوع اتحاد العرف واللغة في نفس الامر او يكون المقطوع تخالفهما او يكون الاتحاد والتخالف مشكوكا الاول لزم طرح الاصل لانه فقاهتي وظاهر كلام اللغوي اجتهادي فيؤول الاصل في التبادر الى الاطلاقي ولا يؤول كلام اللغوي الى ارادة بعض موارد الاستثناء **فان قلت** انك تمنعنا تحكم بطرح اللغة عند وجود الملحد العرفي فلما تحكم بطرح العرف **قلنا** انه كان طريقة العرف معلومة بطريق الاجتهاد ناخذ نا فانه ان ثبتنا اتحاد العرف واللغة وان لم يثبت الاتحاد حكمنا بالحدوث وطرحنا اصالة عدم النقل فنحكم بان له في اللغة معنى وفي العرف الان بصير غلبة عدم النقل بخصوص الضمائم المقامية بحيث يحصل الظن بالاتحاد فنطرح اللغة ايضا **والحاصل** انه على فرض حجيتها دينا نحكم باخذ مطلقا اما مع طرح اللغة كما لو كان الاتحاد مقطوعا ام مظنونا بملاحظة اصالة عدم النقل بخصوص المورد واما مع اخذ اللفظ ايضا كما لو قطعنا بالاختلاف او شككنا فيه مع عدم الظن بالاتحاد واما اذا كان العرف فقاهتيا كما فيما نحن فيه ثبت الوضع في العرف بالاصل فيقدم اللغة ثم وان كان الثاني فيرتفع التعارض بينهما ونعمل بالامرين ونحكم بان معنى اللغوي مطلق الاخراج والعرفي الاخراج الخاص للتبادر فنحكم ايضا بالوضع وان كان الثالث فهو مشكل لاقتضاء كلام اللغوي حمل التبادر على الاطلاقي واقتضاء اصالة الوضعية حمل كلام اللغوي على بعض صور الاستثناء واقتضاء اصالة اتحاد العرف واللغة حينئذ امر التوجه لاحد الطرفين فيبين اما الاصل الاول واما اللغة لكن التحقيق ان شيئا من اصل الاتحاد واصل الوضعية لا يكافؤ ظاهر كلام اللغوي فيؤخذ بظاهر كلامه ويحكم بان معنى اللغوي مطلق الاخراج وح لابد من ترجيح احد الاصلين اما العمل على وضعية التبادر والحكم باختلاف العرف واللغة وطرح اصالة الاتحاد واما طرح اصالة الوضعية والحكم بالاتحاد بان التبادر اطلاقي ولا يخفى ان الارجح هو اصل الاتحاد لان النقل اقل من التبادر الاطلاقي ولان ارتكاب النقل مستلزم لخلاف بين لاحدهما رفع الموافقة السابقة والاخر حصول الموافقة اللاحقة فقد اصل الاتحاد ما طلاقية التبادر **والثاني** من الوجهين تبادر مطلق الاخراج عند التخلية التامة وعدم وجود المنافرة في اخراج الاكثر بعد ما ساق الاطلاق الاتيا على ذي الراسين فالحق جواز استثناء الاكثر حقيقة وليس للخصم ما يعول عليه الا الاصل الذي لا يعارض الدليل الاجتهادي ولا الاستبعاد فان ريب به الاستبعاد العقلي فمسلم في بعض الموارد ولا يضر بالجواز اللغوي وان ريد به الاستبعاد اللغوي فممنوع واسائدته في المقامية من مطارح الانظار **ضابطة** في العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز ونبتح البحث برسم مقدمات **المقدمة** الاولى في بيان امور **الاول** في ان توقف دلالة اللفظ على معنى الحقيقي على فقد القرينة كدلالة الاسد على الحيوان المفترس هل هو لاجل كون عدم القرينة جزء الدال على المعنى الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي بان يكون اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة دالا على معنى الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي ولا انه كاشف عن الارادة او لاجل كون عدم القرينة شرطا بان يكون المقتضي للدلالة هو المركب من اللفظ وعدم القرينة ومقتضى الثالث ان يكون المقتضي هو اللفظ فقط لكن لا مستقلا بل بشرط ملاحظة ان القرينة مفقودة فيكون المقتضي اللفظ المشروط بنحو دخول التقييد وخروج القيد فيحصل المعنى الذهني بعد ملاحظة عدم القرينة ومقتضى الثالث كون المقتضي هو حاق اللفظ من دون احتياج الى ملاحظة شيء بحيث لو انه بالقرينة كان يرمى لكان بين اللفظ والقرينة معارضة ومناقضة بان اقتضى الحمل على الحقيقة والقرينة الحمل على المجاز واما في الاحتمالين الاولين فلا يحصل التعارض والتدافع عند مجيء القرينة عن المجاز لعدم وجود المقتضي الحقيقي ح حتى يصير معارضا مع القرينة اذ المفروض توقف المقتضي بحصوله بجزء ام شرطا على عدم القرينة وملاحظة بحيث وجد القرينة لم يتحقق المقتضي للحقيقة حتى يعارض مع غيره والحق الاخير وذلك لحصول التعارض

في ان المعتبر في قرينة المجاز ... على المعنى المجازي

اللفظ

وانتفائه

(اصل) في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في كون العام المخصص حقيقة مطلقا ام في جهة شموله خاصة ام في المخصص بغير المستقل خاصة ام في اللفظي خاصة ام ان حصر الشرط او الاستثناء

اما كان الثاني غير محصور ام مجاز مطلقا اقوال

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

والتناقض عند وجود القرينة وقد عرفت ان ذلك من لوازم الاخير فانه عند التعمق في الفرق بعد التعارض بين ظاهر اللفظ وقرينة المجاز فقد يرجح بعد
التعارض جانب المجاز لكونه اصرح كما في اسد يرمي وقد يرجح جانب الحقيقة وقد لا يرجح شيء من الطرفين كالمجاز المشهور على القول بالوقف مضافا الى
انهم يسمون قرائن المجازات بالصارفة وذلك كاشف عن انها مانعة مضافا الى انهم اتفقوا على رفع التناقض في باب الاستثناء وذلك لا يكون الا اذا
كان الاستثناء مانعا ثم انه قد يقال ان ثمرة كون عدم القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا انما تظهر في صورة الشك في وجود القرينة فان قلنا بان
عدمها جزء او شرط يصير الشك في القرينة شكا في وجود المقتضي فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة لان الاصل عدم وجود المقتضي واما اذا كان وجودها
مانعا فالشك في وجودها يصير شكا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضي فيبقى الاصل عدم وجود المانع فيحكم بالحقيقة لوجود المقتضي و
فقد المانع بالاصل وفيه نظر لان الشك في القرينة اما بطريق الشك في حدوث القرينة او بطريق الشك في كون الشيء الحادث قرينة وعلى التقدير
لا ثمرة في البين اما على الاول فلان الاحتمال الاول اي الشك في حدوث القرينة فلجريان اصالة العدم فيه سواء كان عدم القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا
اما على كونها مانعة فلما اعترف به القائل واما على كون عدمها جزءا ام شرطا فلان الاصل ح وجود المقتضي اي عدم القرينة فان المقتضي ح امر عدمي والاصل
ابقاء العدم وليس وجوديا حتى يقال الاصل عدم وجود المقتضي بل وجود المقتضي ح مطابق للاصل فمن جزء المقتضي او شرطه امر عدمي والاصل وجود
اي تحقق الاثر فيجري استصحاب عدم القرينة سواء كانت القرينة مانعة ام عدمها جزءا ام شرطا فعلى جميع الاحتمالات يحكم بفقد القرينة بالاصل ويحكم بما يقتضيه
اما لان الاصل فقد المانع او لان الاصل وجود المقتضي في خصوص المقام واما على الثاني فمن جهة ان البين اي لان الشك في الحادث الشك في كون الحادث قرينة فلا يجري
الاصل على شيء من الاحتمالات فلا ثمرة في البين **فان قلت** نعم صحيح انه لو شك في حدوث القرينة على فرض كونها مانعة حكم بعدمها بالاصل ويحكم بارادة
الحقيقة وعلى فرض كون عدمها جزء المقتضي ام شرطا فجزء الاخر المقتضي ام شرطا لكن يكون معارضا بمثله وهو اصالة عدم وجود المقتضي فيتعارض استصحاب عدم القرينة
تحقق المقتضي والمقتضي استصحاب عدم وجود المقتضي لكون وجوده مشكوكا للشك في المقتضي عند تحقق المقتضي والمقتضي معارض للاصل فيتوقف ولا يمكن
الحكم بالحقيقة بخلاف الفرض الاول قلنا اولا ان التعارض موجود في المقامين لان الشك في المقتضي كما ينشأ من الشك في وجود المانع ثم
فيلزم الوقف على كل الفروض فلا ثمرة وثانيا ان استصحاب عدم القرينة مزيل لاستصحاب عدم المقتضي فيقدم عليه فلا توقف في شيء من الفروض فلا ثمرة
الثاني فقد يكون وجود القرينة في المجاز باعتبار وجود المقتضي للدلالة على المعنى المجازي لانه فيه وجوه يمكن ان يكون المقتضي للدلالة على المعنى هو لفظ
الاسد مثلا في اسد يرمي ويكون عدم القرينة من الموانع ولازم ذلك ان يكون الشخص بمجرد الالتفات الى الاسد ملتفتا الى المعنى المجازي وان لم يكن ملتفتا الى
فقد القرينة او وجودها لكن بعد الالتفات الى القرينة يكون ممنوعا من الحمل على المعنى المجازي ويمكن ان يكون المقتضي للدلالة على المجاز هو القرينة كما
في المثال لكن يكون تحققه بوجود لفظ الاسد من موانع المجاز ويمكن ان يكون المقتضي للمجاز مركبا من اللفظ والقرينة بان يكون كل منهما جزءا من المقتضي
ويمكن عكس ذلك اما الاحتمال الاول فقد ظهر فساده اما ان الامر الاول فان مقتضي ذلك صيرورة المعنى المجازي قرينة حقيقيا هو حال مطر في العرف
بخلاف الفرض واما الاحتمال الثاني فكذلك لانهم عرفوا المجاز بانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولازم ذلك صيرورة المجاز من الاسد لا من يرمي فكيف يكون
مقتضيا للدلالة على المعنى المجازي الدال عليه يرمي واما الاحتمال الثالث والرابع والخامس فبعد ابطال الامرين بعد بطلان الاولين فنقول بهما
دون الامرين تلك الثلثة اما من جهة دوران الارادة في المجازية هل هي من اللفظ ام القرينة ام المركب واما من جهة دوران الانكشاف عن ارادة المتكلم
المعنى المجازي بينها فلا نعلم ان الكاشف عن ارادة المجاز من اللفظ هل هو نفس اللفظ ام القرينة ام المركب فان وقع الكلام في الجهة الاولى فالحق بها ان ارادة
المعنى المجازي انما هي من اللفظ للتبادر العرفي ولدلالة تعريف المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له عليه لان المجاز هنا هو الاسد لا القرينة
ولا المركب ونفهم ذلك غاية الوضوح اذا كانت القرينة صارفة وان وقع الكلام في الجهة الثانية فالحق فيها التفصيل بيانه ان المجاز يحتاج الى
الى قرينة صارفة دالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ثم يحتاج الى قرينة دالة على ارادة معنى من المعاني المجازية وهي المعينة لتحكم بانه بعد صرف
ارادة الحقيقة لا بد من ارادة المجاز لئلا يلغو كلام الحكيم ثم بعد حكم العقل اجمالا بارادة معنى مجازي لا بد من قرينة معينة لتعيين المجاز كما ان العقل
يعين سنخ المجاز وتلك القرينة المعينة لتشخيص المجاز اما هي بعدد المجاز ونحوها في مثل ذلك المقام يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي القرينة حقيقة
لا اللفظ ولا المركب واما اذا كانت القرينة مثل الاقربية الى الحقيقة عند تعدد المجاز فالكاشف عن ارادة المجاز هو الاقربية بعد ملاحظة
اللفظ والمعنى الحقيقي وان هذا اقرب اليه فيكون للمعنى مدخل في الكشف لاجل الحاجة الى ملاحظة زيادة على ملاحظة العلاقة بين الحقيقة والمجاز و
فالكاشف هو المركب فلعلك مما حققنا لكن بقي الاشكال انه في مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا الكاشف عن ارادة الباقي بعد اخراج زيد هو
اللفظ ام لا لان الاستثناء الا يدل الا على عدم ارادة زيد واما ان الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ فسر باجمعها مرة دون الا زيد فلا بد ان نجعله للمنا
الا زيدا لان اخراجه يلائم مع ارادة جميع الباقي او بعضه فيكون الكاشف عن ارادة جميع الباقي هو نفس اللفظ نفهم العرف وحكم الوجدان في مثل اكرم
العلماء الا زيدا ولانا نعتقد ولان يستفاد منه بعد الاستثناء وارادة الباقي من اللفظ نحو الحمل الحقيقية كاكرم ...

اي صحيح المجازية

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

على ان ارادة المفهوم فلمعين لارادة المنطوق هو نفس الجملة فانها استفيد منها اثبات المنطوق ونفي المفهوم وبعد ارتفاع احدهما بالقرينة يبقى الاخرى الا التي كانت وقالا ما النسبة الى الباقي ويشهد بما ذكرنا تمام في مثل المقام بان المعارض قد دفع المفهوم وبقى الجزء الاخر سليما عن المعارض فيستند في بقاء الجزء الاخر الى نفس اللفظ وعدم وجود المعارض بالنسبة اليه يتعين ما لو كان فساد لبطلان مستقلان رفع المعارض احدهما وسلم الاخر منه وهذا كاشف عن ان المعين لارادة البعض الاخر من اللفظ او لفظا كان دليل واحد فوجود لا ان كان العام المخصص والجمل التعليقية المفيدة للمفهوم او المخالفة هو نفس اللفظ والدليل عندهم كما في الدليلين المستقلين **الثالث** من القرائن المعينة هي في المشتركات اللفظية فاعلم ان الدال على المعنى في مثل قولنا عين باكية هو نفس اللفظ والدال على ارادة معنى من معانيه هو نفس اللفظ فان لفظ العين بمجرده لفظ يدل على كل معانيه ويدل بالوضع ايضا على ان واحدا منها مراد المتكلم لكن المعين لذلك هو قوله باكية فالقرينة انما هي لتعيين شخص المراد مع تلك المعاني المعلومة اجمالا نعم لو قلنا المشترك في كل معانيه لما شابه المشتركات العموما الكنه خلاف الظاهر فالتحقيق ان التعيين انما هو من القرينة صرفا لا من اللفظ ولا من المركب

الرابع من الامور في القرائن المفهمة وعلم ان هذه القرينة انما هي في المشتركات المعنوية فان استعمل المطلق واريد منه المعنى الحقيقي اي الطبيعة لم يكن الفرد منظورا من اللفظ اصلا ولكن دل قرينة على ان الطبيعة وجدت في ضمن الفرد فتلك القرينة تنتقل مفهمة ويكون ارادة الفرد المعين وتعيينه من القرينة ليس الا لا من اللفظ ولا من المركب وكذلك الدلالة على سنخ وجود الكلي في ضمن فرد خارجي انما هي ليس من القرينة لا من اللفظ ففي مثل قولك جاء رجل ليس اللفظ مستعملا الا في الطبيعة وقولنا جاء يدل على تحقق تلك الطبيعة في ضمن جزئي خارجي وبعد ذلك يحتاج الخارجية قرينة اخرى تعين ذلك الفرد الخارجي فتلك القرينة الخارجة عن مدلول اللفظ تسمى قرينة مفهمة وان استعمل المطلق واريد به خصوص ذلك الفرد من اللفظ مجازا فهو يصير من باب المجازات ويصير القرينة من الصوارف لكن هنا يصير المعين للفرد والكاشف عنه هو القرينة لا اللفظ ولا المركب كما لو كان القرينة في المجاز هي الوحدة **المقصد الثانية** في رفع التناقض الوارد في الاستثناء فان القائل بمجرد قوله له على عشرة ثبت مجموع العشرة في ذمته ظاهرا ثم بعد قوله الا ثلثة انكر بعضا من العشرة فاثبت او لا الاثبات الكلي ثم رفعه وهذا تناقض واما وجه تخصيصهم النزاع في رفع التناقض بمبحث الاستثناء مع ان التناقض الظاهري وارد في جميع المخصصات بل كل المجازات هو ان النزاع في الاستثناء في رفع التناقض انما هو في ان التناقض والمعاندة بين الاستثناء وارادة الحقيقة من المستثنى منه موجود ام لا فاثبت بعض المعاندة وحكم بمجازية المستثنى منه وانكرها بعض وحكم بحقيقته وهذا النزاع لا يمكن جريانه في مثل اسد يرمي وما شاكله وكثير اوما وجد كذا ونحوها والحاصل ان النزاع هنا ليس في حال الاستثناء على فرض المعاندة للحقيقة قابل للاعتراض كما ان النزاع في المجاز المشهور والامر الوارد عقيب الحظر انما هو في ذلك اي في قابلية القرينة بعد وجود التعاند بين الحقيقة والشهرة او وقوع عقيب الحظر والنزاع في ان المتعاندين ايهما اقوى ولكن فيما نحن فيه نفس وجود الصرف اي التعارض والتعاند مشكوك فيه والا فعلى فرض التعارض لا ريب في قابلية الاستثناء للصرف كما في اسد يرمي وكذا ليس النزاع هنا في محل الصرف بعد القطع بل النزاع انما هو في سنخ وجود التعاند ولا ريب في هذا لا يجري في كل الموارد اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في كيفية رفع التناقض الظاهري في الاستثناء على اقوال فالقاضي على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلها اسمان مفرد ومركب فلا تناقض اصلا حتى في الظاهر ولكن تسعو ولنا واكثر المتاخرين ومنهم السكاكي على ان المراد بها العشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والعلامة على ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي ثم اخرجنا الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي فلم يبق الكلام الا الاسناد واحد واقعي فلا تناقض وقال بعض وقيل ان نريد انه نخرج من النسبة الى التعدد بان نريد جميع المتعدد وننسب الشيء اليه ثم ننفيها بالاستثناء والاخراج من النسبة فلا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد ولم نرد بالنسبة فادة الاعتقاد بل نصدت النسبة لنخرج منه شيئا ثم نفيد الاعتقاد انتهى ومراده ان مثل له على عشرة الا ثلثة فيه اسناد ظاهري غير مطابق للاعتقاد وواقعي مطابق للاعتقاد اما الظاهري فهو متعلق بمجموع العشرة بمعنى انه اراد من العشرة معناها الحقيقي واسند اليها الحكم ظاهرا اي بارادة ظاهرية غير مطابقة للاعتقاد نحو الارادة الحاصلة للمتكلم في الجمل الكذبية وانما فعل ذلك للاخراج منه ثم بعد الاخراج اسند الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الباقي وانه بين للكاشف وهو الاستثناء والفرق بين هذا او المشهور انهم يقولون بان العام مجاز وهذا يقول حقيقة كالعلامة والفرق بينه وبين قول العلامة ان العلامة لا يقول بالاسناد الظاهري بل الاسناد عنده واحد بالنسبة الى الباقي ثم ان قول المشهور فاسد لانه مستلزم لاحد المحذورين اما الاستخدام واما التسلسل في مثل اشتريت الجارية الا نصفها لان ضمير نصفها ان رجع الى الجارية بمعناها الحقيقي لزم الاستخدام لان الضمير حقيقة فيما كان مرادا من المرجع بارادة واضحة ام مجازية وههنا ليس المراد من الجارية معناها الحقيقي على القول المشهور لا ظاهرا ولا واقعا وتوهم ان الضمير حقيقة فيما يكون المرجع حقيقة فيه فلا يكون في الضمير مخالفة الظاهر مدفوع بان الظاهر من كلام العلماء واطلاقهم بعد تتبعها دليل على ان المراد من علم او الخاشعين منهم باعتبار انما هو رجوع الضمير في قوله واطلاقهم الى العلماء الخاشعين لا كل العلماء مع انه لو كان حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه لكان الظاهر رجوعه الى كل العلماء وبذلك يكون فلا استخدام اوارد

المشهور

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

هذا الفصل

المشهور على مذهب النقد يرى وهو مجاز فلا بد ان يكون خلاف الظاهر مع انا لا نرى خلاف ذلك في اشتريت الجارية الا نصفها بالنسبة الى الضمير ان يرجع
الى ما هو المراد من الجارية بان يكون الاستثناء عن المراد لزم التسلسل لانه اذا كان المراد بالجارية النصف ثم اخرج النصف بقوله الا نصفها فالمراد
هو النصف لكان المراد من الجارية لمن اراد رفع التناقض الربع واذا كان المراد الربع فيكون الاستثناء من الربع اذ المفروض ان الاستثناء من المراد فلا بد من
اخراج نصف المراد وهو الربع فيكون المراد من الجارية الثمن فلا بد من اخراج النصف منه ليكون الاستثناء من المراد فينبغي نصف الثمن بعد الاخراج
ويكون هو المراد من الجارية فلا بد من الاستثناء منه وهكذا فمذهب المشهور فاسد مع انه مخالف للاصل من وجهين من جهة دخول المجاز في العام او
جهة اداة الاستثناء لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل واذا الاستثناء للاخراج بنص اللغوي وعلى هذا المذهب لا اخراج حقيقة اذ المفروض ان
المراد من العام اولا هو الباقي ولعل ظاهر مرادهم الاخراج اولا واقعا وحمل كلامهم على ان المراد هو الاخراج الظاهري اي في نظر المخاطب خلاف الظاهر

في بيان بطلان الوجه المشهور

ومذهب العلامة فاسد لانه مخالف للاصل من وجهين الاول من حيث الهيئة التركيبية لان ظاهر اكرم العلماء الا زيدا هو تعلق الاسناد الاكرام
الاخراج لا العكس نعم لو قال العلماء اخرج منهم زيدا واكرم من سواه لكان ظاهر الاسناد بعد الاخراج لكنه خارج عن محل الكلام الثاني ان لفظ الا
ح يكون للوصف لا للاخراج فالمعنى العشرة الموصوف بخروج الثلثة له علي وهذا خلاف الظاهر في وضع الاداة وعلى هذا لا يكون الاستثناء الا اثباتا
نفيا وهو خلاف الحق ومذهب القاضي فاسد لانه ان اراد من كون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة انها كالسبعة في الدلالة بمعنى ان جزء اللفظ لا يدل على
جزء المعنى فهو مع انه بين الفساد بحكم التبادر مخالف للاصل اي قاعدة الوضع الجديد لان للتركيب ان اراد غير ذلك بان يكون مرجع قوله الى احد
الاقوال الاخر فكان مرجعه الى [illegible] والا ورد عليه ما ورد على القولين الاخرين فالحق ان القول الاخير لوجوه الاول ان
من ذلك التركيب هو ما ذكرنا بحكم الوجدان الثاني انه الموافق للاصل اذ لا تجوز فيه اصلا لا في العام ولا في الاستثناء ولا في الهيئة التركيبية

بطلان مذهب القاضي

فان قلت المتبادر من اكرم العلماء هو تعلق الاسناد بالجميع فالاكرام مع انك قلت ان الاسناد ظاهري لا واقعي وهو خلاف الظاهر فهو خلاف
الاصل لكونه مجازا **قلنا** وان كان الظاهر هو كون الاسناد حقيقيا الا ان خلاف الحقيقي اعني الاسناد المخالف للواقع ليس مجازا الا انه خلاف الظاهر
من فرد الحقيقة ووجه عدم مجازيته انه لو كان ذلك مجازا لزم كون القضايا الكاذبة بجود زيد قائم مجازات مع انها حقايق قطعا فلا يكون
الاسناد ظاهريا لا يخرج عن الحقيقة وان كان خلاف الظاهر الا ان خلاف الظاهر الذي ارتكبه القوم من المجاز بقي في احد الثلثة اقوى في عدم الظهور وثم
الثالث ان القول بمجازية العام مستلزم اما الاستخدام او التسلسل واما ثبات التناقض بحاله في مثل اشتريت الجارية الا نصفها كما
واما على مذهبنا فلا لرجوع ضمير نصفها الى المعنى الحقيقي الذي هو مراد ظاهر عند المتكلم فلا استخدام وهذا القدر يكفي في حقيقة القسم لكن هذا
الدليل انما يرد على المشهور فقط **فان قلت** يرد عليك على العلامة ان الاستثناء تخصيصا قصر العام على بعض ما يتناوله وانما هذا يتمشى في العام
على حقيقته وما قصر بما على بعض افراده فلا يكون تخصيصا مع انه تخصيص قطعا **قلنا** هذا يتم على تعريف المشهور للتخصيص واما على ما اخترناه من التخصيص قصر العام
او حكم العام على بعض ما يتناوله فلا لان الحكم المطابق للاعتقاد مقصور على بعض الافراد ثم اعلم ان مراد القاضي من قوله ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة
انكان ان السبعة تستفاد من ذلك المجموع المركب مع بقاء دلالة الاجزاء بحالها او [illegible] وضع جديد للمركب [illegible] قول العلامة فان على قوله السبعة
السبعة من المركب بخلاف قول المشهور فان السبعة عنده يراد من العام ويكشف عنه الاستثناء وكذا على الحق الا ان السبعة تحصل من المركب بل من العام
في ضمن ارادة الجميع بالنحو الذي مر واما على مذهب العلامة فيستفاد هذا المعنى اعني قولنا عشرة موصوفة بخروج الثلثة عنها من المركب بطريق يكون الاسناد
بعد الاخراج وان كان مراده طريان الوضع الجديد اما بطريق الاعلام كعبد الله فهو بين الفساد واما بطريق سائر المركبات الكلي مع وضع جديد للمركب [illegible]
بسند على وضع الاثنا [illegible] للسبعة مثلا الا ان تقول بان الوضع نوعي بان وضع الواضع المركب من الاستثناء والمستثنى منه او من المخرج والمخرج وان لم يكن
استثنائيا في الكل خبرنا بالخ لكون مراد القاضي هو الاول لوضوح فساد الاخير فتحصل ان الاقوال ثلثة واما الصفة المخصصة نحو اكرم العلماء الخاصة



نحو ان العلماء ابحكم التبادر هنا مستعمل في الباقي على سبيل الحقيقة وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا في الباقي فلان التبادر قضى الى ان المتبادر من اكرم
العلماء الصالحين اطلاقهم رجوع الضمير الى الصالحين من العلماء ولا [illegible] ولو كان العام مستعملا في الباقي لكان الظاهر الرجوع الى الجميع الاستخدام لكن
الظاهر فيكون الرجوع الى الباقي على هذا استخداما اما مخالفا للظاهر مع انه ليس كذلك فظهر ان المستعمل فيه هو الباقي ولا استخدام **فان قلت** فانقوض بمثل اكرم
بني تميم وطول لحا الفصل منهم فلا تكرم [illegible] فان الضمير هنا راجع الى الجميع بالتبادر من غير [illegible] فهذا يكشف عن كون المستعمل فيه هو الجميع والا لزم الاستخدام
الذي هو خلاف الظاهر في الرجوع الى الجميع والاخلاف ظاهر لان هذا الكلام قلنا القرينة هنا على الرجوع الى الجميع موجودة والنافي [illegible] الاستخدام واما كونه حقيقة
فلان [illegible] او للتبادر الثاني من الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق ما لم يكن عهد خارجا كما في اكرم هؤلاء العلماء ومنها العهد مفقود والاستغراق
بالنسبة الى المشهور حاصل فلا تجوز فيه واما الشرط والغاية والبدل فالكلام في المخصصات حقيقة وان عدها منها بعض من اجتهد لا اطلاق الاسناد فلا يعلمها بالمقام
وبدل البعض كالاستثناء في ان المستعمل هو المعنى الحقيقي [illegible] نحو اكرم العلماء الا بعضهم واما المنفصل من المخصصات [illegible]

في كون النزاع مختصا بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك او الوضع للخصوص وجوه كاحتمال كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام بينهما فكيف يدعى ما على
الاستثناء او في الاعم منه في لفظ العام او في الهيئة التركيبية وتظهر الثمرة في جوازه الى الواحد على الحقيقة وفي حجية العام المخصص حتى وفي حمل
المعارض منه وفي لكل كلام والاصل يختلف باختلاف محل النزاع والحق في نفس المسألة الرجوع الى العرف ويختلف فيه المقامات فتبع

ان المستعمل فيه هو الباقي مجاز التتبع ويكشف عنه المحقق في بعد الكلام الاول **المقصد الثالث** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى**
ما النزاع في هذه المسألة يختص بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك او الحقيقة في الخصوص فقط وجهان اقويهما
الاول اذ لا ريب في كون العام حقيقة في الباقي على القولين الاخيرين **الثانية** هل النزاع هنا في حقيقة العام ومجازيته صغروي بمعنى ان نزاعهم
ان المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة فلا واحد او هو غيره الصغرى اي كون الاستعمال في الباقي تازعوا في كونه حقيقة ام مجازا وجهان اشهرهما على الاخير
عنوانا تهم بمثل قولهم هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز كما يشهد به ايضا قول المفصل هنا بانه حقيقة في كذا ولو في المتصل ويشهد على الاول
نزاعهم في الاستثناء في رفع التناقض في ان المستعمل فيه هو الجميع او الباقي فتمسك بعض القائلين بالحقيقة هنا بان العام قد استعمل في معنى الحقيقي وهو الجميع فالحق
اذن ان النزاع واقع في الصغرى والكبرى معا **الثالثة** هل النزاع هنا في كل انواع المخصصات ام يختص بغير الاستثناء يشهد على الاول اطلاق
العنوانات وقول المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما ويشهد على الاخير خروج الاستثناء نزاعهم من حيث الصغرى في خصوص الاستثناء في لزوم
التناقض فدخوله في النزاع هنا الذي هو هما بالنسبة الى الصغرى والكبرى تكرار للنزاع في الاستثناء من حيث الصغرى فقط الا ان من جملة الاقوال الاتية
قول القاضي ولم يذكر في هنا فلا يكون الاستثناء داخلا هنا ومن جملة الاقوال هنا الحقيقة والمجازية من الجهتين ولم يذكر وا ذلك في بحث الاستثناء فلا
يكون الاستثناء داخلا هنا لكن الحق دخول الاستثناء في هذا النزاع من حيث الكبرى فقط كما ان النزاع في رفع تناقض الاستثناء من حيث الصغرى فقط و
تعميما النزاع هنا بالنسبة الى الصغرى والكبرى انما هو في الجملة لا مطلقا فلا يلزم من الدخول تكرار ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصل من الجهتين في بحث الاستثناء
لان هذا التفصيل انما هو في جهة الكبرى في النزاع في بحث الاستثناء انما هو مختص بجهة الصغرى واما عدم تعرضهم قول القاضي فهو لاجل كون مرجع قوله الى
العلامة المستلزم للقول بالحقيقة في النزاع الصغروي فلا باس بعد ذكر قول القاضي هنا بخصوصه **فان قلت** فلم ذكره هنا لا هناك فاما ان يذكر في

بعد ذكر القول بالحقيقة

في المقامين او يترك في المقامين والرجوع الى قول العلامة مشترك الورود **قلنا** لما كان قول القاضي شبيها فلم يجعلوا ان مراد وضع المركب كعبد الله مراد
مراد العلامة فذكروا قوله مع الاشتباه في بحث رفع التناقض لحصول الغرض الاصلي وهو رفع التناقض على كلا الاحتمالين فلا يضر ذكره هنا وجعله قولا مستقلا
وتركوه هنا لكون ذكره مشعرا بقول آخر غير سائر الاقوال وهو القول بحقيقة الهيئة التركيبية لا لفظ العام ولم يكن القول بذلك من احد امور يقينيا
لهم فتركوا ذكره فالحق عموم النزاع للاستثناء من جهة الصغرى **الجهة الرابعة** هل النزاع هنا في استعمال لفظ العام وكونه حقيقة ام مجازا
ام النزاع في حقيقة الهيئة التركيبية ومجازيتها فلا يكون لفظ العام حقيقة ولا مجازا قبل وبظهر من بعض الحقيقة في الهيئة التركيبية والحق ان





النزاع في لفظ العام لظاهر العنوانات ولعدم التعرض لذكر قول القاضي هنا **المقدمة الرابعة** ثمرة النزاع تظهر في موارد منها انه لو قلنا بان العام
المخصص حقيقة في الباقي كان الاصل صحة تخصيص العام الى الواحد ولو قلنا انه مجاز فيه فالاصل عدم صحته الى ان يقوم عليها دليل **فمنها** انه على الاول يكون
اللفظ مستعملا في معنا الحقيقي فالمقتضي للاستعمال موجود والمانع منه مفقود اذ المانع لو تحقق فانما يمنع عن الحقيقة وهو خلاف الفرض فيكون الاصل
بل الجواز يكون اجتهاديا بالنظر كما ذكر عدم تسلط المانع على هذا الفرض واما على الثاني فان اشترطنا نقل الاحاد واقتصرنا على مورد الاستعمال كان الاصل
عدم الجواز وان قلنا بكفاية نوع العلاقة وانقلاب الاصل الاولي فاسا فالاصل ايضا الجواز كما على القول بالحقيقة لكن بينهما الفرق من وجهين
الاول انه مع المخصص الدليل لو ادعى الاصل على المجازية دون الحقيقة لكون هذا اجتهاديا كما في الحقائق والاصل فقاهيا الثاني
انه يتصور عروض المانع عن الجواز هنا على المجاز دون الحقيقة لما مر وتبين ان هذا الا تم على الاطلاق اما على قول القاضي فلما ان مراده طريان
الوضع الجديد على الهيئة التركيبية للباقي فلان القول في رفع التناقض بان الكل موضوع للباقي لا يستلزم من جهة هو كون كل مركب موضوعا للباقي
حتى اذا كان الباقي واحدا وان فرضنا قول القاضي بذلك على الاطلاق لا اطلاق كلامه قلنا بانصرافه لكن هذا القول لذاته لا يستلزم ذلك



واما على قول العلامة او القاضي ان قلنا بان مرجع كلامه الى كلام العلامة فلان القول بالحقيقة في العام لاجل استعماله في معنا الحقيقي انما يدفع
المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العام لكن المانع من جهة اخرى يتصور اذ فرضنا انه يلزم عليه المجاز في الهيئة التركيبية وفي اداة الاستثناء
فيمكن منع جواز التجوز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد فلا يصح القول بترتب الثمرة المذكورة على القول بالحقيقة والمجاز على الاطلاق نعم على الاحتمال من كون
الكلام بجميع اجزائه حقيقة من العام والهيئة والاداة يصح ذلك فالحق ان يقال بوجود الثمرة المذكورة بين القول بالحقيقة وسائر الاقوال اللهم الا ان يقال بترتب
الثمرة المذكورة بين مطلق القول بالحقيقة وبين القول بالمجاز كما ذكرنا او لا الرجوع قول القاضي كما مر الى قول العلامة وعلى قول العلامة المقتضي
للجواز وهو الحقيقة موجود والمانع المتصور اما المجازية في الهيئة واما المجازية في اداة الاستثناء وهي الا واما المجازية فيهما وشيء من المذكورات لا
للمنع والمانعية اما المجاز في الهيئة فلمنع كونها موضوعة في مثل ما نحن فيه اي فيما سوى المركبات الاضافية بوضع على حدة للاصل عدم الوضع انما هو
للمفردات والمركب يفهم منها بعد التركيب فلا يتصور المجاز في الهيئة اذ لا وضع لها فلو سلمنا المجازية لكن تلك الجهة غير مانعة عن جواز التخصيص الى الواحد
بالوفاق ويشهد عليه عدم تمسك احد في منع التخصيص في عدم الجواز بتلك الجهة سلمنا عدم الوفاق لكن الدليل القطعي موجود على عدم ما يخوذ للمجاز نوعا

كبيرة

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

كثير في الهيئات التركيبية فكثيرا ما يسند الحكم الى شيء ظاهرا ثم يسند الى خلافه لفظا كما في بدل الغلط ويحتمل اكرم العلماء الا الصالحين اكرم العلماء زيدا ثم لا تجار في تلك الهيئات قطعا واما التجاوز في الاصل فذهب بعض الاعلام الى الاول بما توضيحه في الجواب عنه هو الجواب الثاني عن مجازية التركيب واما على الثاني فقد عرفت عدم المجازية اصلا لما في الافراد انها للاخراج ومنها على مذهبنا انه مستعمل فيه ولو سلمنا مجازيتها في نحو الاخراج الى الواحد فهل بعد ضربها لما مر من التفاق والما المثبتة فلما مر ولو سلمنا المجازية فجوابها بما مر فحق ترتب الثمرة بين القول بالحقيقة فيلزم جواز التخصيص الى الواحد وبين القول بالمجاز فيلزم عدم الجواز الا ان يقوم دليل عليه نعم يشكل ذلك على المفصل بين ما اذا بقي الافراد الغير المحصورة فيكون حقيقة في الباقي وبين مجازا فانه على هذا القول من الحقيقة لا يتصور لزوم فرق التخصيص الى الواحد لانه يقول بالمجازية اذا بقي منحصر نعم ان قلنا بالحقيقة في الباقي مطلقا اذا لم يستعمل في العام وحتى اذا خصص الى الواحد لتوجه لزوم جواز التخصيص الى الواحد لتم كثرة القول بان المستعمل فيه هو الجميع منها انه ان قلنا بالحقيقة لزم القول بحجية العام المخصص في الباقي لكون المعنى الحقيقي وهو الجميع متعينا وان قلنا بالمجاز امكن القول بالاجمال لاجل تعدد مراتب المجاز بعد سلخ العام من معناه الحقيقي كما يشهد به ما سند لا البعض الفاضلين بعدم الحجية ويمكن ان يقال الامر بالعكس فالقول بالمجاز يلازم الحجية لما مر في المقدمة الاولى من انه بعد صرف القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون المتعين لارادة المعنى المجازي وهو تمام الباقي هو نفس اللفظ كما في الجمل المعلقة اذا قام قرينة على عدم ارادة المفهوم فعلى هذا يكون المجازية ملازمة للظهور والحجية واما على الحقيقية فيمكن الاجمال ما على مذهب من يقول فلتعدد مراتب الحقيقة في الاستعمال لبعض منها واما على القول الفاضلي فلاحتمال ان يقول بان المركب اسم للخصوص وان لم يكن تمام الباقي ولا ريب ان مراتب الخصوص متعددة منها تمام الباقي فيكون مجملا الا ان يرجع قول الفاضل الى قول العلامة واما على قول العلامة فوجه الاجمال ان اللفظ وان يستعمل في معنا الحقيقي الواحد لكن القائل كان تعلق الحكم الواقعي المطابق للمستعمل الى الجميع لما قام القرينة على عدم ارادته ذلك القائل فيحتمل تعلق الحكم الواقعي الى جميع الباقي والى بعض منه فيحصل الاجمال هكذا غلط من مبنانا فظهر ان الامر بالعكس لكن هذا لا يدفع ترتب الثمرة فالاحسن في مقام ابطال الثمرة ان يقال بالحجية والظهور على المجازية والحقيقية معا اما على المجازية فلما مر واما على قول العلامة فلانه بعد اخراج البعض يكون الظهور الاولي وهو تعلق الحكم الواقعي الى الجميع باقيا بحاله بالنسبة الى الباقي فيكون نفس اللفظ ايضا متعينا لارادة كل الباقي في الحكم المتعلق بالاعتقاد وكذا على مذهبنا ومذهب الفاضل يرجع الى مذاق العلامة مع ان كلامه على فرض الوضع الجديد انما هو الوضع لتمام الباقي نعم يشكل على قول من يقول بالحقيقة في الباقي مطلقا اذا بقي غير محصور وذلك لان مراتب الحقيقة على المذهب كلها منها متعددة الى ان يبقى واحد وكذا على اثنان ما لم يصل حد الحصر الا ان يدعى ان بعضها بالنسبة الى الظهور وتمام الباقي من مراتب الحقيقة ما لم يتم دليل على تعيين بعض المراتب كما انا نقول بحقيقية العام في الاستغراق والعهد ونحمله على الاستغراق الى ان يقوم قرينة على العهد فالحق الحجية على كل المذاهب فلا ثمرة ومنها انه لو وجد معارض للعام المخصص كان دلالة المعارض على سبيل الحقيقة فان قلنا بحقيقية العام المخصص كان مساويا للمعارض من تلك الجهة والا لترجح المعارض وكذا يظهر الثمرة اذا كان دلالة المعارض مجازية وقلنا بالمجازية اذ الا تم كون الحقيقة من المرجحات مطلقا الا ان الترجيح ليس الا لتوهم قوة دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كلية تم بل قد يكون دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كلية تم بل قد يكون دلالة المجاز اقوى فلا بد من اتباع خصوص الموارد وثانيا سلمنا ترجيح الشيخ لكن في خصوص العام لا يتفاوت الامر في الحقيقة والمجاز اذ العام المخصص دلالته واحدة يقول بعض انها حقيقة وبعض انها مجاز فلذلك لدلالة في مرتبة واحدة من الظهور فلا يختلف الحال باختلاف الاقوال في كونها حقيقة او مجازا والقول بانها ان قلنا انها حقيقة صار الدلالة اقوى بين الفساد

المقصد الخامس في الاستثناء

فلم كان النزاع صغرويا بمعنى ان يكون النزاع في ان المستعمل فيه هو الجميع يكون حقيقة وتمام الباقي يكون مجازا فالاصل الحقيقة فالقول الذي اخترناه في دفع تناقض الاستثناء الا انه يشكل الحقيقة من المجاز فالاصل اي اصالة الحقيقة انما تحقق من ابن جني والاصل في اداة الاستثناء الحقيقة وهي الاخراج الحقيقي الذي لا ينحصر الا على القول في دفع التناقض فان قلت الحق الاصل نكاح من باب الوصف فالوصف هنا على ارادة العموم من لفظ العموم حاصل لانه قولنا اكرم العلماء الا زيدا ضرب الا زيد الاول ظهور العام في معنا الحقيقي الثاني ظهور الا في معناها الحقيقي الثالث ظهور تركيب الاستثناء في الاكرام الى الجميع العلماء باستثناء اوافق مطابق للاعتقاد ولا بد في مقام الملاحظة الاستثناء من دفع التناقض عن احد تلك الظواهر اما الاول كما عليه المشهور ولانه كما مر دفع التناقض عن الثاني ايضا لكن في المثبتة يبقى فيها دلالة المسند اليه هو البعض المراد من لفظ العام مجازا والاسناد اليه مطابق للاعتقاد واما دفع التناقض عن الثالث فالاخراج لا يتحقق الا انا جعلنا المسند اليه تاما في نظر المتكلم والمخاطب وهو الجميع من حيث ومطابقة للاعتقاد كالعقد في الكذب بمعنى يجمع للاخراج مجازا لها واما دفع التناقض من اداة الاستثناء فقط كما عليه العلامة ونظر الحقيقة ايضا لا مجال لان المسند اليه هو البعض المستثنى والتقييد للاعتقاد فح نقول ان التناقض عن احد تلك الظواهر موجود لكن متعلق التخصيص معلوم بخصوص العام كما يحتمل من الجهة او الارادة من جهة الوصف فيها العام على عمومه ونكاح من باب السبب المفيد فلا يزم الحمل على الحقيقة عند الشك الا انه لا يزم ترجيح الحقيقة المرجوحة في المجاز المشهور وفيه الوصف وان كان من باب السببية المطلقة فيرد عليه ما يرد على السببية المقيدة بطريق اولى قلنا ان اراد من باب الوصف الوصف حاصل من المرجوح

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

موضوع الحيث كما اخترناه وذلك لانه لا تظهر الحيثية في المعنى المذكور الملاقي ولا الى لزوم المجاز في الفضائل الكذبية واما ظهور انما او الا وتحقيقه في بعد
الثاني فالظاهر الاستعمال فيها ان مقتضى اصالة الحقيقة في العام وفي الاداة الحقيقية في الكلام بالنحو الذي اخترناه في رفع التنافي وقد توهم جريان
اصل الحقيقة اعتبار على ان الاصل الحقيقة كما قلنا وذلك لان تجويز مثل اكرم العلماء بقصد الزمن ارادة المعنى الحقيقي من العام وتعلق التكليف ثم تخصيص ان
لو قال المولى لا تكرم زيدا فشك في بقاء ارادة المعنى الحقيقي وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء وفيه ان الشك ليس والاستصحاب انه غير معتبر في النوع
في الصغرى وان كان في الكبرى فنقول ان القول بالحقيقة في الباقي كالحقيقة في الكل يمكن ان يكون بطريق الاشتراك اللفظي فلا اصل على هذا المجاز بل وجه
الاشتراك اللفظي ويمكن ان يكون بطريق الاشتراك المعنوي كما اخترناه في نحو اكرم العلماء الصالحين بنظر الى انه كالعهد وان العام موضوع للاستغراق ما يراد كما
هو مقتضى قول المفصل بين كون الباقي محصورا ام غير محصور فان مذهبه الاشتراك المعنوي في مراتب غير المحصور وعلى هذا يحصل التعارض بين المجاز
الاشتراك المعنوي ولا اصالة في البين ولابد من التوقف اذا عرفت تلك المقدمة **فاعلم** ان الحق في المسئلة اقوال اولها انها الحقيقة من جهة الشمول والمجاز من جهة نقصا
ولعل مدركه على الحقيقة من جهة الشمول ان بعد اخراج المستثنى يكون الدال على ارادة الباقي نفس اللفظ **وفيه** انه لا يثبت المجاز به ورابعها الحقيقة
في المخصص الغير المستقل دون غيره وخامسها الحقيقة في المخصص اللفظي متصلا ام منفصلا وسادسها الحقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وسابعها
الحقيقة ان كان الباقي غير محصور والحق المجازية ان كان المخصص منفصلا لما مر من البناء وان خص بمتصل فان كان من قبيل الاستثناء والصفة وبدل
البعض مع وجود ضمير يرجع الى العام كاكرم العلماء بعضهم فالحقيقة للاصل والبناء في الاستثناء وبدل البعض واما في الصفة فلا اصل البناء
خاصة لكن في بدل البعض انما ذكر المتكلم لفظ العام واراد منه خطور المعنى في ذهن المخاطب ليجيء ببدل البعض ولم يرد الاسناد الظاهري كما في الاستثناء
على مذهبنا ولا الاسناد الواقعي الى بعضهم كما هو مذهب العلامة في الاستثناء فبينه وبينها فرق وان اشترك الكل في الحقيقة وانما بدل البعض لا بنحو
الضمير كاكرم العلماء زيدا فالمتبادر المجاز واما الشرط والغاية فقد عرفت خروجهما عن التخصيص فلا وجه للتكلم فيهما فظهر ان الحق الحقيقة الا في
في مثل اكرم العلماء بعضهم بطريق الاستعمال الجمعي في مثل اكرم العلماء الصالحين بهم لكن بطريق الاستعمال في الباقي واما في المنفصل والقسم الآخر من بدل
البعض فمجاز ثم القائل بالحقيقة مطلقا اما يقول ان المستعمل فيه هو الباقي وانه حقيقة او يقول انه الجميع بطريق العلامة او بطريقنا او يقول انه الاعم المستقل لكن
اعلم بالحقيقة لها لا او يقول ان العام وشان المفرد استعملا لكن الهيئة وضعت للباقي بوضع على حدة والكل باطل **اما الاول** ففيه ان الصغرى اي الاستعمال
في الباقي والكبرى اي الحقيقة على فرض الاستعمال في الباقي كلتاهما مسلمتان في الصفة وممنوعتان في الاستثناء وبدل البعض الراجع فيه الضمير الى المبدل والكبرى
فقط ممنوعة في المنفصل والقسم الآخر من بدل البعض كل ذلك لفهم العرف **فان قلت** المتبادر من العام المخصص هو الباقي نحو اكرم العلماء المتعقب بقوله
لا تكرم زيدا **قلنا** نقطع بان التبادر من القرينة وهي المخصص ولا لتبادر الباقي بدون المخصص وليس كل معان تبادر الباقي كله في نحو الاستثناء ممنوع
سلمنا ان المتبادر هو الباقي وانا لا نقطع بانه من القرينة لكن يحتمل كونه من القرينة فيسقط الاستدلال ولا يجري الاصل ايضا وصحبه التبادر لان حيث ذلك
شككنا في هذه القرينة او في الالتفات اليها واما اذا قطعنا بها وشككنا مع ذلك في كون التبادر وضعيا كما هنا فلا بد من التوقف **فان قلت**
ان الباقي كان في ضمن الجميع قبل التخصيص حقيقة فنستصحب **قلنا** اولا انا نقطع بمجازية العام في الخاص اي الباقي فكيف يثبت الحقيقة بالاستصحاب
بعد الدليل الاجتهادي سلمنا عدم القطع لكن الفرض ذلك كما مر في اول البحث من ان النزاع هنا من القائلين بحقيقة العام في العموم فقط سلمنا لكن
الاستصحاب غير جار لان الباقي في ضمن الجميع قد ذهب دلالته قطعا واما المنفرد فحقيقته من الاول كانت مشكوكة واما بطلان الثاني فاولا
ببطلان مذهب العلامة وثانيا بعدم صحته في المنفصل والصفة في نحو اكرم العلماء زيدا واما بطلان الثالث فبما مر في الجواب الثاني في ابطال الثاني
واما الرابع فلا وجه له الا الاستصحاب وقد ظهر جوابه واما الخامس فبالبداهة واما السادس فبالاصل وفهم العرف فانهم لا يفهمون مدخلية جميع
اجزاء الكلام في ارادة الباقي واما المفصل بين جهة التناول فحقيقة وجهة الاقتصار فمجاز **ففيه** انه اما يقول بوضع العام للخصوص فقط او
الاشتراك اللفظي فلا وجه لقوله بالمجازية في جهة الاقتصار واما يقول بالوضع للعموم فقط لكن بطريق كل واحد من الافراد موضوع له على البدل
بشرط الانضمام فلا وجه لقوله بالحقيقة من جهة التناول واما يقول بذلك لكن الموضوع له كل واحد بشرط عدم الانضمام او لا بشرط شيء من الامرين
فلا وجه للمجازية من جهة الاقتصار ايضا واما المفصل بين بقاء غير محصور وعدم بقائه متمسكا بان معنى العموم كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد
ففيه انه اما يقول بذلك في مادة العموم او في صيغته فان اراد الاول **ففيه اولا** ان مادة العموم خارجة عن محل الكلام وثانيا ان هذا
لا يتم ان اراد من العموم الاجمالي او المنطقي وان اراد الاصولي **ففيه** ان الكلام ليس في مصطلح الاصوليين بل في باب الحقيقة والمجاز لغة الخصم
اهل العرف وليس لبيان معنى العموم عند الاصوليين في ذلك كان معنا فتدبر وان اراد العموم اللغوي **ففيه اولا** ان المعنى اللغوي هو الشمول وان لم يكن
غير محصور وليس معنى العموم لغة هو الشمول لا اللفظ الدال عليه ولا دلالة اللفظ عليه وان اراد الثاني اي الصيغة ففيه ان معنى الصيغة هو الدال
على الاستغراق بالنحو الذي مر وانما النسبة بينه وبين غير المحصور عموم من وجه فقد يكون العام حقيقة وغير محصور نحو اكرم هؤلاء الرجال لعدد يكون بالعكس

كرم شناس

في حجية عام المخصص المجمل

اكرم الناس او العلماء انكانوا غير مخصوصين ثم قال لا تكرم زيدا او قد يجتمعان اي الحقيقة وغير المخصوص نحو اكرم العلماء غير فساقهم ويقابلها الباب
الاقوال تماما ذكر **ضابطة** اختلفوا في حجية العام المخصص في غير محل التخصيص اذا لم يكن المخصص مجملا على اقوال وتمهيد الكلام فيه ان المخصص
اما مجمل من جميع الوجوه كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقول القائل اقتلوا المشركين الا بعضهم واما مجمل من جهة ومبين من جهة
كقوله اقتل الكفار الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود ومبين من جميع الوجوه كقوله اكرم العلماء الا زيدا والذي يفهم من عبائر القوم ان النزاع
انما هو في المخصص المبين واما المخصص بالمجمل فعدم حجيته وفاقي في جهة الاجمال نعم قد يحكى عن بعض الخلاف فيه ايضا ولا يعبأ به واما في المخصص بالمبين فعن مشهور
الامامية بل ادعى بعضهم اتفاقهم على ذلك هو الحجية وقال بعض من العامة انه حجة ان كان المخصص متصلا والا فلا ومن اخر الحجية ان كان العام منبئا عن الباقي
قبل التخصيص كاقتلوا المشركين بالنسبة الى الحربي بعد خروج الذمي والا فلا مثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن السارق لما ليس لنصاب
اي ربع الدينار من الحرز فلو فرضنا ان سرقة ما دون ربع الدينار من الحرز لخرج عن كونه موجبا للقطع لما صح التمسك بعد بعموم الآية على لزوم القطع اذا كان
المسروق ربع دينار من الحرز لكونه من الافراد النادرة والحاصل ان المتكلم وان كان غير معتبر في العموم قبل التخصيص لكن مضى بعد بخلاف ان لو لم يكن
كون الباقي من الافراد الظاهرة ومن نفي الحجية اذا كان العام قبل التخصيص محتاجا الى بيان كاقتل المشركين بخلاف مثل اقيموا الصلوة قبل خروج
الحائض لاجمالها كما وكيفا ثم انه اذا ظهر لك ذلك علم ان الاصل هو الحجية في محل النزاع مط وان مقتضى الاصل الوقف لتوقيفية الدلالة وذلك
لانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفا على دلالته على المخرج فان كان دلالته على المخرج ايضا موقوفة على دلالته على الباقي لزم
الدور والا الترجيح بلا مرجح وفيه نظر واضح لان المتبادر منه تمام الباقي ولذلك لو نهاك نعبد عاصيا لو اهمل في اكرام كل الباقي لو قال المولى
اكرم العلماء الا زيدا ولان العلماء كانوا يحتجون بالعمومات المخصصة قديما وحديثا من غير نكير وذلك يفيد الظن بالحجية والظن حجة في مداليل
الالفاظ ولان العام قبل التخصيص كان ظاهرا في كل فرد بظهورات متعددة بحسب الافراد والمخصص اخرجه عن الظهور في الفرد المخرج قطعا وشككنا في بقاء
ظهوره في الباقي كما كان وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** بعد التخصيص خرج العام عن الحقيقة والمجازات متعددة احدها الباقي ولا معين لبعضها
قلنا بعد تسليم مجازية العام بعد التخصيص انما اخرج البعض كان المعين للباقي هو نفس اللفظ ولا يحتاج الى قرينة معينة كما مر سلمنا لكن قرينة
الباقي الى العام تعينه وتوهم ان الا قرينة معارضة بكون الاقل هو القدر المتيقن في الارادة مدفوع بانه لا معارضة بينهما لامكان الجمع بين ارادة الاقل
وغيره فنقول ان الاقرب مراد وكذا الاقل داخل لانه فرد منه **ضابطة** اختلفوا في حجية العام وجواز العمل به قبل الفحص عن المخصص وتفصيل
الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في اصل الجواز وعدمه فنقول الحق عدم الجواز كما هو المشهور لان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا
ما اخرجه الدليل وهو بعد الفحص والدال على حجية العام من الاجماع او العقل ونحوهما لم يدل على ازيد من ذلك ولان القطع باشتغال الذمة
بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يكون الا بعد الفحص ولان العلم الاجمالي حاصل بتخصيص العمومات ما كثرة
ورثنا العقلاء بعد ذلك العلم الاجمالي عن العمل بعد الفحص لا قبله ولظهور اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق
الشيرواني والسيد صدر الدين والدليل الاخير وان لم يكن مفيدا الا الظن مع كون المسئلة اصولية لكن الظن الموافق للاصل حجة في الاصول ويمكن
التمسك للخصم انه اذا شك المجتهد بعد العثور على العام في المخصص فيقول الاصل عدمه وفيه انه بعد العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصصة صار
الشك الحادث فلا يمكن التمسك بالاصل ح وليس ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي يعمل فيها بالاصل مع العلم الاجمالي لان ذلك فيما كان المعلوم
بالاجمال قليلا في كثير لا كثيرا في كثير مثل ما نحن فيه فان العمومات وان كانت غير محصورة الا ان المخصصات ايضا كثيرة وغير محصورة ويقع في
هذا الاصل انه من العمومات والعمل به قبل الفحص معارضة لاثبات عدم لزوم الفحص في العمومات وفيه نظر **فان قلت** ان ديدن اصحاب الائمة
كان على العمل بالعمومات بمجرد العثور عليها فلو كان ثابتا لجرى بينهم مع بعض فيتمسك احد المتخاصمين بعام لم يقبله الآخر انه عام ولا بد من
الفحص عن مخصصه فيه صريحة في الفحص **قلنا اولا** نمنع كون ديدنهم على ما ذكرت وثانيا بالفرق بيننا وبينهم بفقد المعارض بالنسبة اليهم
وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر العمومات فلذا كانوا لا يتفحصون الا بعد ان نعرف المعصوم اصحابه على العمل بها قبل الفحص عن المخصص مع علمه
علي ان كلامهم غير جامع لكل اصل بل يعمل بما عنده من اصل واصلين يجتهد على عدم لزوم الفحص انا نقول ثانيا لا اجماع كانوا عالمين
اجمالا بوجود المخصصات الكثيرة فلذا قرر لهم الامام وثانيا نمنع علم الامام اجمالا او تفصيلا بوجود المخصص لتلك العمومات الحاصلة عندهم
الاصول حتى يمنع وثالثا انا نقول لعل التقرير كان لمانع ورابعا نقول لعله ردعهم عن ذلك **فان قلت** ان طريقة اهل العرف العمل بالعام
قبل الفحص كقول المولى لعبده اكرم العلماء يعمل به بلا فحص نطالب التخصيص **قلنا** ان علمهم كذلك مسلم فيما لا يعلموا اجمالا بوجود مخصصات
بين العمومات الصادرة من مولى الحكيم علم لسيرة واحدة والذي يشك بخارج عن محل الفرض لا يقال انه انما انتفى الفحص عن خبر الواحد
والفحص عن المخصص بين لا ... دلالة الآية على حجية خبر العادل وثانيا ان المنفي بالآية هو التبين عن صدق ... وكذبه ... لانه

في بيان الاصل في المسئلة



في وجوب الفحص عن المخصص في العمل

اصل في العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص عند المشهور للعلم الاجمالي بوجوده المعتضد بقاعدة الشغل واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وظهور اتفاق الامامية على اشتراطهم ويكفي حصول الظن بعدمه بتتبع مظانه حذرا من التكليف بالمحال اصل في تعقب المخصص لعمومات متعددة اذا تعقب المخصص عموما وكان استثناء والمستثنى فردا من المستثنى منه والعموما احكاما مختلفة متحدة بالنوع اي من جهة الاخبار والانشاء كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الكل

نتايج

الفاسق بمقتضى منطوق الاية الشريفة والفحص عن المخصص فحص عن فهم مراد العدل من العام علما او ظنا لاجل احتمال ارادة خلاف الظاهر كاحتمال الامر وذلك لا ينفيه الاية وثالثا ان العلم الاجمالي حاصل بان العدل اتوا بالخبر المخصص كما اتوا بالعموم فكما انه بسبب العلم الاجمالي بانهم اتوا بعمومات الموجودة في الكتب المعتبرة لزم الفحص عنها والعمل عليها كذلك لزوم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي اتى بها العدل فعدم لزوم الفحص مما ينافيه مدلول الاية لانها حاكمة بوجوب العمل بخبر العدل بخبروا نا عالم بان العدل اتى بالمخصص فلا بد من الفحص عنه مقدمة حتى يحصل ومن هنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان النفر مطلقا في حجية خبر العدل فلا يجب الفحص **المقام الثاني** القائلون بلزوم الفحص اختلفوا في اشتراطه الفحص الى ان يحصل له القطع بفقد المخصص وعدم اشتراطه فيكفي الظن بعدمه والاظهر الاخير لان العلم التفصيلي بالنسبة الى عدم المخصص في اغلب العمومات متعذر فحكم الظن بالعدم كافيا فهو المعظم وان كان اللازم تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق والعمل بالاحتياط فهو مستلزم للعسر والحرج المنفيين او الرجوع الى البراءة فهو خروج عن الدين **ثم انه** هل يكفي مطلق الظن ام الاقوى فيه قولان **والاظهر** انه يجب ان يحصل الظن الاقوى مما حصله ان انجر الى تعطيل الاحكام بملاحظة انضمام هذا الموضع الى سائر المواضع فهو حرام سواء كان مع ذلك مستلزما للحرج ام لم يكن وان لم يجر الى العسر لكون من قد لزوم التعطيل حال الفحص حتى يحصل الاقوى لكنه لا يجب ان لم يجر الى شيء من الامرين لزم تحصيل الاقوى **المقام الثالث**

اما استعلوم — اعلم ان العام الذي يجب الفحص عن مخصصه مسئلة هي عام البلوى تعرض لها الفقهاء او متعلق مسئلة لا يكون كذلك ففي الاول يكفيه في الفحص ملاحظة الكتب الاربعة بل ربما يحق بكفاية التهذيب لنبائه مع خبر مخصص في غيره مع وجود عامه فيه مضافا الى ملاحظة بعض الكتب الفقهية الاستدلالية وفي الثاني زيادة على الاول بالاحظة الكتب الاربعة وغيرها من الخصال والعيون والامالي وغيرهم بمطالعة الكتب الفقهية للقدماء والمتاخرين ثم انه ينبغي للمجتهد تفحص مخصص العام المتعلق العام بمسئلة من مسائل الطهارة مثلا ملاحظة كل باب يظن بمدخليته في تلك المسئلة من سائر ابواب الفقه وكتبه مثل ملاحظة باب

في كتاب الصلوة — لباس المصلي فان له ربطا تاما الى احكام الطهارة وغسل الثياب كذا ملاحظة كتب الصوم لما سبق تامة بالنسبة الى احكام الحيض والاستحاضة وكذا في سائر المسائل والابواب **ضابطة** اذا تعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت او مفردة ام مركبة منهما متعاطفة بالواو وغيرها ففي رجوعه الى كل واحد من تلك العمومات فلا نزاع في كون الاخير مخصصه وانما الخلاف في غيرها والمراد من الجمل ان يكون التعدد في العام فاما بان اختلاف الاحكام مع اتحاد العموم بالذات بمعنى انه لو قطع النظر عن اختلاف الاحكام لاتحد العام كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم ومن المفرد هو ان يكون العمومات باضافتها متغايرة بالذات سواء كانت الاحكام مختلفة كقوله اكرم العلماء والق الاصدقاء من الجهال ام غير مختلفة كقوله اكرم العلماء والاصدقاء والجهال ومن المركبة ما اشتمل على الجهتين كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم والاصدقاء والصلحاء والشرفاء الا واحدا ويظهر من بعضهم ان المراد من الجمل هو ما ذكرنا ومن المفرد ان يكون الاختلاف في العموم بالذات لكن مع اتحاد الحكم في الجميع للمثال الثالث من المثالين اللذين ذكرناهما في المفرد واما الاول من هذين المثالين اعني ما اختلف فيه الاحكام كاختلاف العام فهو المركب والفرق بين القولين واضح اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان تحقيق المسئلة يقتضي رسم مقدمات **الاولى** اعلم ان الوضع باعتبار نفسه ينقسم الى الحقيقي والمجازي وباعتبار الواضع الى اللغوي والعرف العام او الخاص وباعتبار الموضوع الى الشخصي كما اذا كان الموضوع شخصا معينا من الالفاظ والنوعي كما اذا وضع نوعا من الالفاظ مثل ما كان على زنة فعول للمعنى الفلاني وباعتبار الملاحظة الى ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له كذلك ولا ريب في وجوده كما في الاعلام الشخصية والى ما كان الوضع فيه عاما كالموضوع له ولا شك في وجوده ايضا كما في اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والى ما كان الوضع فيه عاما لعموم المراد ملاحظة والموضوع له خاصا لكونه هو فرد ذلك العام كما في جميع المبهمات من اسماء الاشارة والموصولات وغيرها من الافعال الناقصة والتامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وذلك على ما ذهب اليه اكثر المتاخرين واما القدماء فجعلوها من القسم الثاني وانكروا وجود هذا القسم راسا والاظهر ما عليه المتاخرون ولنا الخصوصيات منها والاتفاق من الفريقين على انها لم تستعمل الا في الخصوصيات فلو كانت حقايق في المعاني الكلية لزم المجاز بلا حقيقة وهو اما غير ممكن او غير واقع او نادر على الاقوال الثلثة فيه فعلى التقادير لا يجعل ما نحن فيه منه لعدم امكانه او لعدم وقوعه او لندرته لا يلفظ من في والى وعلى لو كانت موضوعة للابتداء الكلي والانتهاء الكلي والاستعلاء الكلي لا ينتقض تعريف الاسم طردا بل لا يكون الحرف مصداقا في الخارج فلم يبق فرق بين الاسماء والحروف لترادف من ولفظ الابتداء وهكذا غيرها من الحروف مع ان اهل العربية اطبقوا على انحصار الكلمة في الثلثة لا في الاثنين والقول بان مرادهم اشتمالها الاسماء من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جدا لان تقسيمهم انما هو من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جدا لان تقسيمهم انما هو من حيث الاستعمال لا الوضع الدلالة الوضعية كما يشهد عليه جعلهم المقسم لا لة الكلمة واذا ثبت ذلك في الحروف ثبت في المبهمات ونحوها مما لا يستعمل الا في الخصوصيات بالاجماع المركب ولا ريب من الفريقين معترفون بعدم صحة استعمال تلك الالفاظ في المعنى الكلي ولو كانت موضوعة لها لجاز استعمالها فيه **فان قلت** يمكن قلب هذا الدليل بانه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لجاز استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الكلية والجزئية فيه مع انه لا يجوز **قلنا** ان العلاقة وان كانت موجودة لكنها غير معتبرة في المقام لان تلك العلاقة معتبرة فيما كان الوضع للجزئيات مفصلا لا اجمالا او نقول

في بيان مقدار الفحص عن المخصص

في تقسيم الوضع

في ترجيح مذهب المتاخرين

فت

او بملاحظة النوع كقولنا اكرم العلماء واخلعهم كلهم كل شيء لا يزيد يرجع الى الاخير ان لم يكن فردا مستركا الفرد في هذا المفصل بمنزلة اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا يوم الجمعة يرجع
العلماء واضفهم وجعلتهم مخلعين الا يوم الجمعة فانه لا ريب في ذلك الا بعد اتحاد الحكم نوعا واختلافه شايع

[illegible]

في حجية عام المخصص بالمجمل

اهل العربية بان كلمة في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية ولفظ الحقيقة حقيقة في الكلمة المستعملة فيما وضع له تلك الكلمة والاستعمال في الخصوصية فهو لم في الظرفية محمول على الخصوصية مضافا الى انه لو كانت تلك الالفاظ حقيقة في الكلي لما كان لقول اهل اللغة معنى لان المعاني الجزئية كلها مجاز فالجعل بعضها حقيقة وبعضها مجازا ترجيح بلا مرجح ثم فان قلت لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لزم تعدد الاوضاع الغير المتناهية من الواضع في الزمان المتناهي وهو محال وايضا لزم علاوة على ذلك كون تلك الالفاظ متكثرة المعنى في الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل والمشترك وهو لم الالفاظ خارجة منها اجمع اما من غير المشترك فظاهر واما عنه فلاشتراطه تعدد الوضع فيه وهو هاهنا واحد وانهم عبروا عن اهل اللغة مطلقة فوهم على الاستعمال او الى الدلالة وهكذا قلنا اما ... عن الاول فانه لا يتم اذا كان الواضع هو الله تعالى مع انه يكفي الملاحظة الاجمالية في الوضع وهو هاهنا ممكنة للغير ايضا لانه يجعل الكلي مرآة لملاحظة الافراد اجمالا لانه يضع اللفظ للجزئيات من هذا الكلي واما عن الثاني فبان خروجها عن الحصر غير مضر بالمطلوب اقول ولعل وجهه انه بعد ما سلكوا المعنى في غير تلك الالفاظ وجعلهم اياها من متحد المعنى مبني على ما فيهم من جعل وضعها عاما والموضوع له كذلك وعن الثالث واضح ثم اعلم ان وضع المشتقات اي اسماء الصفات ليس شخصيا لان الوضع الشخصي منها اما بطريق ملاحظة كلي من قام به الضرب ووضع الضارب بازائه وكذا العالم لمن قام به العلم وغيرهما من المشتقات هكذا فهو مستلزم للنوعية بعد امكان الوضع النوعي واما بطريق ملاحظة كلي من قام به الضرب ووضع الضارب بازاء جزئياته من زيد وعمرو وبكر ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا وكذا فعل في كل واحد من المشتقات كل واحد بوضع مستقل فعند الحد والسابق ايضا مضافا الى انه خلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ الضارب مثلا غير خصوص الاشخاص واما بطريق ملاحظة خصوص الضارب مثلا ثم ملاحظة مطلق من قام به المبدأ ثم ملاحظة من قام به الضرب ليكون الكلي الاول عنوانا لملاحظة الكلي الثاني ثم وضع اللفظ للكلي الثاني اعني من قام به الضرب وهكذا في كل مشتق فهو لغو من جهتين احدهما ما مر والآخر انه لا احتياج بعد كون الوضع شخصيا الى ملاحظة الكلي الاول وهذا كله مضافا الى ظهور اتفاقهم على كون وضع المشتقات نوعيا وبعد ما ثبت كون الوضع نوعيا فاعلم انه ليس الموضوع هو الكلي المنطقي يعني مطلق من قام به المبدأ ليكون بمعنى هيئة ضارب ذات ثبت له المبدأ من دون دلالتها على خصوصية الضرب لان المتبادر من الضارب هو من قام به الضرب لا من قام به المبدأ الكلي المتحقق في ضمن الضرب بان يدل الهيئة على الكلي والمادة على تحققه في ضمن الفرد الخاص بل المتبادر اولا هو من قام به الضرب ولانه لو كان الموضوع له هو الكلي لزم اللغو اذ ثبوت مبدأ لذات لا بد من ثبوتها للاجسام وعدم خلوها عنه حينئذ من الاحتياج الى الاعلام ووضع اللفظ للاخبار عنه فلا بد ان يكون الموضوع له هو الكلي الاصولي اي المنطقي الملحوظ تحت ذلك العام المنطقي الذي هو آلة لملاحظة تلك الجزئيات ليضع اللفظ بازاء تلك الخصوصيات اي كل لفظ لخصوصية من ذلك الكلي المنطقي كالضارب لمن قام به الضرب والعالم لمن قام به العلم وهكذا فعلى هذا يصير الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا اي الخصوصيات الاضافية والحاصل ان الفاظ المشتقات غير متناهية بمعنى انها غير محصورة وغير منضبطة فيتعسر وضع كل بخصوصه والاحاطة على كل وضع فلا بد ان يجعل الموضوع من ملاحظة ما يشترك بين تلك الالفاظ ليسهل ملاحظة تلك الالفاظ اجمالا وهذا القدر المشترك هو كلي ما كان على زنة فاعل وهكذا الا انه يجب ان الموضوع له فالقدر المشترك هو كلي من قام به المبدأ الخاص الذي يتحقق الهيئة في ضمنه وجزئياته هي كل من قام به المبدأ الخاص ومن المحال تعقل الافراد في الظرف بطريق الاستغراق والعام الاصولي هو خصوص هذا الكلي المنطقي فيهما وحاصله ان الملاحظة هو الكلي المنطقي والموضوع له فرد من هذا الكلي اعني من قام به الضرب فبقي ان الملاحظة مع الموضوع له وكلما كان كذلك فهو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص فما توهم بعضهم من كون الوضع فيها عاما كالموضوع له فاسد لان كون الموضوع له الكلي الاصولي في الوضع النوعي لازمه كون الموضوع له ايضا او الوضع عاما وقد عرفت ايضا ان الموضوع له لا بد وان يكون هو الكلي الاصولي لا غير وان الوضع عام والموضوع له خاص وقيل لا بد ان يكون الموضوع له ايضا هو الكلي الاصولي كما قررنا ام يجوز في جزئياته وفرض الكلي المنطقي من دون ملاحظة الكلي الاصولي كما يجوز الكلي الا انه ايضا باطل لما الاول لعدم الاطلاع الا ان من كلامهم ان المستعمل هو افراد هذا الكلي المنطقي فلو كان الموضوع هو لنوع اعني هيئة فاعل وكان المستعمل مرادا لا نفسه لزم عدم كون استعماله حقيقة لان خصوص تلك الهيئة غير موضوع لهذا المعنى ولا مجازا لانه عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له لمناسبة لا استعمال اللفظ الموضوع في المعنى الذي وضع له لفظ آخر لمناسبة بين اللفظين لكون احد اللفظين فردا للآخر وبالجملة الخروج عن الطرفين المجاز من حيث المعنى وهذا الاستعمال من حيث اللفظ والعلاقة الملحوظة في المجاز انما هي بين المعنيين وهاهنا بين اللفظين لكون احد اللفظين كليا والآخر فردا له والحاصل ان المستعمل لا وضع له اصلا حتى يكون استعماله حقيقة او مجازا وقد عرفت ان الوضع للكلي لا يسري الى الافراد مستلزم للوضع بالنسبة الى المستعمل ايضا وهو نفس الكلي لكن لما لم يكن وجوده الا في ضمن الفرد كان استعمال الجزئيات من باب المقدمات والامر في التعليل كذلك ان العام المنطقي موضوع لما ثبت ان يكون لا بطريق التوزيع في سلسلة المبنا بمعنى ان يكون هيئة المشتق على الوضع الكلي موضوعا لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص فيلزم خروج التداخل في اللغات بمعنى كون هيئة الضارب مثلا بمعنى المعنى القاتل والشارب وغيرهما ولا يرتضيه الاذهان

تعريق

في حجية عام المخصص بالمجمل

بضرب التوزيع بمعنى وضع الهيئة لكل ان يثبت له الحكم الخاص الذي تتزعه الهيئة منه فهذا يجيء لا انه راجع الى العام الاصولي ثم ان المحققين من الاصوليين ذهبوا الا ان ادوات الاستثناء كلها حتى الاسم والفعل منها معنى حرفي الاخراج بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصاً لكن اختلفوا في الموضوع له جزئيات الاخراج عن مطلق المتعدد والمتعدد او واحد الاظهر الاول فلا يكون مجازاً في ارجاع الاستثناء الى جميع العموما السابقة ولن نبلا عليك المتبادر من الا ونحوها مطلق الاخراج وانه لا تنافي في الارجاع الى اكثر من متعدد واحد **المقدمة الثانية** في بيان صلاحية المستثنى لكونه مخرجا عن الاخير فقط وعن الجميع علم انه اذا كان تعدد العموما فانما من تعدد الحكم فقط مع اتحاد العام كما اذا كقوله اكرم العلما والطلهم وضيفهم امكن حصول الصلاحية للاخيرة وعلى كل واحد بكون المستثنى مما كان ضميرا عاما كالموضوع له كقولك الا رجلا بعد المثال المذكور ولو كان الوضع عاما كالموضوع له كقولك الا زيدا في المثال وكان الوضع منها عاما والموضوع له خاصا كقولك الا الذي شمله في المثال ولو اذا كان التعدد عن تعدد العموما كما اذا كقولك اكرم العلما والشعرا واكرم الظرفاء امكن فرض الصلاحية للرجوع الى الاخيرة والجميع بكل واحد من الامور الثلثة المتقدمة بنحو في المثال الاول ان يقول الا رجلا او الا الذي دخل داري او الا زيدا اذا كان زيد جامعا للعلم والشعر والظرافة وكذا في المثال الاخير نعم في بعض الامثلة لا يمكن فرض الصلاحية الا بما كان وضعه عاما كالموضوع له او كان الموضوع له خاصا مع كون الوضع عاما لكن لا من قبيل الاشارة كقولك اكرم بني تميم وبني اسد وبني [illegible] الا رجلا او الا الذي قطع داري بخلاف الا زيدا او الا هذا اذا كان زيد والمشار اليه من احد الطوائف الا غيرها مما امكن منه فرض الصلاحية لمحل النزاع ولما لا يمكن منه لو رجوع الى الاخيرة فقط والى كل واحد منها كما لو علمنا بعدم وجود المستثنى الا في الجملة الاخيرة كقولك الا زيدا بعد العموما ولم يكن مسمى بزيد الا في الاخير وكما لو كان المستثنى معنى لا يقبل الرجوع الى جميع ما سبق وكما لو كان المستثنى معنيين جميعا وعلى لم يكن على المعنى الحلي الا في الاخير كقولك اكرم العلما والشعرا والظرفاء الا الذي معه سمي بزيد في الظرفاء الا في الاخير وسمي زيد بعد واحد في كل طائفة وكما كان له معنيان من احدهما لا يصلح الا للاخيرة ومن الاخر يصلح لها ايضا لكل واحد منهم كقوله الا فارسا في المثال المذكور مع وجود مسمى بها في الاخيرة فقط وكما كان له معنى قابل لاجله للرجوع الى الاخيرة فقط لزم المجاز والتخصيص في لفظ المستثنى فيحكم بعوده الى الجميع حذرا منه كقوله بني تميم وبني اسد وبني [illegible] الا العلما وكما لو كان المستثنى علما كزيد لكن ان جعلنا مستعملا في زيد من معنى يرجع الى الجميع لا غير وان جعلنا مستعملا في معنى واحد يرجع الى الاخير لا غير كقوله الا زيدا في المثال مع كون المسمى بزيد واحدا في كل طائفة واليه صاحب [illegible] فرض الصلاحية وحصرها فيما كان الوضع عاما والموضوع له ايضا عاما او خاصا وقد عرفت انه يمكن فرضها فيما كان الوضع ايضا خاصا كزيد وانه هو وقد جعل المشترك من موارد الصلاحية وقد عرفت خروج ما كان له معنيان عن محل الفرض والصلاحية **المقدمة الثالثة** اعلم انه اذا تميز معنى الحقيقي من المجازي فكلما اطلق اللفظ بلا قرينة فالاصل الحقيقة لكن هل العمل بهذا الاصل من باب الوصف فلا يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي الا اذا حصل الظن بارادته ام من باب السببية المطلقة فيحمل عليه ما لم يعثر على دليل معتبر على عدم ارادته سواء كان ارادته مظنونا ام مشكوكا ام موهوما ام من باب السببية المقيدة فيحمل عليه ما لم يظن على الخلاف سواء حصل الظن بارادته ام شك منه اومن باب جعل الجماعة [illegible] بقرينة مبدء والامر كذا جريان الاصل فان حكمنا بالحقيقة وان لم يجر الاصل كما لو قطعنا بحدوث امر وشككنا في كونه قرينة فلا يحمل على الحقيقة سواء كان الحقيقة مظنونة الارادة ام مشكوكها ام موهومها والاظهر الاول لبناء العرف عليه لا دليل على القول بالسببية مطلقة ام مقيدة من الكتاب والسنة وغيرهما ثم ان مقتضى الاصل فيما نحن فيه ان يبقى بلحاظ كل العموما ما عدا الاخيرة والكفا توقيفية فلا بد من اوقفنا الى مجيء الدليل **فان قلت** ان ما عدا الاخيرة مثل مجيء الاستثناء كان ظاهرا في العموم فيستصحب الظهور بعده او نقول ان ما عدا الاخير كان حجة في العموم قبل اداة الاستثناء فيستصحب بعد مجيئها او نقول ان الاصل عدم كون الاستثناء قرينة صارفة عما عدا الاخير **قلنا** ان الدليل على اعتبار الاستصحاب اما الاخبار او بناء العقلاء فعلى الاول نمنع دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وعلى الثاني نقول ان بنائهم على عدم اعتبار ذلك الاستصحاب بعد الشروع على التخصيص الصالح بل الرجوع الى كل واحد منها فبطل استصحاب الظهور والحجية معا واما الجواب من الثالث فبان الشك انما هو في الحادث ثم اعلم ان اداة الاستثناء باقية على وضعها في ضمن تلك الهيئة في مطلق الاخراج ولم يطرء عليها وضع اخر منها للاصل **المقدمة الرابعة** في بيان الاقوال والفرق بينها وبظهر الثمرة لنبيّن بعد ظهورها فنقول ان من الاقوال رجوع الاستثناء الى الجميع بمعنى ان الهيئة التركيبية وضعت للاخراج عن كل واحد من العموما السابقة بحيث لو استعملت في الاخراج عن الاخير فقط او الاخير كانت مجازا وفي الحنفية انها حقيقة في الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز وقال المرتضى [illegible] انه مشترك لفظا بين المعنيين [illegible] بالوقف فلا يعلم ما وضع له الهيئة وقال بعض المدققين ان قول السيد موافق لقول الحنفي في تمام الحكم [illegible] المخالفة في المأخذ فيحمل كل منهما الاخيرة على التخصيص وما عداها على العموم لكن مأخذ الحنفي في حمل ما عدا الاخيرة على العموم رجوع الاستثناء الى الجميع مجاز ايضا البتة لا بد له وهو غير موجود ومأخذ السيد انه لما كان اللفظ مشتركا بين الرجوع الى الاخيرة فقط والى الجميع حصل لنا الشك في تخصيص العموما السابقة على الاخيرة [illegible] من المعنيين للمشترك فحكم من باب القدر المتيقن بان الاخيرة مخصص [illegible] عملا باصالة الحقيقة والبقاء على العموم [illegible]

في كيفية رجوع الاستثناء

واختلف دغير فرد وكذا ان اختلف الحكم والا فالى الجميع او صفة او بدل بعض فالى الاخير او شرطا او غاية مع اتحاد الاحكام نوعا فالى الجميع والا فالى الاخير ستأتي

وفيه نظر لان غاية ما ينسفا من بحايد الاصوليين في نقل مذهب السبكي موافقة الحنفي نعم لا انه قال بتعيد الحكم بالتخصيص فيما عدا الاخير وهو اعم من الحكم بالعموم والاجمال **فان قلت** لا نسلم ثبات العموم فيما عدا الاخير بمجرد قول السبكي بعدم الحكم بالتخصيص بما ذكرت بل تمسك بدليل اخر وهو ان صالح للفظ وهو انما على معنى الحقيقي **قلنا** التمسك بهذا الاصل في المقام لا يتم الا بعد ان نقول بالعموم من السبب قد عرفت فظهر ان قول السبكي موافق لقول الحنفي في الجملة لا في تمام الحكم فان السبكي قائل بعدم ثبوت وضع جديد للهيئة مثل ان الادات موضوعة لجزئيات مطلق الاخراج متعدد او المتخصص علم اجمالا انما الاخير مخصص لكونه قد را متيقنا واحتمل الرجوع الى الجميع مع كونه حقيقة واحتمل الاختصاص بالاخير ايضا فيكون حقيقة ايضا فيحصل الشك في تخصيص العمومات السابقة وحصل الاجمال بينهما فهذا القول كالسبكي وتوهم تمسكه باصالة الحقيقة مرجوح عنه وقال الفاضل القمي رح بعدم الوضع الجديد للهيئة التركيبية ايضا لكن الادات موضوعة لجزئيات الاخراج عن متعدد واحد سواء كان هو الاول او الوسط او الاخير والاستعمال في الاخراج عن ازيد من واحد خارج على الحقيقة فلا بد من اخراجه الجملة والتعدد لكن يحتاج في تعيين تلك الجملة الى القرينة المعينة وهي في المقام موجودة بالاتفاق على تخصيص الاخير ولكونه اقرب الى الاستثناء والاظهر في المسئلة التفصيل بان يقال ان المخصص اما الاستثناء او غيره فان كان الاول فاما ان يتعقب الاستثناء عمومات جملية بان كان التعقيب بها مع اختلاف الاحكام لا غير واما ان يتعقب عمومات مفردة بالمعنى الذي مر اليه الاشارة وهو ان يكون التعدد في العمومات فقط سواء كانت الاحكام متفقة ام مختلفة فان كان متعقبا للعمومات الجملية فهو على اقسام اربعة لان المستثنى اما فرد من المستثنى منه او لا وعلى التقديرين اما ان الاحكام متعددة بالنوع اي كلها انشاء او اخبار ام غير متعدد فان كان المستثنى فردا والاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الجميع وان كان المستثنى فردا والاحكام مختلفة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم وكلهم كانبوا الا زيدا رجع الى الاخير وان كان غير فرد مع اتحاد الاحكام نوعا كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا يوم الاثنين رجع الى الجميع ان اختلف الاحكام كقوله اكرم العلماء واضفهم ولجعلهم مخلعين الا يوم الاربعاء رجع الى الاخير والحاصل ان المرجع في الرجوع الى الجميع او الاخير في تلك الاقسام الاربعة هو اتحاد الاحكام نوعا واختلافها وان كان الاستثناء متعقبا لعمومات مفردة فان كان المستثنى فردا من المستثنى منه رجع الى الاخير خاصة اتحد الحكم ام اختلف وان لم يكن فردا رجع الى الاخير ايضا ان اختلف الاحكام والا رجع الى الجميع وان كان المخصص غير الاستثناء وكان صفة كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الصالحين او بدل بعض كقوله بعد هذا المثال احدهم رجع التخصيص الى الاخير خاصة وان كان شرطا او غاية وكانت الاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء ان دخلوا دارنا والى ان يخرجوا رجع الى الجميع والا رجع الى الاخير كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الى الليل او ان جاءني والمدرك في التفصيل المذكور هو العرف ثم ان ما يتخيله الحنفية امور منها ان الاستثناء خلاف الاصل فلا يرتكب الا في القدر المتيقن وهو الاخير وفيه انه ان اريد بذلك الاصل الظهور فممنوع كون عدم تخصيص العمومات السابقة اصلا بهذا المعنى لانه بعد عروض ذلك المخصص القابل للرجوع الى الاخير والى كل واحد حصل الشك في ارادة العموم فلا ظهور وان اريد به استصحاب الظهور الموجود قبل عروض المخصص او استصحاب حجية تلك العمومات فيه ما مر من انه لا دليل على اعتبار الاستصحاب في مثل المقام من العقل والنقل وان اريد به عدم اصالة القرينة فقد مر ان الشك في الحادث وان اريد به الغاء الكلية الشرعية لان الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع ففيه ان الاثبات بالاستثناء قبل قطع الكلام لا يصدق عليه الانكار بعد الاقرار عقلا وعرفا لان للمتكلم ان يلحق بالكلام ما شاء من اللواحق ما دام مشتغلا بالكلام ومنها انه لو رجع الى الكل فان اضمر مع كل استثناء لزم خلاف الاصل والا لزم توارد عوامل على معمول واحد والعقل يابى من اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد مبني نعم على كون الجوز اولا انه يتم اذا لم يكن العامل في المستثنى هو الادات كما عليه جماعة من اهل العربية وثانيا ان المؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات الحقيقية بل هي من جملة المقتضيات كالعلل الشرعية فكما يجوز اجتماع المقتضيات الشرعية على اثر واحد كالنوم والبول حين اجتماعهما علة لايجاب الوضوء مع كونهما اثرا واحدا فكذا هنا وثالثا انه منقوض بجواز ضرب زيد وعمرو اياهما مع قولهم بان العامل في المفعول هو الفعل في الموضوع انه معارض بنقض الكسائي على جواز ذلك ومع تجويز الفراء على الجواز في باب التنازع مثلا انه لو لم يجوز ذلك لما وقع في كلام العرب الفصحى قولنا هذا حلو حامض عند اهل العربية مع القطع بصحته نقول ان كل واحد من الحلو والحامض خبر لهذا محمول عليه فلا بد من تقدير مبتدأ الى المبتدأ لتلك القضيتين فكل واحد منهما ما فرا به وحموضة يستلزم اجتماع الضدين في المحل الواحد ويكون الكلام بمنزلة قولنا هذا حلو وهذا حامض لانه على هذا يكون كل منهما خبرا مستقلا وثانيا ان ضمير في احدهما فهو مستلزم لعدم كون ما هو خارج عن الضمير خبرا للمبتدأ لان الخبر لا يصير بلا رابطة فتعين ان يكون بينهما ضمير واحد يحمله كلاهما ولا يلزم شيء مما ذكر لان المفهوم انه هذا الموضوع بما يجتمع فيه كيفية متوسطة بين الحلاوة والحموضة يعبر عنها في الفارسية بترش شيرين ومنها انه لو صح رجوعه الى الجميع لرجع الى الكل في الاية الشريفة وهي اية القذف فان الاستثناء فيها لا يرجع الى الجلد لانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة وفيه انه لا يرجع النص

بيان مذهب المخالف

مذهب الفاضل القمي

بيان المسئلة في التوقف

دلائل الحنفية

حوار ثلث ٤ل

بوجه

والدليل في الكل العرف فخذ هذا ودع ما سواه فانه من فصول الخطاب العسيرة التي لم يتعرض لها احد انما الراجع الضمير الى بعض افراد العام مخصص

على اصح الاقوال اذا العرف متى فهم من الضمير معنى حكم بانه المراد من المرجع سيما كان المرجع حقيقة فيه مجازا فلا حاجة الى بيان انه

الضمير حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه او اذا كان ظاهرا فيه او اذا كان مرادا منه وفيما كان المرجع ظاهرا فيه او يشترط

كونه مرادا او فيما كان مرادا من المرجع منه ج

لو رجع الى الاخيرة لرجع اليها فقط لكن لم يرجع اليها فقط في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فانه راجع الى الكل وثانيا ان ذلك لا ينافي كون الاستثناء حقيقة في الارجاع الى الجميع لكن استعمل في غيره لدليل خارجي **واحتج** المرتضى بامور اقواها ان الاستثناء الذي حسن الاستفهام الذي لا يكون الا مسببا عن الاجمال الموجب للاشتراك وفيه ان حسن الاستفهام يمكن ان يكون ناشئا عن الاحتمال المعهود انفا او غيره وتحصيل اليقين كما يمكن ان يكون ناشئا عن الاجمال مع انه لم من الاجمال مع ان حسن الاستفهام ان كان ملازما للاجمال نقول ان الاجمال غير منحصر في الاشتراك اللفظي لانه قد يكون في المشترك المعنوي كما اذا قال اكرم انسانا ومع الحاصل للمخاطب الشك في الامتثال بين الواسطين فاستفهم **الثاني** ان الاستثناء استعمل في كل من الامرين والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه انه اعم منها ولما الشافعي فقد ادلته امور **الاول** ان العطف يصير الجمل المتعددة بحكم جملة فان قولنا اضرب زيدا وكل عمرا بحكم انه فعل هذه الافعال بهما ان عطف جملة الواحدة ويرجع اليها فكذا ما تساكنها **وفيه** ان العطف لا بد فيه من جهة مناسبة وجهة مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه واستلزام ذلك لجعل الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة ثم ولو سلم فلا نسلم ان جميع ما يكون في قوة شيء لا بد ان يكون ملزوما لجميع احكام ذلك الشيء **الثاني** ان رجوع الاستثناء الى البعض مستلزم للترجيح بلا مرجح **وفيه اولا** انا لا نقول بهذا الدليل انما يتم فيما لم يكن فيه متيقن في البين وهو منتف للاتفاق على تخصيص الاخيرة وثانيا ان المرجح هو القرب **الثالث** ان الاستثناء بمشية الله يرجع الى الجميع بالاجماع فكذا غيره من الاستثناء بجامع ان الكل استثناء غير مستقل وفيه اولا انه منع ذلك اذ مشية الله ليس استثناء لعدم اشتماله على شيء بل يدل على انه شرط وقد مر حكم الشرط وثانيا انا لو سلمنا كونها استثناء مثله الا ان مشية الله قلنا انا لفارق هو الاجماع **ضابطة** اختلفوا في ان رجوع الضمير الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا على اقوال التخصيص والعدم والوقف كما في قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اي بعولة الرجعيات فعلى الاول يخصص حكم التربص بهن وعلى الثاني لا يخصص وعلى الثالث يتوقف ويختص الكلام بما وضع له ضمير الغائب اما ما كان المرجع حقيقة فيه كما ذهب اليه بعض المحققين او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه ظاهرا في المرجع سواء كان مرادا ام لا او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه مرادا منه او ما كان المرجع ظاهرا فيه سواء كان ذلك المعنى الحقيقي ام لا وعليه الفاضل القمي ره او ما كان من المرجع حقيقيا كان ام لا ظاهرا ام لا فلو كان المراد من المرجع معناه الحقيقي واريد من الضمير ايضا ذلك كان الضمير على جميع الاحتمالات حقيقة ولو اريد من المرجع المعنى الحقيقي فقط ومن الضمير المجازي على سبيل الاستخدام كان الضمير مجازا على جميع الاحتمالات ولو اريد من المرجع المعنى المجازي وكذا من الضمير لكن بقرينة منفصلة دالة على ان المراد من المرجع ذلك المعنى المجازي كما لو قال رايت اسدا يرمي رايته اليوم والفرض ان المخاطب عالم بان المرئي له الرجل الشجاع كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الثالث والخامس الاول فلان المرجع ليس المعنى الحقيقي واما على الرابع والخامس فلانتفاء الظهور في المعنى المراد ولو اريد من المرجع المعنى المجازي بالقرينة المتصلة الموجبة لظهور المرجع فيه من الضمير المعنى الحقيقي كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاول ولو كانت القرينة في الفرض الاخير منفصلة كان الضمير حقيقة على الاحتمالين الاولين وكذا على الرابع لان لفظ ما نقد حمل على الضمير ليس الا المعنى الحقيقي لفقدان القرينة المتصلة واما على الثلثة الاخرى فمجاز ولو اريد من المرجع المجازي وكذا من الضمير لكن بقرينة متصلة بالمرجع كما يقول رايت اسدا يرمي وهو رايته الان كان الضمير حقيقة على الثلثة الاخيرة ومجازا على الثلثة الاولى ثم ان الاصل الاولى هو الاجمال والوقف لكن مقتضى الدليل الاخير من الاحتمالات فانه اذا قال للمخاطب رايت اسدا امس ورايته اليوم وعلم ثالث من اهل العرف بقرينة خارجية منفصلة ان المرئي للمخاطب هو الرجل الشجاع وان المراد بالضمير المعنى المجازي كالمثال لكنه ما علم ما هو مراده فما يعتقد على الضمير في كلامه الا الرجل الشجاع وذلك يكشف عن بناء العرف على ان المراد من المرجع لا يكون الا ما هو المراد من الضمير ان بناء مرجعه مجاز او نكات التجوز في جانب المرجع على التجوز في الضمير لاتحاد الامر بينهما وهكذا الكلام في المسئلة المبحوث عنها فلو قال القائل العلماء تجالسهم وانت تعلم من القرينة المنفصلة ان من استثنى له القائل بعض اهل الاعم حكمت بان مراده من اهل الجالسين هو ذلك الذي استقبله فيكون الضمير مخصصا للعام ولا فرق بين هذا المثال وبين الاية الشريفة حيث علمنا بقرينة منفصلة بان المراد بالضمير الرجعيات فعلمنا ان المراد من العام هو الرجعيات فقط والحاصل ان غرضنا اثبات ان العرف كلما فهموا من الضمير معنى استقلوا على ان المراد من المرجع ليس الا ما فهم من الضمير سواء انكشف من ذلك الانتقال كون الضمير موضوعا لما اريد من المرجع ام لا وسواء سميت الضمير باعتبار المرجع حقيقة ام مجازا فلا يرد ان الدليل المذكور لا يثبت وضع الضمير مع ان يكون القرينة المنفصلة التي استعلم بها الى ان المراد من الضمير هو المعنى المجازي للمرجع منافية للمرجع ظاهرة ويكون اشتغاله الى ان المراد من المرجع هو ما استعمل فيه من الضمير بواسطة تلك القرينة لا الوضع **ضابطة** اشتهر بينهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيتفصيله ان الداعي على صدور الخطاب اما سؤال كقوله بعدما سئل عن بئر بضاعة انها الطهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه او وقوع حادثة كقوله كما جاء انكم شيء ذنب فليقبلوا الحق ولبعضهم حب اخير ان يكد

في ان ارجاع الضمير الى بعض افراد العام

ذكر ادلة السيد المرتضى

ادلة الشافعية

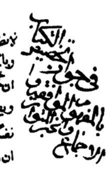
في تخصيص العام بالضمير الراجع اليه

هل يعتبر في تحقق الخطاب ... الضمير ... المرجع حقيقة او مجازا ...

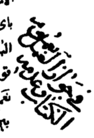
أصل في أن المعتبر عموم اللفظ لا خصوص المورد الذي على صدد الخطاب إما وقوع حادثة أو سبق سؤال والمسبوق إما لا يستقل في الدلالة لغة أو عرفا أو يستقل مع تساوي الجواب والسؤال
أو كون الجواب أخص أو أعم من محل السؤال عن غيره أو من محل السؤال فقط كما في الجواب عن بئر بضاعة والحق في القسم الأخير الذي هو محل كلامهم أن العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب للعرف
إلا أن يكون للمقام خصوصية خارجة من هذه الجهة كما في قوله تم خذ مما اشتهر بين أصحابك أصل في تخصيص العام بمفهوم المخالفة اتفقوا على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي
جوازه بمفهوم المخالفة وجهان أوجههما ذلك للعرف كما أن العرف يخصص المنطوق الأعم بالمنطوق الأخص والمفهوم الأعم بالأخص منطوقا أو مفهوما تتابع

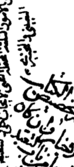
المطلق فنزلت الآية قبل سؤال الرسول عن الله تعالى ثم القسم الأول المسبوق بالسؤال إما أن لا يستقل في الدلالة لغة بل يحتاج إلى ضم السؤال
كقوله فلا إذن بعد السؤال عن بيع الرطب بالتمر وعرض النقصان عند الجفاف فإن هذا الجواب لا يصح لغة إلا بعد ضم السؤال وإما لا يستقل عرفا وإن
استقل لغة كقول القائل لا أكل بعد قوله كل عندي فإن الجواب مستقل في الدلالة لغة إلا أنه في العرف مقيد بالسؤال كأنه قال لا أكل عندك فهذان — قول الأول لعدم
القسمين يخص الجواب بمورد السؤال لعدم دلالة ما بدونه فكأنه موجود في كلام المجيب وأما ما يستقل بالدلالة لغة وعرفا فهو على أقسام أربعة **الأول**
أن يكون السؤال والجواب متطابقين كأن يقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة بعد السؤال عن المجامع فيه **الثاني** أن يكون الجواب أخص كقوله
الماء القليل ينفعل بالملاقاة بعد سؤال واحد عن انفعال الماء بالملاقاة وحده لكن يستفاد من هذا الجواب بمفهوم المخالفة أن غير القليل
حكمه لا ينفعل وإلا لم يعدل المجيب عن الجواب العام إلى الخاص لقرينة هنا موجودة على إرادة المفهوم وإن لم نقل بحجية مفهوم الوصف وكقوله لا
يجوز قتل الأولاد في المخمصة بعد السؤال عن قتل الأولاد ومنه البر يستفاد حكم غير الخاص بمفهوم الموافقة فلا يجوز قتلهم في غير المخمصة بطريق أولى وكقوله
هذا الماء لا ينفعل بالملاقاة بعد سؤاله من مطلق الماء وهنا لا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب أصلا بعدما علمنا بأن خصوص المشار إليه
لا مدخلية له فظهر أن هذا القسم الثاني ينقسم بنفسه على أقسام ثلاثة **منها** ما لا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب أصلا **ومنها** ما يستفاد
بمفهوم الموافقة **الثالث** أن يكون الجواب أعم من محل النزاع ومن غيره مثل قوله تم حيث سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فيعلم الحكم
منها أما الأول فواضح وأما الثالث فلأنه حكم مبتدأ لا معارض له **الرابع** أن يكون الجواب أعم من محل السؤال فقط بأن يكون في الجواب حكم
المسؤول عنه على وجه يندرج فيه غيره كالجواب الذي مر في السؤال عن بئر بضاعة ومثل ما رواه العامة من مرور النبي ص على شاة ميمونة أيما إهاب
دبغ فقد طهر ومحل النزاع في القسم الأخير لا غير والمعظم على أن العبرة بعموم اللفظ سواء سئل عن بئر بضاعة مثلا أو وقع حادثة كما في قوله
عنه وقصة شاة ميمونة وخالف فيه بعض والحق المعظم هو العرف كما لو سأل العبد مولاه عن علماء البصرة في جواز إكرامهم فقال العالم العالم يجوز
أو العلماء يجوز إكرامهم **ثم اعلم** أن الجواب العام عن الشيء الخاص إما مطلق فحكمه حكم المطلقات الابتدائية من التواطي والتشكيك وإما عام
فالحكم كما من غيرهما وأن الموصول فهو كالعام الأصولي الابتدائي وإن كان من الموصول فربما يستفاد اختصاصه بمحل السؤال لاحتمال العهد في
خصوص الموصول لا لأجل أن خصوص السبب يخصص عموم الجواب ولذلك لو سأل العبد مولاه وقال إنه جاءني زيد وعمرو فهل أكرمهما أكرم من جاءك
من كان عالما وجب إكرامه فلا يفهم عرفا إلا وجوب إكرام زيد وعمرو بشرط العلم لا إكرام كل عالم ومن هذا القبيل حديث ما اشتهر بين أصحابك في جواب السائل
عن الروايتين المتعارضتين فلا يمكن التعدي بمجرد عموم الجواب إلى أمثال الشهرة الحاصلة في الفتوى وإن قلنا إن عموم الجواب لا يخصص بخصوص
السؤال حجة الخصم أنه لو لم يختص بها لما طابق الجواب السؤال وهو باطل وفيه أن المطابقة حاصلة مع عموم الجواب لأن المطلوب حصوله إفادة الجواب وهو حاصل — السؤال لهم
والزيادة تعميم نفع وبأنه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقله فائدة مع أن العلماء اعتنوا ببيان سبب الجواب العام وضبطه ونقله ولم يبق المقام
يمتنع أن يكون فائدة إلا إرادة التخصيص وفيه منع انحصار الفائدة في ذلك لأن من الفوائد الاطلاع على شأن نزول الحكم أو قطع المجتهد بأن مورد
الفرد مقطوع به لئلا يخرجه عن عمومه بالاجتهاد أو الاطلاع على السير والقصص وغيرها من الفوائد وأنه لو لم يكن مختصا لجاز تخصيص السبب
وإخراجه بالاجتهاد وفيه أن عدم جواز الإخراج ليس لأجل كون السبب بمنزلة المنطوق به والمنصوص عليه أنه لولا هذا لزم الحنث بكل تغد
من قال والله لا تغديت بعد قول الآخر له تغد عندي وليس كذلك وفيه أن ذلك من القسم الذي لا يستقل الجواب عرفا بل يحتاج إلى ضم السؤال وهو
خارج عن محل النزاع فكأنه قال لا تغديت عندك **ضابطة** اتفق العلماء على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جواز تخصيصه بما هو حجة
من مفهوم المخالفة خلاف **وتفصيله** أن التعارض بين العام والخاص إما بمنطوقهما فلا خلاف في تقديم الخاص لقوة دلالته عرفا وإما
بمفهومهما كقولك لا تكرم العلماء إن دخلوا دارك وأكرم زيدا العالم إن دخل دارك فلا إشكال في وجوب تقديم المفهوم الأخص على المفهوم الأعم
وإما بين مفهوم العام ومنطوق الخاص كقوله أكرم العلماء إن دخلوا دارك وأكرم زيدا العالم إن لم يدخل الدار فلا كلام في تقديم المنطوق الأخص
على المفهوم وإما بين منطوق العام ومفهوم الموافقة للخاص كقوله كل من دخل داري فاضربه وإن دخل دارك زيد فلا تقل له أف فيخصص بمفهوم الموافقة
منطوق الأول وإما بين منطوق العام ومفهوم المخالفة للخاص كقوله أكرم العلماء وأكرم زيدا إن دخل الدار فذهب العلامة ره وأكثر على تقديم المفهوم
الأخص ووجوده لذلك في الأحكام عن بعض مفهوم قوله ص إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء يخصص عموم منطوق قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير
لونه أو طعمه أو ريحه وقد يحتج لتقديم مفهوم الخاص بأن فيه جمعا بين الدليلين والجمع مهما أمكن أولى من الطرح ولو عملنا بالعام لكنا طرحنا المفهوم
بالمرة ولكنا لو عملنا بالخاص فحينئذ لا إنا لو عملنا بالخاص لم نطرح العام رأسا بل في محل التعارض والعمل بالآخر في غيره فأيضا فيه التخصيص
جمعا بين الدليلين وعملا بهما وثانيا أنه لا دليل على أن الجمع مهما أمكن بأي نحو كان لازم وإن لم يكن عليه شاهد من شرع أو عرف فإن الجمع الذي
لا شاهد عليه طرح للدليلين في الحقيقة كما لو ورد دليل في وجوب الأمر والآخر على رجحانه بحمل الأمر على الرجحان وحمل النهي على الكراهة بسبب ذلك

فصل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا ريب في جواز تخصيص الكتاب به وبالاجماع والخبر المتواتر لفظا او معنى واصح الاقوال الخمسة جوازه بالواحد حذرا من لزوم المخالفة القطعية
لولاه ولطريقة العرف ولكونه مذهب الاكثر الى الان رحمهم الله لدوران بين العلمين اقول مضافا الى ما سبق انه في حجية الظن نتايج



لانضباطه من الجمع لمجرد التبرع كما فعل الشيخ في الاستبصار وانما للعمل والفتوى فلا **ضابطة** لا اشكال في جواز تخصيص الكتاب به وبالاجماع
وبالخبر المتواتر لفظا او معنى وفي جواز تخصيصه بخبر الواحد خلاف واقوال ثالثها الجواز ان خص قبله بدليل قطعي كالاجماع **الرابع** الجواز
ان خص قبله بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا **الخامس** الوقف ونسب الى المحقق والعجب ان المانعين والمتوقفين حيث انهم يعملون بالاخبار
ويقولون بحجيتها مع ان جل الاخبار مخالف للكتاب لولا كله واقله مثل الايات المثبتة للبراءة الاصلية او الاباحة كقوله لا يكلف الله
نفسا الا ما اتيها وخلق لكم ما في الارض جميعا فانه لو عمل بتلك الاخبار الاحاد المتكثرة الواضحة للبراءة والاباحة لزم تخصيص بين لا ان يقول
ان ذلك من باب التخصص لا التخصيص نعم بعد ما قلنا بحجية خبر الواحد كان ذلك سندا فانما انها فلا يرد النقض وفيه انه يتم في الاية الدالة
على البراءة تعليقا واما الاية المثبتة للاباحة في الاشياء بتخيير فلا مفر منه من ارتكاب التخصيص بعد العمل بالاخبار الا ان يقول بان الاية مخصصة
بالمجمل للقطع بطرو ما يخرجه عن العموم وعدم بقائها على كليتها وعمومها والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة حتى يقال ان العمل بالخبر تخصيص له ويمكن
رده بان الفرض في صورة المخالفة وبعد عروض الاجمال لا علم بالتعارض والمخالفة فيكون خارجا عن محل الفرض فتم وكيف كان فلا ريب
الجواز مضافا للقطع بكون كثير من الاخبار الخاصة المعارضة لعام الكتاب مطابقا للواقع فيكون في العمل بتلك العمومات وابقائها على عمومها القطع
بمخالفة ما ثبت في الواقع فالاخذ بها في الكتاب في جميع الموارد يستلزم القطع بالخروج عن الدين وهو ايضا الى السلب الكلي بطلا في بين
الامرين احدهما اما الايجاب الكلي في العمل بالخاص المعارض او التبعيض والاخذ بالبعض المعين عن المخصصات او التبعيض بطريق التخيير في العمل
باي خاص يريد لا سبيل الى الثاني نظرا الى انه لا مرجح شرعي يعين البعض المعين **فان قلت** العمل بما عمل به الاصحاب من الاخبار الخاصة وطرح
الباقي والعمل بعموم الكتاب **قلنا** لا دليل على اعتبار الظن الحاصل من عمل الاصحاب ولو من باب المرجحية **فان قلت** يدل على اعتباره في مقام الترجيح
قوله في علاج التعارض خذ بما اشتهر **قلنا** ان مورده صورة تعارض الخبرين وهو غير ما نحن فيه **فان قلت** ان العبرة بعموم اللفظ **قلنا**
نعم لكن ذلك تخصيص العموم بالمورد لا تخصيصه به ولا سبيل الى الثالث ايضا بمعنى الحكم بانه متعين في مقابل الاحتمالين الاولين فالامر دائر
بين احد الامرين الاول والاخير او بين الامور المذكورة من دون مرجح اجتهادي يعين احدهما فنقول انه لا بد من الاخذ بالايجاب الكلي من باب
المقدمة لحصول القطع بالامتثال بما هو المكلف به من الاحتمالات الثلثة في الواقع المشتبه بين تلك الثلثة بعد ابطال السلب الكلي من
اخذ بالايجاب الكلي فقد ادى ما هو المكلف به يقينا المشتبه بين تلك الثلثة نظير القبلة المشتبهة بين الجهات مع سعة الوقت فصلي الى جميع
الجهات وان ظن ان القبلة هي تلك الجهة المعينة لا عبرة بظن لا يثبت اعتباره شرعا **فان قيل** ان حكم العقل كما ذكرت لا مر كما قلت لكن العقل
لا يحكم بذلك بل حكم ببطلان السلب الكلي واما ان اللازم بعد ذلك هو الاخذ بشيء لم يحصل معه القطع بالمخالفة فلا بل هو غير مستقل
ح ومتحير في حكم ففاضه ملزوم تحصيل البراءة اليقينية وهو يحصل بالايجاب الكلي لا عن نظير القبلة المشتبهة ومن ما يظهر ضعف ما قيل
من تسوية تقليد الحي والميت تمسكا بان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا والزم التقليد في الجملة فالمكلف مخير بين تقليد الحي والميت لان الامر
بالكلي يستلزم التخيير في افراده ووجه الضعف ان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا وبعد لم يحكم بشيء فقاعدة الاشتغال تعين تقليد الحي بعد
نعم يمكن هذا الدليل العقلي على المطلوب بوجه اخر وهو ان يقال انا نقطع بثبوت ما هو مطابق للواقع بين عمومات الكتاب والاخبار الخاصة لا في خصوص
الاخبار كما هو مقتضى التقرير الاول فنقول انه لا بد من تحصيل ما هو المطابق للواقع وباب العلم منسد فتحصر الامر اما في الايجاب الكلي بين العمومات
فيلزم ترجيح المرجوح لان الظن في جانب الاخبار الخاصة لقوة دلالتها او التسوية بينها وبين الاخبار الخاصة فهو تسوية بين الراجح والمرجوح او في
التبعيض فهو باطل لانه ترجيح بلا مرجح لان من جملة الاحتمالات الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة ولا مرجح اجتهادي يعين التبعيض المذكور وكذا
هكذا الكلام في التبعيض التخييري اذ لا مرجح له على الايجاب الكلي المذكور فاذا تساوت الاحتمالات الثلثة الاخيرة اجتهادا لحذرنا بما يحصل به
القطع بالامتثال وهو الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة كما مر فظهر ان الحق جواز التخصيص للكتاب بخبر الواحد المعتبر مطلقا القطعي منها الى انه يمكن ان يقطع
النظر عن القطع بمخالفة اكثر الاخبار الخاصة للواقع انه لا ريب في التكليف اما بالعمومات او الاخبار الخاصة لكن لا اخير يبعد لذهاب الاكثر مع انه يعرف
اهل العرف على ذلك فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء ثم قال اعمل بخبر العدل ثم اخبر عدل بان المولى قال لا تكرم زيدا العالم لعمل بالخبر الخاص وبالعام
في غير مورد الخاص هذا كله على طريقة العاملين بالاخبار من باب الوصف واما على طريقة القائلين بانها من باب الدليل على حجية الخبر انما الابرة فقط
دلالتها على اعتبارها في المقام وان كان هو الاجماع فهو حاصل هنا ايضا لان الاجماع منعقد على العمل بها اما بالعمومات او الاخبار الخاصة والتوقف
الى المحقق خطاء بل هو يقول بالمنع مطلقا وحيث يجب العمل فيتم الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة بالمقدمات السابقة **فان قلت** كيف تخصص
الكتاب بخبر الواحد مع ورود الاخبار الكثيرة بطرح الخبر المخالف للكتاب **قلنا اولا** انها منصرفة الى المخالفة الكلية التي تحصل بالتباين لا
المخالفة التي نحن فيها الا ان يدعى التواطي ولا يبعد وثانيا ان مورد تلك الاخبار فيما تعارض الخبران وما نحن فيه ليس منه وتوهم ان العبرة

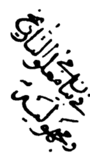




بعموم

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

بعموم اللفظ فدعوى المجوب عنه وثالثا ان تلك الاخبار معارضة بعضها ببعض من الاخبار الدالة على العمل بما خالف العامة والنسبة بينهما عموم
من وجه فكيف يصح التمسك باطلاق تلك الاخبار على طرح ما خالف الكتاب وان لم يوافق العامة مع مخالفتهم فلا عبرة بتلك الاخبار المعارضة بامثالها
ورابعا ان نعمل بتلك الاخبار مستلزم لتخصيص عموم اخبارنا بغير الخبر المخالف للكتاب فالعمل بها يلازم طرحها لانها مخالفة للكتاب فيلزم من العمل
بها عدم العمل بها الا ان يدعى عدم انصرافها الى طرح نفسها وهو غير بعيد وخامسا ان دلالة تلك الاخبار الواردة في علاج التعارض على طرح
المخالف ان حصل الظن على صحته كما فيما نحن فيه ممنوعة لما سبق مضافة الى ضوء القول بحجية الكتاب او عدم القول بحجية غيره وسادسا ان تلك الاخبار
ظنية وما دل على حجية الاخبار الخاصة في مقابل الكتاب قطعية فلا بد من حملها على صورة المخالفة الكلية **احتج** المجوزون بانها ادلة
فعمل بهما ولو من وجه اولى وهو لا يحصل الا بالعمل بالخاص **وفيه اولا** المنع كونهما دليلين **وثانيا** ان العمل بالخاص طرح للعام لا جمع **وثالثا**
انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن لازم كما هو المراد بالاولوية نعم لا باس بالجمع لمحض التبرع ورابعا ان وجه الجمع غير منحصر فيما ذكروه لحصوله بحمل
الخاص على التهديد وابقاء العموم بحاله الا ان يقال ان مرادهم الجمع الممكن عرفا لا مطلقا والعرف يتحاشى عن هذا الجمع **حجة** المانع ان الكتاب
قطعي فلا يعارضه الخبر الواحد لانه ظني **وفيه** ان المراد ان قطعية دلالة الكتاب فقط وان كان قطعية صدوره مسلم لكن يعارضها قطعية دلالة
الخاص بالاضافة الى العام بمعنى انها اقوى منها فيما من تلك الجهة او بكون الخاص اقوى وانه لو جاز تخصيصه لجاز نسخه به ايضا اما الملازمة
فلان المناط ان كان هو فهم العرف فهو موجود فيهما وان كان وصف التخصيص فهو ايضا موجود لان النسخ تخصيص في الازمان وانكان اولوية تخصيص
العام من الغاء الخاص فهو مشترك ايضا واما بطلان التالي فبالاتفاق **وفيه** منع الملازمة لو لم يثبت فهم العرف على النسخ كما يثبت على التخصيص
ومنع بطلان التالي ان ثبت قولك ان الاجماع بنفيه قلنا انه هو الفارق والا فالعلة في النسخ ايضا كل وقد يقال ان الفارق بينهما بعد تسليم
الملازمة هو غلبة التخصيص وندرة النسخ **وفيه** ان التمسك بالغلبة حسن لو لم يثبت فهم العرف على جواز النسخ والا فلا يعارضه الندرة وفي كفاية
بعد الجواب بان الاجماع هو فارق ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وقد يوجه الاهونية بان الاول
دفع لبعض المدلول قبل العمل به والثاني رفع للمدلول المعمول عليه ومن الظاهر ان الدفع اسهل من الرفع **وفيه** ان الاهونية والاسهلية غير معقول بالنسبة
الى الله فان الكل سواء لديه تعالى ولعل لا معنى لذلك الكلام بعد ما ثبت الفهم العرفي على جواز النسخ وقد يوجه الاهونية بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة
ويكفي في بقائه علة الوجود واما عدمه فلا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم العلة والا لزم الواسطة بين الوجود والعدم لو فرض انتفاء علتهما
وهو غير معقول فدفع حصول بعض ثبوت علة اسهل من رفع ما ثبت لاحتياجه الى علة اخرى **وفيه** ما اورد ما على التوجيه السابق فتامل
لانه نزع القول بعدم احتياج الباقي الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وقد يقال الفرق بين النسخ والتخصيص لان النسخ يرد فيه دلالة اللفظ على جميع الازمان
وان لم يكن وقوع المدلول مرادا واما التخصيص فترد منه البعض **وفيه** انه تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام وجواز المصلحة في ذلك
لا يخفى حاصل انه يريد بمجرد الامكان وان يريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو تحكم لامكان كون المراد في النسخ بقاء الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تمام
بيانه وهذا الفرق مشكل **ضابطة** في بناء العام على الخاص اعلم ان العام والخاص ان تنافيا في الحكم ايجابا وسلبا كقوله اكرم العلماء
ولا تكرم زيدا العالم يجب العمل بهما بلا خلاف بين الاصحاب لعدم التعارض وغاية ما يتوهم من العامة وان لم يظهر الى حجية مفهوم اللقب فيكون الخاص
بمفهومه المخالف معارضا لمنطوق العام فيخرج عن الفرض وقد مر حكمه واما متنافيان كاكرم العلماء ولا تكرم زيدا ففي هذا القسم **تبصرة** مراحل
الاولى اعلم ان العام والخاص المفروض تنافيهما اما ان يكونا قوليين او فعليين وتقريريين او العام قولي والخاص فعلي او العكس او العام قولي
والخاص تقريري او العكس والعام فعلي والخاص تقريري او العكس فهذه اقسام تسعة ثم كل منهما اما معلوم التاريخ او مجهول التاريخ او العام معلوم التاريخ
فقط والعكس فيضرب اربعة في تسعة فيبلغ ستة وثلاثين ثم كل منهما اما من الكتاب او من النبي او من الامام او العام من الكتاب والخاص من النبي
او الامام او الخاص من الكتاب والعام من النبي او الامام او العام من النبي والخاص من الامام او العكس فهذه تسعة تضرب فيما سبق فالمجموع
ثلث مائة واربع وعشرون **ثم كل** منهما اما متعدد مثلا في التاريخ او مجهول او العام معلوم فقط او العكس فهذه اربعة تضرب في الاول منهما
لان العام والخاص من هذا القسم اما مقترنان حقيقة او عرفا مع تقدم العام او الخاص وسعة لا في المقترنين عرفا الملازم لتقدم
احدهما على الاخر اما قبل حضور وقت العمل بالمتقدم او بعده وبتلك فهذه ثمانية مع ما في القسم الاول من تلك الاربعة
الثلث منها وهو ما لو كان مجهول التاريخ فينقسم الى اربعة لان المجهول اما من جميع الوجوه فمحتمل لسبق والاقتران مجهول وكذا الثاني فيما فرض السبق
مجهول لو من بعض الوجوه كما علمنا عدم الاقتران لكن شك في المتقدم وحصل العلم اجمالا باحد تقدم الخاص وشك في تقدم العام او بالعكس
فهذه اربعة عشر وهما حاصلة من جميع الثمانية للقسم الاول والاربعة للثالث والقسمين الاخرين وهما فيما سبق اعني ثلث مائة واربع عشر
اذا ظهر ذلك فمحل الكلام الذي يظهر من كثير العلماء ان التعارض الحقيقي لا يتصور الا في صورة خاص وقع مع قول العام **وفيه** انه يمكن فرضه في القولين ايضا



فصل في المطلق والمقيد قد عرف المطلق بانه ما دل على ماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا كثرة وقد يعرف بانه ما دل على شايع في جنسه منه

بان يكون الامير متكلما بالخاص حين تكلم الرسول بالعام وكذا بين الفعل العام والقول الخاص كان لبس الحرير في الحرب ثم قال (ع) في تلك الحالة
لا تلبسوا الحرير في الصلوة فان تلبسه في الحرب يظهر منه جوازه في غير الحرب ايضا من الصلوة وغيرها فذلك الفعل اعم من قوله المذكور وفيه **المرحلة
الثانية** اعلم ان النزاع في العام والخاص المطلقين لفظي كلماتهم في العنوانات حيث اطلقوا العام والخاص من غير تقييدهما بعموم من وجه
او مطلق فان لفظ العام والخاص بلا قيد حقيقة في المطلقين للتبادر وصحة سلبهما عن العامين من وجه ولو سلمنا كونهما حقيقة فيهما ايضا فلا
اقل من ظهورهما عند عدم التقييد في المطلقين بطريق يتبادر عدم ارادة القسم الاخر ولو تنزلنا فلا اقل من ظهورهما عند عدم التقييد فيهما ايضا بطريق
كون القسم الاخر مجملا فمن اين ثبت تعميم النزاع بالنسبة الى القسمين كما توهمه المحقق الشيرازي وايضا ظواهر كلماتهم في بيان احكام المسئلة وادلتها
حيث قالوا ان كان العام مقدما على الخاص فحكمه كذا انهم لم يريدوا الا المخصص في العموم والخصوص ولهم قد صرحوا بان حمل العام على الخاص لاجل
كون الخاص مبينا لما هو المراد من العام ومعناه العمل بالعام في غير محل تعارضه مع الخاص وبالخاص في ذلك المورد نفسه وذلك لا يتصور في العامين
من وجه كما لا يخفى لان محل تعارضهما مادة اجتماعهما وجعل احدهما مبينا للاخر ترجيح بلا مرجح لانه يمكن جعل كل منهما مخصصا للاخر مع ترجيح
خارجي بحسب العموم والخصوص ولا يمكن الجمع بين التخصيصين للزوم التناقض ولهم ايضا اشهر ما استدلوا به في بناء العام على الخاص بان العمل
بالعام يوجب الغاء الخاص بالمرة من غير عكس وذلك لا يجري في العامين من وجه وايضا من جملة ادلتهم على حمل العام على الخاص ان الخاص
بالاضافة الى العام قطعي والعام ظني فلو لم يخصص العام لبطل القطعي بالظني وذلك لا ينطبق على العامين من وجه لان كليهما ظنيان واستشهد
النزاع ببعض شواهد مثل ما قاله صاحب المعالم في حاشيته من ان من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخصص المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع
بالمحتمل ثم قال وانما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض الصور وهي ما يكون الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم
من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا اخص من المدعى ولذا لم يذكره انتهى محصلا ولا يبقى دلالة هذا الكلام على كون النزاع اعم لكن نقول انه
سهو من صاحب المعالم فلا يصير دليلا للخصم والعجب من صاحب الفصول انه عدل عن هذا الدليل في الاصل لما ذكره من الوجه مع كون الدليل الذي ذكره في الاصل
ايضا اخص من المدعى ومثل ما راى من التعميم في بعض مباحث التخصيص فطرد الكلام الى هذا المبحث ايضا فانه راى تمسكهم في جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب باية عدة الحامل المتوفى عنها زوجها مع ان النسبة بينهما اعم من وجه ثم توهم ان هذا البحث ايضا بحث التخصيص فلا بد من تعميم النزاع فيه ايضا
لاشتراكهما في ذلك وفيه انهما وان كانا معا من التخصيص لكن المقصود من التمسك بالايتين في مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب لاجل اثبات ان الكتاب
يخصص بمثله ولو بمعاونة مرجح خارجي ردا على مانع تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا وكون ما بين الايتين عامين من وجه او مطلقين لا يضر بذلك
المتمسك اصلا الا ان مقصوده يحصل بكل منهما وهذا بخلاف ما نحن فيه لان المقصود هنا بيان كيفية بناء العام من حيث انه عام على الخاص كذلك مع
قطع النظر عن المرجحات الخارجية وذلك لا يتصور الا في المطلقين هذا على مذاق العامة واما على طريقة الامامية فلا يحكم بتخصيص احدى الايتين
بالاخرى بل يعمل بهما للاجماع على اعتبار ابعد الاجلين في المتوفى عنها زوجها فيعمل بالايتين معا نعم العامة رجحوا اية اولى الاحمال لا فرادها
بالحكم وخصصوا الاية الاخرى لا بمجرد تعارضهما لحكم العامين من وجه فيشهد بتعميم النزاع بعد الاهمال لانا نقول انهم ذكروا ذلك
في بحث التراجيح **المرحلة** الثالثة اعلم انا قد ذكرنا ان فيما بناء العام على الخاص هو صور **الاولى** ما كان التاريخ معلوما فيه عاما وخاصا
مقترنين حقيقة كصدور الخاص من معصوم حين صدور العام من اخر فلا خلاف يعرف ممن يعتمد عليه في حمل العام على الخاص لقوة دلالة الخاص
عدا عن الحنفية والتعارض بينهما الموجب للتساقط او التوقف كالعامين من وجه فيحتاج في حمل احدهما على الاخر الى المرجحات الخارجية لا يقال
يكون العام مخالفا للعامة فيقدم على الخاص الموافق لهم للروايات الواردة فيه فكيف اطلقت تقديمه لانا نقول الكلام في العام والخاص مع
قطع النظر عن المرجحات الخارجية والا فقد يترجح الخاص ولو كان لا فرد له اصلا ما كان يقول اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم ابهم لفظه
الفرق وان احتمل الكلام في الامر الاول مثل حمل لا تكرم على التهديد وابقاء العموم بحاله او حمل الثاني على الرجوع عن الاول من غير تخصيص ونحو ذلك
بل يكون بداء او حمل الامر المتعلق بالعام على الوجوب وحمل الخاص على ظاهره من النهي وغير ذلك من المحامل لكن المتبع هو فهم العرف ولو علم
التاريخ منهما مع تاخر الخاص وورده بعد حضور وقت العمل بالعام فالجمهور على ناسخية الخاص لانه لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة وهو اجماعي البطلان والاحسن ان يقال اما ان نعلم بوجود المبين لما هو المراد من العام المتقدم واختفائه عنا او نعلم بعدم وجوده
فعلى الاول لا يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاص المذكور التاخير القبيح اذ البيان قد تقدم على ما هو المفروض ويكون ذلك الخاص كاشفا عن
البيان المتقدم فلا اشكال في اخبارنا المروية عن ائمتنا المشتملة على الخاص لكونها غير ناسخة بل كاشفة عما يكشف المراد بخلاف ما لو قلنا
بما قالوا من كون ذلك الخاص ناسخا للطرق الاشكال في اخبار الائمة من سلوك امامها ووقوع النسخ بعد النبي وهو باطل لانقطاع الوحي بعده
وعلى الثاني لا يلزم الحكم بانه نسخ لان الغالب بقاء الاحكام بعد الرسول الى يوم القيمة فينكشف ذلك عن سبق المبين فيلحق على الاول بقوله

مبحث كون النزاع مختصا بالمطلقين
ترجيح احدهما يحتاج الى
في بناء العام على الخاص

ونرجو المصنف بانه مما يدل لا على شايع في حقيقته وعرف انه انما اخرج عن شايع وآلسه من تعريف المصنف مجموع من كره وكذا بين المطلق باسم الاخير والمقيد بالمعنى الثاني شايع

قانون

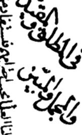
كيفية بناء العام على الخاص

تحقق المبين بنا بها خلاف الاصل فعند الشك يحكم بعدمه قلنا ارتفاع الاحكام الثابتة ثم نفيا وضا ونفى اللغة سليمة وعلى الثالث اما
نعلم بان الامر بالعام عالم بانه يقصد الخاص من المكلف او بان الامر يعلم بان العمل بالخاص لا يقصد منه او نعلم بان الامر بالعام جاهل بان الخاص مقصد
من المكلف مراده او نعلم بان الامر بالعام يعلم لكن لا نعلم ان متعلق علمه هل هو الصحكام عند كون جاهلين بحال الامر انا في الاول من ثلثه
الاحتمال الاول الخمسة اما نعلم بان الامركان متعذرا من كون الخاص متهيئة كما في يا ايها الموالي عبده اكرام العلماء ولا تكرم فساقهم فاعلم ان يرتبه
لمخوف من زيد على نفسه او على غيره لو كرم المخاطب بدا العالم ثم بعد ذلك في المولى بالبيان فيكون عمل العبد على وفق النيقة ثم تقييده بالبيان
المستقبل فلا يكرم زيدا او يكرم من غدا فلا ريب انه لا ضرر في حمل الخاص على البيان لا النسخ بل هو المتعين او شك في كونه متعددا او عدم
فيمكن ح كون الخاص ناسخا كما يمكن كونه بيانا لكن غلبة بقاء الاحكام يعين الحمل على العدم ايضا وحمل الخاص بيانا ناكا الاول ونعلم بانه لم يكن متعدد
في التاخير عن وقت الحاجة فلا ريب في كونه ناسخا وفي الثالث من الاحتمال الاول الخمسة يحمل على البيان لا النسخ لانه لا يتم ان التاخير او في الثالث منها
يحمل على النسخ الا اذا علمنا بالعذر في البيان او شككنا فيه كالاحتمال الاول لا تحال الدليل فتحملنا دليل الاحتمال الاول تاما فيجري هنا
ايضا استمرى في الرابع لا يخ اما ان يكون الامر عالما بعكس الخاص من حد فلا محذور في الحكم بالبيان الا النسخ وان يكون عالما بقصد بعضهم
فلا بد من الحكم بالنسخ حذرا عن التاخير عن وقت الحاجة مع قبحه واما ان يكون عالما بعكس عن بعض اخر فلا محذور في الحكم بالبيان ايضا لانه كما
يحتمل ان يكون ناسخا بالنسبة الى حكم العاملين بالخاص كذا يحتمل ان يكون بيانا بالنسبة الى حكم غير العاملين فتعارض الاحتمالان ويبقى غلبة بقاء
الاحكام سليمة عن المعارض فيحكم بالبيان في الخاص ويحكم بالبيان لغلبة بقاء الاحكام مذ ولكن التحقيق في الغرض لهذا كون ما نقلنا عن الجمهور من الحكم
بناسخية الخاص الوارد بعد العمل بالعام ولا نتقبل الذي ذكرنا لا يرد عليهم المحذور لان من الواضح ان كلامهم ليس في صورة العلم بوجود المبين
مع العام المتقدم ولو من غير جهة الخاص الصادر عن المكلف بالكسر كما يشهد عليه تعليلهم الحكم بالناسخية بلزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا
منزل كلامهم على العام والخاص الواردين في كلام الله تعالى وكلام الرسول لا الائمة لعدم تصور النسخ الحقيقي في كلامهم فالاشكال الوارد
في اخبار الائمة من لزوم النسخ ان جعلنا الخاص ناسخا مندفع وكذا الاشكال بانه تاخير البيان للتقية او ضرورة مع العلم بعدم وجود
المبين مع العام حين صدوره لان المانع لا يتصور في حقهما بل يتصور في حق الائمة وكلامهم خارج عن محل الكلام فالحاصل ان محل النزاع هو
كلام الله وكلام الرسول مع عدم العلم بالمبين اما بان يقطع بعدم المبين مع العام لا لمانع او يحتمل فيه فعلى الاول لا بد من الحكم بالنسخ حذرا من
تاخير البيان عن وقت الحاجة واما احتمال وجود المانع فقد ظهر انتفاؤه في محل الكلام واما احتمال كون الامر عالما بتاخير المكلفين العمل الى
الوقت الى البيان فلا يلزم كونه ناسخا لزوم المفسدة المذكورة مدفوع بان هذا الاحتمال انما يتم اذا كان المامور واحدا واما مع تعدد المامور
وعمومهم فلا لان الغالب وقوع الفعل المامور به عن الجميع او البعض مع كون المكلف اما عالما فالبا بجهل الامر كما اذا كان الامر نبيا او عالما
مع جهل متعلق العلم كما اذا كان الامر هو الله تعالى ومهما يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ان جعلنا الخاص مخصصا نعم مع علم الامر بعدم
وقوع الفعل الى اخر الوقت الذي يأتي فيه البيان امكن الحكم بالتخصيص لكنه نادر جدا **وفي الثاني** ايضا يحكم بالناسخية بعد تعارضهما
عند النسخ مع الشاهد وجود المبين مع العام لان الغرض انتفاء المبين حين العام والعلة المتقدمة التي اوجبنا ما تعين الناسخية في هذا النوع
وان كان التخصيص بالنوع اغلب فلا يظهر ما ذكره الجمهور من الحكم بالنسخ في محل الكلام متم ولا يرد عليهم الاشكال المتقدم والثمرة بين الحكم بالناسخية
في هذا الصورة بين القول بالتخصيص يظهر فيما كان العام قطعيا من جهة السند والخاص ظنيا فان حملنا مخصصا عملنا به على التحقيق من جواز تخصيص
الخبر القطعي بالظني وان جعلناه ناسخا اخرجنا لعدم جواز نسخ القطعي بالظني واما اذا كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فلا ثمرة وقد
ظهر من جميع ما ذكر حكم تاخر الخاص من العام بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله وقد عرفت ان الخاص من حيث هو متعدد
بينهما لكن قبل الوقت تخصيص وبعده نسخ ولو علمنا ان زمان العمل بالعام يوم الجمعة وعلمنا اجمالا بتاخر الخاص عنه لكن لا نعلم انه صدر بعد
حضور العمل بالعام لا نشك في تاخر الخاص فيكون ناسخا لكن يعارضه اصالة عدم النسخ فيتساقطان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض
فمقتضاها الحكم بالتخصيص ولو علمنا بان تاريخ صدور الخاص المتاخر عن العام هو يوم الجمعة ولكن لا نعلم انه ورد قبل زمان العمل بالعام او بعده
ايضا نحكم بالتخصيص لاصالة تاخر زمان العمل ولا نشك في تاخر النسخ وبغلبة التخصيص ولو علمنا بتاخر الخاص عن العام اجمالا ولكن لا نعلم شيئا من زمان
العمل بالعام ولا من تاريخ صدور الخاص احتمل تعدده كل من الامرين علمنا بالتخصيص لاصالة تاخر زمان صدور الخاص عن زمان العمل لكن يعارضه
اصالة حادث والاصل تاخر صدور الخاص فيتساقطان ويبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض والحاصل انه لو علمنا اجمالا بتاخر الخاص
حكمنا على التخصيص مطلقا في جميع الصور المذكورة **الصورة الثانية** لو علم التاريخ بينهما مع تقدم الخاص فقيل بتخصيص العام الناسخ
المتقدم وقيل بناسخية العام المتاخر للخاص الا انه لا دليل لرجحان التخصيص غلبة الاحكام ويدل عليه ايضا ما نقلنا من حاشية المحقق

ولو عرف المطلق بانه احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه لكان اقرب فصل في شرايط حمل المطلق على المقيد العموم المستفاد من المطلق بدليا واستغراقيا اما افرادي او تركيبي

في ما لو جهل التاريخ

يستدل بان فيه الجمع بين الدليلين فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل العمل به نسخه ان كان وروده بعد وقت العمل بالخاص وفيه انه لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن واحتج المخالف بوجوه اقويها ان المخصص للعام بيان له فكيف يقدم عليه وفيه اولا انهم حكوا في حتى التفارت لعرض بناء العام على الخاص تقدم او تاخر ولا خلاف فيه الا من بعض الحنفية حيث جعل العام المتاخر ناسخا والباقون متفقون على التخصيص تقدم العام او تاخر مع انه يرد هنا ايضا ان المقدم كيف يصير مبينا وثانيا ان المتقدم هو ذات المبين واما وصف البيان فمتاخر وهو لم وصف البيان يتبع مقارن للعام فانه لا يتحقق البيان يتوقف على عدم تقدم ما يحتاج اليه بيعا كذا ذكره بعض الصورة الثالثة اذا جهل التاريخ راسا فالمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص بناء العام عليه وهو الاظهر لانه لا يخرج عن احد الاقسام وقد مر ان الحكم في الجميع العمل بالخاص والبرهان عليه غلبة التخصيص فيظن ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما فرض تقدم الخاص على العام فيتوقف في هذا القسم لدوران الامر بين كون العام مخصصا او منسوخا وهو مدفوع بما مر بقي الكلام في تعارض العامين من وجه وتحقيق الكلام فيه ان احد العامين ان كان اكثر موردا وافرادا من الاخر كثرة يعتد بها عادة فيبنى على الخاص فيعمل بعمومه في افراد الباقي قليل البناء العرفي عليه ولعل السر كون ما هو اقل افرادا اظهر دلالة في محل التعارض ولعل سر بناء العلماء عليه في ابواب الفقه هو ذلك ايضا وبالجملة هذا القسم من قبيل العام والخاص المطلقين فيجري فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن وتقدم احدهما والجهل فلا بد من جميع ملاحظة الاقسام والاحكام وان كان احدهما مساويا للاخر فرد ان كان كثرة لا بحيث يعتمد عليه فلا فهم عرفي فيبنى على العمل بهما في غير مورد التعارض واما فيه فيجعل المتاخر ناسخا ان ورد بعد حضور وقت العمل بالاخر والا وقع التعارض ويرجع الى المرجح فان لم يوجد فالتوقف الفصل الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين ضابطة عرف المطلق بعض بانه ما دل على ماهية من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة فيشمل اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المعلومة بشرط حضورها في الذهن كما في الرجل خير من المراة واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدال على الماهية المطلقة المشروطة بعدم كونها معينة بالتعيين الذهني كقولك هذا رجل ولا امراة وقول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة ويخرج من التعريف النكرات والاعلام الشخصية والمبهمات وعرفه المشهور بانه ما دل على فرد شايع محتمل الافراد كثيرة مندرجة في جنسه اي ما دل على شايع في جنسه محتمل الحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل انه موضوع لامر كلي لا بد منه فرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البدل نحو رجل فانه بدل حصة من الافراد محتملة لوجوده في ضمن زيد وعمرو وغيرهما فيشمل النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير المعينة نحو اكرم رجلا ولقد امر على اللئيم يسبني كمثل الحمار يحمل اسفارا فان الجملة صفة للحمار والنسبة بين المعنيين تباين كلي واما المقيد فعرفه الاكثر بانه ما يدل لا على شايع في جنسه وعدم التعريف به بدلا لاجل الاحتراز عن المهملات فيشمل الاعلام والمبهمات وقد يعرف بما اخرج عن شياع اي ما لا يكون فيه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة الشاملة بالذات للمؤمنة والكافرة قد اخرجت عن شياعها وخصصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها جميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيدة من جهة خروج الكافرة وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بين التعريفين للمقيد عموم من وجه يتصادقان على هذا الرجل ويصدق الاول على مثل زيد والثاني على رقبة مؤمنة وهكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة والثاني على هذا الرجل اذا ظهر ذلك فنقول ان المعرف بطريق الاول فان اراد بيان ما هو المصطلح عند نفسه فلا مشاحة وان اراد بيان المصطلح القوم فهو خلاف التحقيق وكذا المعرف بالطريق الثاني وذلك لانا نرى كثيرا من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذاك مقيد فيجب حمل الاول على الثاني مع انه من النكرات وكذا يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون او المعرف بلام الجنس فالاكتفاء في التعريف بالاول او الثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في المنكر واسم الجنس المعرف والمنون ان هذا مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع فالاكتفاء باحد التعريفين فاسد وايضا فيما يذكرون شرط حمل المطلق على العموم لا يفرقون بين الامرين فالاظهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه نعم من قال بتعلق الاحكام بالافراد فله الاكتفاء بالتعريف الثاني ضابطة العموم المستفاد من المطلق بدليا او استغراقيا اما افرادي وهو العموم المستفاد من نفس لفظ المطلق بحيث يكون المصاديق التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها مندرجة تحته اندراج الجزئي تحت الكلي واما تركيبي وهو العموم المستفاد من الهيئة التركيبية بحيث يكون الامور التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها من الامور الخارجية عن مدلول المطلق لا من مصاديقه فلا يصدق المطلق عليها صدق الكلي على الفرد مثلا اذا قال اعتق رقبة فالعموم المستفاد من الرقبة بالنسبة الى افرادها من المؤمنة والكافرة والابيض والاسود عموم افرادي وكذا العموم المستفاد من لفظ العتق بالنسبة الى افراده وضعيفه العموم المستفاد من الهيئة وجوب الاحترام في اي زمان ومكان ثم ان من شرط حمل المطلق مطلقا على العموم ان لا يكون المقصود من الكلام بيان حكم شيء اخر بان يكون الكلام مسوقا لاجل بيانه كما في قوله تعالى كلوا مما امسكن عليكم حيث ان المقصود التي تنجح في اكل



في شرط حمل المطلق على العموم مطلقا

حيوان

والاصح ان من شرط حمله عليه التواطي وعدم الورود مورد بيان حكم اخر فلو لم يكن متواطيا انصرف الى الفرد الشايع وفي كون الحمل على الشايع لاجل النقل او الاشتراك اللفظي او الوضع

للحمل على اشهر المعنيين او المجاز المشهور او لانه القدر المتيقن او لاجل كون الشهرة قرينة معينة او التفصيل بين المصر الاجمالي فالرابع ومبين العدد فالاخير وجوه اقويها الاخير المعرب

شارح

جواز امساكه لكلاب المعلمة من حيث انها صادق امسكه له مستفادا من عموم لفظ ما جواز اكل عضو من كل حيوان كان ومنه موضع عض الكلب للصيد المستفاد
من حيث انه مطلق فلا يصح التمسك باطلاق الامر على طهارة موضع العض لانه ما سيق لبيان الطهارة والنجاسة بل الحلية من حيث امساك
الكلب ومن شرطه ايضا تواطي المطلق بالنسبة الى افراده والا انصرف الاطلاق الى الفرد الشايع ومن ثم حمل المطلقات الامرة بغسل الثوب او جلد وغيرهما على
الماء المطلق وان كان الغسل اعم لغة وعرفا من الغسل بالمطلق والمضاف وذلك لانه الفرد الاول من الاطلاق وهو الغسل بالمطلق ثم لم نجد مخالفا
من الاصحاب في هذا الشرط الا السيد قدس سره فتمسك باطلاق الامر بالغسل على جواز التطهير بالمضاف بلا تعهد ولبعضهم ان يقولوا ان اطلاق الامر
بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك لانه لو كان الامر على ما قاله لوجب ان لا يجوز الغسل
بماء الكبريت والنفط مما لم تجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك علم ان المراد من الغسل في الخبر ما بيناه وله اللفظ مقتضاه انتهى محصلا وفيه اولا
انه لولا انعقاد الاجماع بجواز الغسل بماء الكبريت ونحوه لقلنا بعدم الجواز ايضا وثانيا انه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق كذا ورد الغسل بالماء
بطريق التقييد فيحمل المطلق على المقيد ومن المعلوم كون الماء حقيقة في المطلق والحاصل ان غرض السيد ان كان انكار وجود التشكيك في المطلقات
او وجوده ولكن تشكيكا بدويا غير مضر بظهور اللفظ فهو مم لوجود التشكيك المضر المخرج للفظ عن ظهوره في العموم بالنسبة الى جميع افراده وان كان
انكار اعتبار التشكيك بعد تسليم وجوده في العرف العام لانهم لا يعتبرونه فهو كما ترى وان كان انكار اعتباره عند الشرع وان اعتبره العرف فهو
على وجوده دليل عليه لبيان وجوده الا ان يقول ان الاجماع على دخول الفرد النادر في مثال الغسل كاشف عن ذلك اي عن عدم اعتبار التشكيك
عند الشارع وفيه انه ان كان غرضه كشف الاجماع المذكور عن عدم اعتبار التشكيك في هذا المورد الخاص فهو لا يضر بالمطلب وان كان غرضه كشفه
عن عدم اعتباره في شيء من المطلقات فهو مم وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في مطلق مشكك ادخل فرده النادر منه في الحكم فيسري
الحكم الى جميع الافراد النادرة والشايعة لكشف ذلك عن ارادة الطبيعة السارية فهو ايضا مم اذ الاجماع او غيره من الدليل الذي دل على
دخول النادر في الحكم لا يدل على ارادة من اللفظ حتى يسري الحكم الى جميع الافراد **وبالجملة** من عدا المرتضى قدس سره لم ينكروا انصراف المطلق الى الفرد
الشايع وما هو [illegible] منه الانكار في الجملة اما في جميع المطلقات بخصوص ما خرج منه فرد نادر عن حد شمول الحكم كالغسل وما
سواه لم يختلفوا في الحكم على الفرد الشايع **ضابطة** اختلف المعتبرون للتشكيك على وجه الحمل على الفرد الشايع فقيل انه لنقل اللفظ الى الفرد
الشايع لغلبة الاستعمال فيه ولانه متى صودف وقوع مطلق مشكك في كلام الشارع تعارض العرف واللغة فان قدم الاول حمل اللفظ على الفرد الشايع
وان قدم اللغة حمل على الكلي من حيث هو وقيل انه لاجل حصول اشتراك التعييني بالنسبة الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه فصار اللفظ مشتركا لفظيا
بين الكلي والفرد الشايع لكن الشهرة وغلبة الاستعمال قرينة معينة للمعنى الاخير ولازم هذا القول التوقف ان لم يجعل الشهرة قرينة معينة للمشترك
وقيل انه لاجل صيرورة الفرد الشايع مجازا مشهورا والشهرة صارفة ولازمه الرجوع الى الاقوال الثلاثة في المجاز المشهور من تقديمه كقول القائل
بتقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف وقيل ان ذلك لاجل ان الفرد الشايع هو المتيقن لان المستعمل فيه اللفظ اما الفرد الشايع بخصوصه او الكلي من حيث هو
وعلى التقديرين الفرد الشايع مراد والحاصل ان المتبع بعد التتبع ان اللفظ كثيرا ما استعمل في الكلي ولكن علم من الخارج تقييده بالفرد الشايع
فتقييده بالقرينة فبالتخير ان المستعمل استعمل اللفظ واراد الفرد الشايع بتعميم الاطلاق الكلي على الفرد مرادا لكلي من حيث هو ولكن لما كان الفرد الشايع
متيقنا من [illegible] المقام يحكم بارادته ولزوم الاتيان به حتى يحصل القطع بالامتثال فالحمل على الفرد الشايع على الاقوال السابقة انما هو لاجتهاد وعلى
القول الخامس لكون اللفظ مجملا عنده بالنسبة الى الفرد النادر ولازم ذلك القول [illegible] الفرد الشايع فقط [illegible] الاصل ان يبنى مرة على
الاتيان بالفرد الشايع لقاعدة الاشتغال كما لو كان متمكنا عن الاتيان بالشايع والنادر معا من اول الوقت الى اخره فلو اكتفى باتيان النادر لكان مخالفا
للتكليف الظاهري ومعاقبا عليه ان كان المطلوب في الواقع الكلي من حيث هو [illegible] ترك المطلوب الظاهري حقيقة لو فعله كما مر على لزوم الاتيان بالنادر
كما لو كان اول الوقت متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا ومضى من الوقت مقدار ما يمكنه الامتثال ثم امتنع الاتيان بالشايع وبقي القدرة بالنسبة الى
النادر والوقت باق فمقتضى الاشتغال اي استصحاب الامر وبقاء الامر اي التكليف الاجمالي لزوم الاتيان بالنادر ومرة يبنى على نفي التكليف مطلقا كما
لو لم يتمكن من اول الوقت الى اخره الا من الفرد النادر فينتفي التكليف باصل البراءة لاحتمال كون المطلوب من اللفظ الفرد الشايع فقط [illegible]
فحاصله انه يبنى مرة على الاشتغال ومرة على الاستصحاب ومرة على اصل البراءة وقيل ان الحمل على الفرد الشايع لاجل استعمال اللفظ في الكلي [illegible]
لكن الشهرة قرينة صارفة مفهمة لارادة الفرد الشايع بخصوصه [illegible] الافراد النادرة [illegible] العدد بالنسبة [illegible]
[illegible] الفرد الشايع [illegible] الاصل [illegible] التفصيل [illegible] التشكيك [illegible]
بالنسبة [illegible]
الرابع بالتفصيل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



بطلان النقل فان حاصله عدم النقل لتمكن صحة السلب عن النادرة ولان غير المرتضى منفوق هنا على الحمل على الفرد العام ولو كان هنا نقل لا يجوز انه فيهما
النزاع في تعارض العرف واللغة ولانه لو كان منقولا لم يشمل الفرد النادر بعد ادخال اداة العموم على المطلق مع انه يشمله مضافا الى ان لازم النقل
عدم الاجمال بعد ذلك لانه لا يتم في المشكك بالتشكيك الاجمالي وكذا لا يتم في المشكك بالتشكيك البدوي اذ هو كل فرد بعد التامل مع ان ذلك يتم فيما كان
التشكيك متنبها عن غلبة الاستعمال لا غلبة الوجود وهذا يجري في رد الاشتراك والمجاز المشهور ايضا واما بطلان الاشتراك فلا صالة عدمه ولصحة
السلب عن خصوص الفرد الشائع ويجري هذا في النقل ايضا ولتبادر القدر المشترك من لفظ المطلق عند التخلية وهذا ايضا يجري في رد النقل ولانه
لو كان مشتركا لتبادر المعنيان واما بطلان المجاز المشهور فلانه لو كان مجازا مشهورا لجرى فيه النزاع في المجاز المشهور من تقديمه او تقديم الحقيقة
المرجوحة او التوقف مع انهم مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشائع عند المرتضى ولان المجاز خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لما شمل النادر
عند ادخال اداة العموم على المطلق كما لا يشمل قولنا رايت كل اسد من للجبان المفترس واما بطلان الرابع فلانه لا يتم في التشكيك البدوي ولا في
العدد لعدم الاجمال فيهما اذ لا شك في دخول النادر في الاول وخروجه في الثاني واما الخامس فلعدم صحته في التشكيك البدوي ولا في الغير الاجمالي
فان قلت ان قولك في التفصيل بانه ان كان المطلق مبين العدم بالنسبة الى الفرد النادر كما الحمل على الفرد الشائع من باب ما هو له هنا القول
الخامس اعني من اطلاق الكلي وارادة معنا الحقيقي وفهم التقييد من الخارج من باب البين ومدلول اللفظ كقولنا رقبة مؤمنة فيكون من باب مجاز من ان
المطلق اذا قيد بالمنفصل في الاوامر ونحوها مما يقع كان مجازا ومن باب دال ومدلول ولا ريب ان الشهرة فيما نحن فيه قرينة منفصلة تكشف
ان المطلق في حقيقته **قلنا** ان حمل المطلق على الفرد النادر ليس من باب التقييد لا حقيقة ولا مجازا فلا تناقض ووجهه عدم كونه من باب تقييد المطلق
انه لا ريب في انه لو كان افراد الكلي كالاكل مثلا منحصرا في الافراد الشائعة ولم يكن له فرد اخر بالفرض لكان في اطلاق لفظ الاكل وارادة معنا
اللغوي حقيقة ويكون المراد ايضا هو الافراد الشائعة بالفرض عند وجود فرد سوى الشائع بالفرض فلا معنى للتقييد لا حقيقة ولا مجازا لبقاء المطلق على
اطلاقه وفيما نحن فيه وان وجد الفرد النادر المباين العدم لكن المتكلم يفهم العرف بدعوى نحصار الكلي في الفرد الشائع وبعد النادر كالعدم ويستعمل اللفظ في المعنى
الكلي اللغوي ويريد من حيث هو فيكون كصورة لم يوجد فيه الفرد النادر وادعائه فكما انه لا تمثيل هنا لذلك فكذا هنا الاخرى ان قولنا زيد اسد لا يراد منه
من الاسد الحيوان المفترس كما عليه السكاكي وهو الحق ايضا الا ما يقوله المشهور من ان المراد منه الشجاع فعلى ما اختاره السكاكي يكون الاسد حقيقة
يكون زيد من افراد الاسد ادعاء وما نحن فيه مثل ذلك الا ان الادعاء فيما نحن فيه في جهة نقيصة الفرد في زيد اسد في جهة زيادة الفرد الحيوان المفترس
وتفاوت تلك الجهة غير مضر وايضا الاستعمال في زيد اسد مجاز وفيما نحن فيه لا مجاز حتى في الاسناد فقوله كل عند حقيقة عن جميع الجهات الا التعارف في
الافراد الشائعة مع عدم كون النادر نادرا للاكل مثلا ولو كان هنا حمل لكان هو حمل الكلي على الفرد الشائع ولا مجاز فيه وما اخرج الفرد النادر
لبس لفظا وبالجملة لو كان الادعاء منافيا لارادة الكلي من حيث هو لنا في هذا ولكن هذا الجواب يتم فيما اذا كان التشكيك ناشئا عن غلبة الوجود منحصرا
النادر كالعدم واما اذا نشأ عن غلبة الاستعمال وصار الشائع والنادر وجودا ولكن النادر استعمالا لا الاغلب فلا اذ لا معنى لجعل الفرد مع عدم الندرة
كلا فرد فلا يراد منه بان الان يبقى اذا كان التشكيك ناشئا من غلبة الاستعمال الى ان صار مهجورا لعدم نقل عن النقل فلا مورد له حتى يحتاج
الجواب **واعلم انه** يظهر من بعض التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وحكى المجازية مطلقا في باب حمل المطلق على المقيد لانه حكى
رجل واختار هنا ان حمل المطلق على الفرد الشائع من باب التيقن مطلقا بلا ان الشهرة والتعارف هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور وغيره ان الشهرة
فيما نحن فيه اما تبلغ حدا يصير اللفظ عن ارادة النادر بحيث يعتقد المخاطب انه غير مراد فيصير الحمل من باب الاجمال الا التيقن ويكون المجاز الراجح
مقدما على الحقيقة فلا يناسب للاختيار التيقن في تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة واما ما بلغت الى ذلك الحد ولكن وصلت الى رتبة
المجاز المشهور بان صار الشهرة سببا للتوقف السامع عند سماع اللفظ فهو لا يناسب قوله لان الشهرة هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور واما لم يصل
الى رتبة المجاز المشهور ايضا فلم لا نعمل باصالة الحقيقة لانه ح يصير من باب المجازات المرجوحة الغير المساوية للحقيقة واما نقول ان الشك في انه بلغ
المجاز المشهور او سكت عنها او لم يصل اليها فلم لا نعمل ايضا باصالة الحقيقة مع انك نفيت الوصول الى رتبة المجاز المشهور وكيف كان فلا معنى للحمل من
باب التيقن لذلك القائل على شيء من تلك الاحتمالات الا ان يجاب عن الايراد بان الارجح في المطلقات المشككة دائر بين حقيقتين احدهما حمل
المطلق على معناه الحقيقي من دون ادعاء الحصر في الافراد الشائعة والاخر حمله عليه بطريق دعوى الحصر كما مر وعلى الاول يعم الايات بالشائع والنادر
معا وعلى الاخر لا يعم الا بالشائع فلا ادري ان التعارف وصلت الى حد يصير سببا لادعاء الحصر ام لا وعلى التقديرين المطلق مستعمل في معناه الحقيقي
ولا تقييد اصلا والقدر المتيقن الامتثال بالشائع وكفاية النادر مشكوك فيجعل عليه من باب القدر المتيقن ولا مجاز ولا يرد شيء من الايرادات
ثم كان النادر نادرا لقلة الوجود لا لقلة الاستعمال كما اشرنا ولا يمكنه الجواب بمثل ما اجبنا من ارتكاب التطابق ذلك القسم الى الفرق بينهما
انه يحمل حينئذ من باب القدر المتيقن ولا حصل ويمكن له الجواب بوجه اخر وهو ان يقول انا علمنا انه لم يصل الشهرة هنالك حد المجاز المشهور ولكن لا ندري ان



مقالة التوقف

دانجاني

اصل في تقسيم المشكك التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ومع التعارض ففي تقديم ايهما وجهان والمرجع العرف ...

والمجاز المرجوح كما قلناه في الايراد لكن دوران الامر بين الحقيقة والمجاز المرجوح على وتيرة احدهما ودورانه بين التقييد والحقيقة والاخير المجاز البيان والحقيقة كالاسد بالنسبة الى زيد وما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة على المجاز المرجوح انما هو في القسم الاخير واما الاول لا اثر له غير واضح لعدم شيوعه في الجملة فلا يعلم انه حصل التقييد له ولا والقدر المتيقن الاخذ بالشايع ثم ان قصد الاثر طلبنا البقر فيما فيه المطلق على الشايع من باب التيقن لانه لم يصل الشهرة الى حد يبين عدم ارادة النادر فلم لا يحمل بالغاء الحقيقة في المطلقات المشككة طرق الاجمال التي نقول فيها بتيقن الارادة وان وصل الى ذلك الحد فيصير كالمجاز المشهور بالامر بالتيقن والمجاز ... ثم ان هذا يظهر من بعض حمل المطلق على الشايع من باب العهد الخارجي **وفيه اولا** انه تم فيصل الرجل لا في النكرات اذ لا يتصور العهد الخارجي فيهما **وثانيا** انه يعتبر في العهد كونه قرينة على ارادة الفرد المعين لا كل جميع المطلقات ويمكن جعله من باب العهد الذهني بمعنى ان المطلق يحمل على الامر المانوس الحاضر في الذهن **وفيه ايضا** ان العهد الذهني يختص بالمعرف ومحل الكلام اعم منه ومن النكرات كما صرح انهم جعلوا العهد الذهني كالنكرة ومحكم من المتواطي والمشكك فالمطلق المعرف العهد الذي في النكرة ليتم من المتواطي والمشكك لعهد الذهني يوجد في المتواطي كما يوجد في المشكك فكيف يجعل الحمل على الشايع للعهد الذهني ثم ان ثمرة النزاع في وجه حمل المطلق على الشايع يظهر فيما لو ورد دليل على لزوم الاتيان بالنادر فعلى تقدير الحمل على الشايع من باب التيقن والاصل يعمل بهذا الدليل على القول والاشتراك والمجاز المشهور او جعل الشهرة قرينة معينة كالقول الخامس حصل التعارض فلابد من الرجوع الى المرجح وفيما لو اتى بالنادر عمدا مع التمكن من الشايع فعلى قول من حمل من باب التيقن حكم بنفسه واما على ذلك القول فلا يحكم بفسقه ثبوت عدالته سابقا لانه بعد الاتيان بالنادر يشك في مخالفته المامور به الواقعي لاحتمال ارادة المتكلم الكلي من حيث هو من اللفظ فيكون المخالفة مشكوكة ولا يصح الحكم بالفسق والخروج عن العدالة بمجرد احتمال المخالفة بخلاف سائر الاقوال لعدم الشك في المامور به واتى بالنادر الشايع لا عن قصد فيما لو سئل السائل عن المعصوم بلفظ مطلق مشكك عما وقع كان يقول وقع لانسان في البئر فاجاب المعصوم بانه ينزح سبعون دلوا فلا يترك الاستفصال عن الفرد الشايع والنادر فعلى قول غير من يحمل من باب التيقن ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى غير الشايع لان اللفظ يحمل على الشايع لغة ولا يجمل عند السامع ارادة الكلي من حيث هو فيحمل الجواب عليه من باب التيقن فيحتمل عند المسئول ارادة الكلي من حيث هو وكون الواقع في الخارج الفرد النادر فلا يتم الاستفصال وحينئذ كان علم العموم بالنسبة الى النادر ايضا حيث دار من الاغراء بالجهل وعدم مطابقة الجواب السؤال لو فرض التفصيل في ذلك بحسب الاستفصال فواجب لاحظ الشرائط في الحمل على العموم ايضا **تتمة** وقد عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الافراد وقد يحصل من غلبة الوجود وعلم انه اذا حصل التعارض بين الغلبتين فان كان ما هو اغلب وجودا اقل استعمالا او ما هو اغلب استعمالا اقل وجودا فهل يقدم اي من الغلبتين اشكال والتحقيق ان سبب التشكيك ثبوت صفة لبعض افراد الكلي وجودية كانت كالبقاء او عدمية كالموت كانت من جهة المطلق من الخارج من الامارات كالشفاء ثبوت الانسان في البلد من الاثار الخارجية من غير مدخلية للفظ المطلق فيحمل ذلك المشكك على ما هو اغلب وجودا من الافراد للعرف كما لو فرضنا ان في البلد صنفين من الانسان ذو رأس ذو رأسين وانه اكثر استعمالا في الصنف الثاني مع ان الاول اغلب وجودا وعلمنا من الخارج بموت انسان في البلد حملنا على الاغلب استعمالا للموافقة بين اللفظ وبين الاقل وجودا فالتعارض بينهما انما هو الظن الشخصي المستند من غلبة الاستعمال مع الظن النوعي المستند من غلبة الوجود ولا يبعد تقديم المجاز ايضا لو جوده اذا كان المطلق متعلقا للطلب كقولك اكرم انسانا او عقبا كما لو تكرم الانسان بتعدد المجازات الاستعمال وبالجملة المرجع هو العرف ومن ان المجاز الاستعمال اقوى عند العرف اذ حصل الاستعمال نفسه في اللفظ اشكال لا اخذهما انه ما الوجه لخلاف العلماء في تعارض العرف واللغة حيث قدموه بتقديم الاول للاستقراء وقيل بتقديم الثاني لاصالة تاخر الحادث وقيل بالوقف مع اتفاقهم هنا على حمل المطلق على الشايع عند ما عرفت من الشهرة مع انه لا فرق بين المسئلتين حتى يختلف في احدهما ويتفق على الاخر فحاصله يمكن ان يقال تقديم العرف للاستقراء ويمكن ان يقال ايضا يمكن تقديم اللغة بحكم بان المطلق حين صدوره من الشارع كان مشككا للاستقراء وكذا تقديم المتواطي باصالة تاخر الحادث اي التشكيك فيحمل كلام الشارع على التواطي لتاخر التشكيك بالاصل كما استدل اللغويين لذلك **وثانيهما** انه كيف يحمل المطلق على الكلي مع ان النقل العرفي المسبب عن غلبة الاستعمال مستور بما يثبت التشكيك المستلزم لاحتمال ارادة الشارع المعنى المشكك وتحقيق الكلام انك قد عرفت ان التشكيك قد يحصل من وجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ولا ريب ان نحو القسم الاول كثيرا ثم كل من التقسيمين من التشكيك ما هو مقطوع الوجود في زمن المعصوم ومقطوع العدم ومشكوك لا ريب في حمل المطلق في القسم الاول على الشايع اذا وقع في كلام المعصوم في الثاني لا يحمل في الثالث ... اذ لا ... مشكك ... وجود فيلحق بحكم ما اذا قطع بوجود التشكيك في زمان المعصوم اذ على التشكيك الناشي عن الوجود كان موجودا في زمانه فيحمل على المشكوك الحاق ... **فان قلت** ان تلك الغلبة معارضة باصالة تاخر الحادث قلت ان الغلبة تكون ظنا فيقدم على اصالة تاخر الحادث مع ان ... اصالة تاخر الحادث لا اخبار لكون الشك في الحادث واما المشكوك فيه تشكيكه ما كان من غلبة الاستعمال فلا يجري فيه الاستقراء لما ذكر في تقسيم الاستعمال ...

وصل التشكيك من موانع ظهور اللفظ في الجميع او عدم جزء المقتضي او شرطه احتمالات اقربها الاول لكما بساعده العرف فمع شك في التواطي او التشكيك فالاصل التواطي لما مر في

صور حمل المطلق على المقيد

اذا ورد مطلق ومقيد فله من حيث اتحاد متعلق الحكم فيهما واختلافه صور

القسم من التشكيك بنفسه فلهل فلا يمكن دعوى الاستقراء السابق هنا اذ الوجدان موقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المشكوك فيه غالبا وهو هنا في غاية القلة فالحكم بانصراف تلك المطلقات في كلام الشارع الى الشايع غير صحيح اصلا فاما في الحادث فيه سليمة عن المعارض بل الغالب في هذا القسم استعمال اللفظ في الكلي واستفادة الفرد من القرائن الخارجية **فان قلت** فلم اطلق القوم القول بانصراف المطلق الى الشايع **قلت** اطلاق كلامهم منصرف الى الفرد الشايع وهو ما اذا كان شيوع الفرد لغلبة الوجود لانه الاكثر اذا عرفت ذلك علمت السر وفي قولهم هنا وخلافهم في تعارض العرف واللغة لان خلافهم ثمة وموردا قوالهم ليس الا في المنقولات العرفية الناشية عن غلبة الاستعمال في المعنى العرفي ولما لم يكن هنا طنفقا علي على هجرها اللغة الا الاستقراء المخالف في ثبوتها وعدم ثبوتها في محل الكلام حيث ذهب المعظم الى ثبوته فقدم العرف وبعض الى عدم ثبوته فقدم اللغة لكون اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض وبعض توقف لتصادم الدليلين فجاء الخلاف ثمة واما وفاقهم هنا فلان محل كلامهم في المطلق الذي صار مشككا لغلبة الوجود وفي الاستقراء فيه ثابتا ومقبولا عندهم في هذه المسئلة وفاقية

ضابطة هل وجود التشكيك في المطلق من موانع ظهور اللفظ في الجميع بان كان اللفظ تاما لاقتضاء الحمل على الجميع لكن التشكيك صار مانعا او عدم التشكيك من جزء المقتضي او شرطه بان يكون المقتضي اللفظ مع عدم عروض التشكيك للفظ بنفسه فعلى الاول اذا شك في التواطي والتشكيك فالاصل التواطي لان الشك في عروض المانع والاصل عدمه وعلى الثاني الامر بالعكس لان الشك في وجود المقتضي والاول اظهر اما اولا فلان الاصل لانه اذا كان عدم عروض ذلك المعارض جزءا من المقتضي او شرطا له لكان اللازم على الواضع الالتفات اليه عند الوضع بزيادة على التفاته الى اللفظ والاصل عدمه وهو ان الاصل وان جرى في الدليل على عدم لاعتبار لعدم انصراف الالتفات الاستحبابي اليه وعدم ثبوت كون بناء العقلاء عليه ثم واما ثانيا فلان بناء العرف عليه لا من بنائهم على جعل القرينة مانعة لا عدمها جزءا للمقتضي او شرطا له ولذا يفهم التناقض بين اسد وبرمي في قولنا اسد يرمي ولولا ذلك لما فهم التناقض واما ثالثا فلان قول اهل اللغة ان هذا اللفظ موضوع لهذا وذاك لكن المفهوم مقتضى عدم مدخلية شيء اخر في وضع اللفظ ودلالته وانه المستقل في الاقتضاء واما رابعا فلانه لم يعهد من لغة ان يكون واضعها واضعا للفظ مع ملاحظة عدم القرينة معه جزءا او شرطا لدلالته على المقصود فان الامر لا يدل على الوجوب بشرط كونه صادرا من العالي خفي غاية السقوط فظهر انه مهما شك في التواطي والتشكيك حكم بالتواطي لثبوت المقتضي وعدم ثبوت المانع ولا اصل على كون الحجية للغلبة واصالة عدم الالتفات اليها على فرض وجودها ولان بناء العرف على حمل اللفظ على معناه الظاهر الا ان يظهر القرينة المانعة وبحصل الظن بان بناءهم في المطلقات المبهمة على ذلك الحاقا بالاغلب بل نقول الاستقراء في خصوص الالفاظ المطلقة يدل على ذلك فان بناءهم على حملها على معانيها الظاهرة ما لم يثبت التشكيك فيحملونها على الكلي من غير تحصيل التحري كما ان الاستقراء المذكور يقتضي ما ذكرنا فكذا الاستقراء الاخر وهو غلبة كون المطلقات مشككا يقتضي الحكم بالتشكيك لانا نقول ان غاية ما يثبت من هذا الاستقراء هو الحكم بالتشكيك في الجملة لا من اي جهة حتى من الجهة المتنازع فيه كالانسان اذا شككنا في تواطيه وتشكيكه بالنسبة الى المسلم والكافر فانه لا يحصل من هذا الاستقراء الحكم بالتشكيك بالنسبة الى تلك الجهة التي وقع فيها الشك والنزاع بل نحكم بتشكيك هذا اللفظ في الجملة ولعله بالنسبة الى غير محل الشك **فان قلت** هل يحصل عدم التشكيك من غير الجهة المتنازع فيها **قلنا** الاصل عدمه ومن التشكيك من الجهة المتنازع فيها **فان قلت** اذن صار التشكيك في الحادث فلا يجري فيه الاصل فكيف تقول الاصل عدمه ويجوز التشكيك ثم الغلبة **قلنا** الامر كما ذكرت لكن الحوادث غير محصورة وكثيرة فلا يضر الشك في الحادث ولا ريب انه ما من مطلق الا وعرضه التشكيك من جهة بعد

ضابطة اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق الحكم فيهما متحدا كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلفا كاعتق رقبة واخلع رقبة هاشمية وعلى التقديرين الموجب للحكم اما متحد نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة او غير متحد نحو ان افطرت فاعتق رقبة وان قتلت فاعتق رقبة مؤمنة وعلى التقادير الاربعة اما مثبتان او منفيان او مختلفان فهذه اربعة وعشرون صورة وعلى التقادير اما الحكم في الطرفين الايجاب والاستحباب سواء كانا ايجابا او استحبابا او في احدهما ايجابا وفي الاخر دون الاخر فهذه بضميمة السابقة كالمجموع اربعة وستون وعلى التقادير اما معلومان او مجهولان او في احدهما معلوم والاخر مجهول فمن ضرب هذا فيما مضى حصل مائتان وستة وخمسون قسما والمعرفة باحكام تلك الاقسام بعنوان رسم مقامات

الاول فيما كان متعلق الحكم فيهما مختلفا فلا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب كمثل اليد في التيمم على ما اخر المرفق لتقييدها في اية الوضوء باتحاد الموجب وهو الحدث **وفيه** انه مخالف للاصل ولفهم العرف فلو قال المولى لعبده جئني من السفر فاكرم عالما ثم قال ان جاء ولدي من السفر فاخلع عالما هاشميا لما فهموا تقييد الاول بالثاني مع انا لو فرضنا لزوم التقييد عند اتحاد السبب فلا نسلمه في الاية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء وللتيمم مع فقدانه فاختلف السبب ثم ان ما ذكرناه من عدم الحمل انما هو اذا لم يرد دليل خارجي على الحمل والا لوجب الحمل كما اذا ورد اعتق رقبة ثم ورد لا تملك كافرا فحمل المطلق على المقيد حمل المطلق على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا في ملك فلا يجوز ان يعتق هنا كافرة والمطلق لم يقيد بها بل بنقيضها الا ان نقول يعني حمل المطلق على المقيد

تقييد

ذكر الاحتمالات في كون التشكيك مانعا او عدم كونه جزء المقتضي

صور حمل المطلق على المقيد وانها مائتان وستة وخمسون

واتحاد موجب الحكم وتعدده والاثبات والنفي فيهما والاختلاف وكون الحكم بينهما ايجابيا ام ندبيا او غيرهما من الاحكام التكليفية والوضعية والعلم بتاريخ الصدور والجهل به صور كثيرة تزيد على مائتين والمعيار في الجميع من حيث حمل المطلق على المقيد وعدمه فهم العرف والتبادر ما لم يرد دليل الخلاف وفيما يحمل عليه يجعل بيانا لا ناسخا

صور حمل المطلق على المقيد

تقييده بذلك اثباتا او نفيا الثاني ان يكون متعلق الحكم متحدا مع اختلاف الموجب كقوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فالحكم في المقامين وهو الاعتاق واحد والموجب في احدهما الظهار وفي المقيد القتل فلا يحمل المطلق على المقيد فيه لانه لو قال يجب عليكم تحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل وتحرير رقبة وان كانت كافرة في كفارة الظهار لما كان تناقض بين الكلامين فلا يقتضي تقييد احدهما تقييد الاخر خلافا للشافعية الثالث ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا لكن الحكم في الطرفين او في احدهما غير الوجوب والاستحباب بل من الحرمة او الكراهة او صحة او فساد او طهارة او نجاسة او غيرها من الاحكام فالمطلق والمقيد اما مثبتان نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح او منفيان نحو لا يحرم التسلم في الحمام لا يحرم الصلوة النافلة في الحمام او المطلق فقط مثبت نحو ان قتديت بزيد صح صلوتك وان اقتديت بزيد لا يصح صلوتك الجمعة او العكس نحو ان اقتديت بزيد لم يصح صلوتك وان اقتديت بزيد صح صلوتك النافلة ففي الاول لا حمل بل يعمل بهما اذ الداعي على الحمل فهم التناقض وهو هنا منفي وفي الثاني كذلك لذلك وفي الثالث والرابع لزم الحمل لفهم العرف التناقض والتقييد كما لو قال يباح لك اللحم ولا يباح لك لحم الغنم فيفهم التناقض او قال يباح لك اللحم ثم قال يباح لك لحم الغنم الرابع ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا والحكم الوجوب والاستحباب فالمطلق والمقيد اما مثبتان او منفيان او مختلفان وفي الاول اما ان الحكم فيهما معا الاستحباب سواء كان الدال على الاستحباب لفظ يستحب او ما شابهه مما يستفاد منه الاستحباب او بغيره ذلك كقوله زر الحسين وزر الحسين مع الوضوء فالاظهر ان الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس حاله حال الحكم الوجوبي في كون الاتيان بفرد واحد مسقطا للتكليف بالكلي لان فهم مراتب الاستحباب غير منحصر في افراد الماهية اجمع ولم يزل اى في انظار العرف سقوط الاستحباب بالنسبة الى الكلي باتيان فرد واحد فعليه لو اتى بالزيارة في ضمن غير المقيد حصل الامتثال اذ ثبت من الخارج ان الامتثال التكليف كان ثبت بدليل خارج ان استحباب الزيارة بما هو مع الوضوء فيفهم التناقض ويحمل المطلق على المقيد واما ان يكون الحكم في المطلق الوجوب وفي المقيد الاستحباب كقوله يجب عليك عتق رقبة ويستحب لك عتق رقبة مؤمنة فلا حمل بل يعمل بهما لعدم التنافي واما ان يكون الامر بالعكس كقوله يستحب لك عتق رقبة وعتق رقبة مؤمنة فلا يحمل لما لا يخفى في انظار العرف ثم واما ان يكون الحكم فيهما معا الوجوب كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واستفيد من اللفظ اتحاد التكليف فان الواجب اما المطلق باطلاقه والمقيد مخصوص ثم نقول في المقام لدفع التناقض امور الاول ان يكون الواجب هو المطلق ويحمل الامر بالمقيد على الاستحباب مجازا فيكون المقيد افضل الواجب المخير بالتخيير العقلي بينه وبين افراد المطلق الثاني ان يكون المطلق على اطلاقه ويكون المراد من المقيد الوجوب التخييري المصطلح شرعا ويكون مجازا ايضا لان الامر حقيقة في الواجب العيني الثالث ان يكون الواجب المعين ان يكون هو المراد من المطلق حين استعماله ويكون المقيد بيانا للمطلق وقرينة على ان المراد منه هو المقيد والاوجه الاخير لفهم العرف والغلبة لانا بعد التتبع في سلسلة المطلقات وجدنا ما عمل فيه بالمقيد فقط اكثر مما عمل فيه بالمطلق فقط او بهما معا ثم ان ما اخترناه هنا امور الاول اختيار التجوز في المطلق لا المقيد فاطرحنا المطلق من حيث هو مطلق الثاني اختيار التجوز في المطلق الذي صار مقيدا اذا كان التقييد مستفادا من القرينة المنفصلة نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة خلافا لسلطان العلماء حيث جعل المطلق حقيقة بعد التقييد مطلقا الثالث القول بكون المطلق حقيقة بعد التقييد اي مستعملا في معناه الحقيقي ايضا اذا كان التقييد بالقرينة المتصلة كقوله اعتق رقبة مؤمنة فان المتكلم في ذلك الكلام لم يرد من الرقبة الا المعنى الكلي ومن المؤمنة ايضا اراد معناها الحقيقي لكن الهيئة التركيبية الوصفية العارضة للصفة والموصوف قرينة معينة للمراد المعين في نفس الامر فهنا دالان احدهما لفظ رقبة والاخر الهيئة العارضة المحققة اعني الاتصال الحاصل بين الموصوف والصفة ومدلولان احدهما نفس مهية الرقبة المدلولة للدال الاول والاخر حصة من الرقبة المؤمنة المدلولة للدال الثاني كما في قولك الطاير الولود والخفاش فانا نفهم من لفظ الطاير شيئا ومن الولود شيئا ومن الاتصاف شيئا اخر فكذا هنا وقد خالفنا في الحقيقة هنا بعض الفضلاء فزعم المجازية في المقيد مطلقا عكس ما اختاره سلطان العلماء ومرجع مذهب السلطان الى ان لفظ المطلق لم يستعمل في الصورتين الا في معناه الحقيقي وهو الكلي وانما استفيد القيد من الخارج ومرجع مذهب الفاضل المذكور الى ان لفظ المطلق بعد ما صار مقيدا كان مستعملا في خصوص القيد في الصورتين ونحن وافقنا كلا منهما في صورة محكمنا بالمجازية في احد الصورتين دون الاخرى لكن الاصل مع السلطان لكن مخالفتنا معه في الصورة الاولى انما كان للدليل وارد وهو فهم العرف ولا يعارضه اصالة الحقيقة لان العمل بهذا الاصل انما هو من باب الوصف وبعد فهم العرف المخالف لا يبقى وصف اما الفاضل الاخر فكلامه في الصورة التي خالفناه فيها مخالف للاصل الاولى اعني اصالة الحقيقة وللاصل الثانوي اعني فهم العرف ايضا ثم ان ما تمسك به المشهور في حمل المطلق على المقيد بان فيه جمع بين الدليلين بخلاف ما لو عملنا بالمطلق فان اللازم منه طرح المقيد فقد عرفت فساده في بحث العام والخاص واما التمسك باصالة الاشتغال نظرا الى ان العمل بالمقيد يحصل معه القطع بالامتثال لانه ان كان المطلوب ذلك فقد عملنا به وان كان هو المطلق فقد اتينا به ايضا في ضمن ذلك الفرد بخلاف ما لو اتينا بالفرد الاخر من المطلق فلا يحصل القطع بالامتثال لاحتمال كون المطلوب هو المقيد فقط فقد مر فساده في بيان من يحمل المطلق على الفرد الشايع من باب هذا القدر المتيقن وقد عرفت ان اصالة الاشتغال لا يجرى الا في بعض الصور وفي اخرى لا بد من العمل بالاستصحاب او اصل البرائة وان كان الحكم في كل من المطلق والمقيد الوجوب وكانا منفيين كقوله لا يجب عليك عتق الرقبة ولا يجب عليك عتق الرقبة المؤمنة فلا

ومنها يحمل عليه ويحمل بها نالا نا سخا الا اذا ورد المقيد بعد زمان حضور العمل بالمطلق لما مر في تعريف المجمل المجمل اصطلاحا ما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا متساويا وهو قد يكون فعلا او تركا او تقريرا او قولا مفردا كما يتصور في المشترك اللفظي وفي المعتل وفي مثل الضمائر والمشترك المعنوي والمجاز المتعدد او مركبا بسبب اجماله من التركيب او من المفردات والنسبة بين المفرد المجمل والمركب عموم من وجه وفي جواز صدور المجمل الذاتي من الشرع في باب مقام الاحكام وجهان

٢٥٠

ضابطة في تعريف المجمل لغة واصطلاحا

حمل لاجل عدم التناقض العرفي وان كانا مختلفين بان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا نحو اعتق رقبة ولا يجب عليك عتق الكافرة ولو وجوبا تخييريا عقليا او شرعيا فلا مضر من الحمل للتناقض وان كان الحكم في المطلق والمقيد الاستحباب ولو كانا منفيين كقوله لا تستحب عتق الرقبة ولا تستحب عتق الرقبة المؤمنة فلا حمل لانه لا تناقض وان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا كقوله يستحب عتق الرقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة فالحمل متعين وكذا في عكسه وكذا اذا كان الحكم في المطلق الوجوب وكان مثبتا وفي المقيد الاستحباب كان منفيا كقوله اعتق رقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة وكذا العكس كقوله لا يستحب عتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واذا عرفت تلك الامور عرفت طرق الاشياء باحكامها بجعل المعيار التناقض وعدمه العرفي ثم انا بما حملنا المطلق على المقيد جعلنا بها نالا نا سخا الا اذا ورد المقيد بعد حضور زمان العمل بالمطلق وينبغي التنبيه على امور **الاول**

ان بناء المعظم على عدم حجية مفهوم الصفة وهو بناء مهم هنا على وجوب تقييد المطلق بالمقيد الذي هو الصفة ولازم حجية مفهومها كقوله اعتق رقبة مؤمنة فليس هذا الا تناقضا وقد مر الجواب عن ذلك مفصلا في بحث مفهوم الصفة فلا احتياج الى الاعادة في الافادة **الثاني**

ابتغي بانسانه لا اشكال في حمل المطلق المتواطي على المقيد كقوله ابتغي بانسان طويل وكذا لا اشكال في حمل المشكك للتشكيك البدوي على المقيد وان كان التقييد بالفرد الخفي لظ كقوله ابتغي بالماء ابتغي بماء الفرات وكذا لا اشكال في حمل المطلق المشكك بالتشكيك الموجب للاجمال على المقيد وان كان التقييد

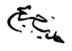
ابتغي بانسانه بالفرد المجمل كقوله ابتغي بانسان ذي راسين مثلا واما اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المبين لعدم ارادة الفرد الغير الظاهر فهل يحمل على المقيد بذلك الفرد الغير الظاهر لم اذا كان المقيد مقدما والمطلق مؤخرا كقوله كل الطعام بعد الاصبع ثم قال كل الطعام مطلقا فالظاهر من العرف الحمل **الثالث** انهما اشترط في باب بعض اقسام المطلق والمقيد هنا وهو النفي والاختلاف مع ان الذي كان منهما مثبتا والمقيد منفيا كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فقد مر بيانه في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات من حكم تميز بدلالة النهي على الفساد فلازمه هنا حمل المطلق على المقيد بل كل واحد عين الاخر واما من لم يحكم تميز بالدلالة على الفساد فلا يلزم عليه لغوية هذا العنوان الا ولو في كل من المقامين مناقض للاخر اذ عدم الدلالة على الفساد لازمه عدم الحمل والقسمان الاخران قد مر بيانهما في بحث عموم وخاص الظاهر فان البحث فيه مغن عن البحث هنا فاما الوجه في تعدد العنوان هنا في غير المنفيين من هذين القسمين واما هما فلانهما من قبيل العام والخاص

والخاص المتوافقين في الحكم وقد تبين في بحثنا لماحكمهما وان الخاص مخصص للعام فظهر انه لا حاجة في هذا البحث الى بيان هذا القسم الاول لان لم نقل بانه مستغن عنه اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الكلام في الاشكال الاول قد مر مفصلا في بحث دلالة النهي على الفساد واما الاشكال الثاني الوارد في المنفيين فيمكن التفصي عنه بامكان كون المقصود الذاتي من عقد هذا الباب بيان حكم المثبتين لكن لا يكون محل الوفاق على الحمل محمولا على تلك الصورة وكان ذكرها علما من باب الاستطراد ولكن يخدشه انا اذا لاحظنا عنوان المطلق والمقيد ما وجدنا الا انهم قسموا اولا المطلق والمقيد على الاقسام ثم بينوا حكمها من غير ان يظهر من كلماتهم كون بعض منها مقصودا بالذات والبعض الاخر لاجل بيانه

ضابطة المجمل لغة المجموع من جمل الحساب اذا جمعه اصطلاحا عبارة عما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا متساويا وهو قد يكون فعلا كما اذا صلى المعصوم صلاة ولم يظهر من قرائن الشرع فيها انها كانت على وجه الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا كما لو صلى صلواتين باذان واقامتين ولم يظهر ان ترك الاذان في الثانية كان من باب الرخصة او العزيمة وقد يكون تقريرا كما لو فعل بحضرته فعل وسكت عنه ولم يظهر ان السكوت كان لتقية ام للرخصة وقد يكون قولا اذا ظهر ذلك **فاعلم** انه يمكن تعريف المجمل الاصطلاحي بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال الارادة غيره به احتمالا متساويا وتبعه بعض المتاخرين وهو غير منعكس لعدم شموله الا القول المجمل ثم القول المجمل اما مفرد او مركب الاول ما كان معروضا للاجمال وان لم يعتبر تركيبه مع غيره كما في الاشتراك اللفظي كالقرء والجون والصور المسببة عن الاعلال كالمختار ولولا الاعلال لانتفى منه الاجمال ويسمى الاول بالاجمال العارض للكلمة بالاصالة والثاني بالاعلال وكما في ما كان وضعه عاما والموضوع له خاصا كالضمير الغائب في قولنا ضرب زيد عمرا فضربته اذ كل من زيد وعمرو المتقدمين معنى حقيقي للضمير فيحصل الاجمال في المرجع وعند التعيين فالاجمال هنا ناشئ عن تعدد الموضوع له كما في القسم الاول اعني الاشتراك اللفظي وان تعدد فيه الوضع ايضا وكما في الاشتراك المعنوي حيث اراد المتكلم فردا معينا عنده كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة كما في المجاز المتعدد المتساوي مع فقدان القرينة المعينة بعد صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي والثاني ما كان المفروض منه للاجمال هو التركيب وذلك اما ان يكون الاجمال في المركب من حيث التركيب من غير اجمال في المفردات كما في قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في اليد والعقدة والنكاح بل المجموع المركب يحتمل ارادة الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة او الولي فيعفو كله الى الزوج واما ان يكون الاجمال في المركب مسببا عن المفرد كان يكون مرجع الضمير متعددا كالمثال الذي مر ومنه ما روي عن جريح حيث سئل عن ابي بكر وعلي ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي ففعل له من الاقرب منهما من بنته في بيته ومنها ما عن عقيل انه قال الا ان معوية امرني ان العن عليا الا فالعنوه ويكون الموصوف متعددا بحسب الصفة الغالبة نحو زيد







ماهر

اصل فی حمل المجمل علی المقید اذا ورد مجمل ومبین فلا حمل مع اختلاف محلهما او حکمهما او سببهما واما اذا اختلف المحل والسبب متعلق الحکم حمل المجمل علی المبین کما ذلک للعرف ...

فی حمل المجمل علی المبین والتحقیق فیه

ما مر لاحتمال ارادة الطهارة فی الطیب مطلقا بان یجعل خبرا بعد خبر ولکن لا یخفی ضعف القول بالاجمال هنا او یکون العام مختصا بالمجمل کقوله تعالی واحلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم واحل لکم ان تبتغوا باموالکم محصنین لتردد الاحصان المقید به الحل بین التحفظ والتزویج ثم المجمل المفرد اعم من وجه من المجمل المرکب لتصادقهما فی نحو ضرب زید عمرا او ضربته وتصدق الاول فقط علی نحو العین ونحوها من الاسماء المفردة التی ثبت حقیقة استعمالها منفردة بلا ضم ترکیب وصدق الاخیر فقط فی اية العفو **ضابطة** لو ورد مجمل ومبین فهل یحمل الاول علی الثانی ام لا والتحقیق انهما اما مختلفان محلا نحو اعط زیدا عبدا اعط زیدا ذهبا وعلی التقدیر اما متحدان فی متعلق الحکم والسبب ان جاء ولدی من السفر فاعط زیدا عبدا او اعطه ذهبا او لباسا کان وعلی التقادیر اما مثبتان او منفیان او مختلفان والتحقیق لا اشکال ان فی المختلفین منهما محلا لا حمل فیه وان اتحد الحکم سببا سواء کانا مثبتین نحو اعط زیدا عبدا اعط عمرا ذهبا او منفیین نحو لا تعط بکرا ذهبا او العکس وکذا لا حمل اذا اتحد المجمل والمبین محلا لکن اختلفا سببا او حکما نحو ان جاء ولدی من السفر فخذ من زید فضة ونحو ان جاء ولدی فاعط زیدا عبدا وان شفی مریضی فخذ منه فضة والوجه عدم الحمل عند عدم فهم العرف وان اتحد فی المحل والسبب متعلق الحکم فالحمل لازم وان اختلفا اثباتا ونفیا ما لم یجئ دلیل خارجی علی التعدد فی التکلیف لفهم العرف نحو ان جاء ولدی من السفر فاعط زیدا عبدا ان جاء ولدی انثی من السفر فاعط زیدا ذهبا فنحو ان جاء ولدی من السفر فاعط زیدا عبدا ان جاء ولدی من السفر فلا تعط زیدا ذهبا فیحکم العرف بان المراد من العین المامور به ما عدا المبین ونحو ان جاء ولدی من السفر فلا تعط زیدا عبدا ان جاء ولدی من السفر فاعط زیدا ذهبا فیحکم العرف بان المراد من المجمل المنهی عنه ما سوی الذهب لئلا یلزم الحکم بالمتناقضین ونحو ان جاء زید فلا تعطه عبدا ان جاء زید فلا تعطه ذهبا فیحکم العرف بان المراد بالمجمل هو المبین من غیر تبدیل الکلام الاول لعله عند جواز اعطاء غیر الذهب بل علیه العبد من المجاز والا لزم استعمال المشترک فی اکثر من معنی واحد ولانها ذلک لافادة النکرة فی سیاق النفی العموم لنفیه جمیع افراد هذا المعنی ثم اعلم ان معظم الفقهاء اوجبوا اتمام الصلوة علی المقیم متردد اثلثین یوما فی السفر من باب حمل المجمل علی ما دل علی ان من اقام فی مکان مترددا ومضی علیه شهر وجب علیه اتمام الصلوة علی المبین اعنی ما دل علی ان من اقام فی مکان مترددا ومضی علیه ثلثون یوما وجب علیه تمامها وفیه نظر اذ لو قلنا بانهما مبینان لا اجمال فیهما بل هما من باب النص والظاهر لاستفادة المراد من الشهر بطریق القطع بحسب مقامات استعماله مثلا لو قال سکن دار فلان شهرا وحکم والتوابنداء السکون فی غاشیة حکم العرف بالاستغراق عام رجب مثلا وان کانت الشهر الماضیة هلالیا واما لو قیل فرعی وطئ شهرا فله درهم واتفق ابتداء السکون وسط الشهر فلا یحکم العرف بالاستغراق الا بعد مضی ثلثین یوما والحاصل ان هذا اللفظ فی کل مقام استعمل استفید منه المراد بحسب المقام فی لغة العرف فیحمل الشهر هنا علی الثلثین من باب الظهور وحمله علی الشرعی لیس هنا بمجمل ومبین حتی یحمل احدهما علی الاخر **ضابطة** المجمل اما ذاتی واما عرضی فالمراد بالاول ان یکون الاجمال من متکلف کان یقول ایتنی بلا نصب قرینة یفهم المخاطب المراد وبالثانی ما نشا الاجمال فیه عن امور تعرض نصب المتکلم القرینة للمخاطب کغیاب المخاطب القرینة او عدم علم غیر المخاطب بالقرینة وان اسمع علم المخاطب کالمجملات الواردة فی کلمات الشارع بالنسبة الینا فانها مبینا للمخاطبین والاجمال الینا بالعرض ثم القسم الثالث اما الاجمال فیه عرضی مورد واما عرضی مصداقی فالاول ما کان الاجمال فی مراد الامر بحیث لو علم المراد لم یکن اجمال فی المصداق کاشتباه التکلیف یوم الجمعة صلوة الظهر وصلوة الجمعة فان الاشتباه فیه انما هو فی مراد الشارع ومطلوبه لتعارض النصوص فلو علم ان المکلف به الواقعی هو الظهر لعلمنا مصداقا وکذا الجمعة فلا اشتباه فی مصداقهما بل فی ان ایهما مراد والثانی ما کان الاجمال فیه فی المصداق مع العلم بالمراد کما لو نهی عن التصرف فی مال الغیر واشتبه مال الغیر بماله فالمراد واضح والمکلف به لا اجمال فیه وانما الاجمال فی مصداقه اذ مال الغیر یحتمل کلا من المشتبهین ان یکون مال نفسه او مال غیره وکمن نسی فائتة تعینه من الصلوة فلا یعلم انها الظهر او العصر مع ان المکلف به هو الفائتة معلوما لکن الاشتباه فی المصداق اعنی خصوص الفائتة وکمن اشتبهت زوجته بالاجنبیة فعلم حلیة امرأته وحرمة الاجنبیة والاشتباه فی المصداق ثم الاجمال العرضی المصداقی اما ان یکون الاشتباه فیه بین الامور المحصورة او بین الامور الغیر المحصورة **والاول** ثلثة اقسام اما اشتباه الحرام بغیر الواجب کاشتباه المباح بالمغصوب واما من اشتباه الواجب بغیر الحرام کاشتباه المندوب بعینه من الرکعتین بغیرها واما من اشتباه الواجب بالحرام کاشتباه الیوم الاخیر من رمضان بالعید واعلم ان الکلام فی الاجمال الذاتی فاعلم ان المراد به تسوید الاجمال من المتکلم اما التکلم بکلام مجمل او مبین باعتقاده مع الاجمال فی الواقع او مبین باعتقاده وفی الواقع لکن خفی القرینة علی المخاطب غفلة ثم **اما الاول** فالکلام فیه اولا فی صحة التکلیف **وثانیا** فی وقوعه شرعا **اما الاول** فمقتضی الداعی لصدور مثل هذا الکلام اما الخوف من الفتنة واما انشاء التلطف وحرج المتکلم واما التوطین للامتثال واما لان لا یعتقد المامور ان فی ما امر من الاتیان الا هو بتبیین القرینة علی المراد عند الحاجة وتبا الاداعی لالتفت ذهن المقصر ما لا یراد لا یفعل تحفة ثم رجح

فی الاجمال الذاتی والعرضی

فی الکلام فی الاجمال

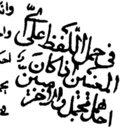
واذا كان

للفظ معنيان احدهما

مجمل والآخر مبين ولا قرينة تخصه حمله على الاول

للغلبة وجهان

في ذكر آية السرقة واجمالها وبيانها

وكذا الثالث اذ المظنون اما العقاب على ترك المأمور به فيكون التكليف به لابتنائه اساس زجرا او حصول التوطين لثباته عليه فيكون ابتلاء وامتحانا والعقاب على ترك التوطين والاول باطل لا يجوز عند العقاب على ترك المأمور به فلو امر عبده باتيان فعل لا قرينة على المراد وترك العبد اتيان المأمور به لأنه لم ادر المأمور به لذمه العقلاء بل ذموا السيد لو عاقب العبد دون ما نوا انه مكلف باتيان بالجميع وكذا الثاني اذ التوطين فرع العلم بالمأمور به في الظاهر او بارادة الامر ايقاع الفعل والحال انه عالم بانه يريد ما ذكر من منع ارادة الفعل ومنه يظهر ضعف الثالث واما الرابع فهو خارج عن محل النزاع اذ المفروض انه تكليف بالقرينة عند الحاجة لو لم يأت المكلف به من باب الاحتياط الاتفاق وكذا الخامس لانه يمتنع عن الشارع ونوا فظهر ان التكليف بهذا القسم من المجمل يمتنع على الله تعالى وعن نبيه بل حسن الخطاب ايضا فيمتنع نعم يصح صدوره من الائمة كالتقية الى زمان الحاجة بحصول النفي عند واما القسم الثاني نصد ويقع عن الحكيم غير منصوص وبنصوص صدوره عن النبي الا ان التكليف به يمتنع عنه ثم واما الثالث من الاثنا فيمتنع صدوره عن الله تعالى ونبيه الا ان التكليف واما الائمة فيصح حتم الصدور والتكليف لمصلحة كالتقية فظهر مما ذكرنا التكليف حقيقة بالمجمل الذاتي فتحيرا والعجب بعضهم حيث جوز التكليف بالمجمل الذاتي مع انكاره جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا الا ان يكون مقصوده في المسئلة الاخيرة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا كانت المجمل غير مقصود في المسئلة الاولى الجواز عند الحصر ويمكن الاتيان بالجميع الا ان كلامه في مسئلة جواز التأخير مطلق **ثم ان** التكليف بالمجمل الذاتي الذي يجوزه كالمجمل العرضي ينقسم الى ما اشتبه الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وعكسه ما اشتبه الامر فيه بين الواجب والحرام وفي الاول اما يدور الامر فيه بين المتباينين واما بين الاقل والاكثر كان يقطع بارادة احد المعنيين من لفظ العين في قوله انتقى بعين ارادة المعنى الآخر مثلا او يدور الامر بين ارادة معنى من اللفظ يكون التكليف فيه اقل او معنى يكون التكليف فيه اكثر كما لو قال تصدق بعين او بقيمتها ولم يعلم ان المراد الفضة وقيمتها او الذهب وقيمته حتى يكون اكثر من الاول فما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر ايضا ينقسم الى هذين القسمين فالقسم الاول يعني ما اشتبه فيه الواجب بغير الحرام في المجمل الذاتي ثلثة اقسام اما دار الامر فيه بين المتباينين او بين الاقل والاكثر بقسميه المذكورين فان دار الامر فيه بين المتباينين لزم الاتيان بالجميع كما في المجمل العرضي بعينه كان وان كان من قبيل الاقل والاكثر فان كان من القسم الاول فلا يلزم الاتيان الا بالقدر المتيقن وينفي المشكوك بالاصل لا جريانها اعني ضم اللفظ الى واحد منها الى اصل البراءة وان كان من القسم الثاني فاللازم الاحتياط لحصول القطع بالامتثال واما في الاثنا فيظهر حكمها مما سبق في احكام المجمل العرضي في مباحث البراءة انتهى **ضابطة** اذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى احدهما مبين وفي الآخر مجمل فهل اللفظ يحمل على المجمل من المعنيين او المبين منهما مقتضى الاصل الحمل على المبين اذ الظاهر في كلام الحكيم البيان ولا غلبة في كلمات الشارع البيان والفرض في المقام معتبر مثال ذلك قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان الاحصان له معنيان التزويج والتعفف وعلى الاول مبين وعلى الاخير مجمل لاجمال التعفف **ضابطة** اختلفوا في اجمال آية السرقة وبيانها فذهب المرتضى الى الاجمال باعتبار اليد لانها على كل العضو المخصوص من المنكب الى الاصابع وعلى كل جزء منه من المرفق والزند والاشاجع والانامل والاصل في الاطلاق الحقيقة بطريق الاشتراك اللفظي فطرأ الاجمال وقيل باعتبار القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والقطع والجرح وذهب العلامة الى عدم الاجمال رأسا والاظهر ان لفظ القطع مبين لتبادر الابانة منه عند فقد القرينة ولصحة سلب القطع المجرد عن القرينة عن الجرح وكذا لفظ اليد لانه وان احتمل الاشتراك اللفظي بين الكل وكل جزء من العضو المخصوص والاشتراك المعنوي بينهما او كونه موضوعا للكل ولكل بعض بالوضع العام مع خصوص الموضوع له كالمبهمات او حقيقة في كل العضو ومجازا في الابعاض الا ان الاخير معين لوجهين الاول عدم تبادر ما سوى كل العضو المخصوص عن لفظ اليد اذا تجرد عن لو وقوع في التركيب كما لو سمعت ذلك اللفظ مجردا عن وزا الجدا والثاني عدم صحة سلب اليد عن كل العضو ثم ان الاشتراك اللفظي مع مخالفته للاصل يستلزم الوضع على حدة لكل جزء بخصوصه لانه معنى من المعاني وذلك غير ممكن لعدم تناهي اجزاء اليد فكيف يصنع لكل جزء بوضع على حدة ثم مع ان من علائم الاشتراك احتمال شيئها عن خصوص ما هو المراد من اللفظ المشترك كما لو قال اشتر عينا فيصح ان يقول المخاطب اي عين  تريد وايضا عين تريد وهو هنا غير حسن فانه لو قيل قطع اليد ايضا لن يدخل لا يقول اي يد من ايادي قطعت ومن ترك على الاشتراك المعنوي ان من علائم حسن شيئها عن خصوص فرد ايضا كما لو قيل جائني رجل فيصح ان يقول اي رجل جاءك بخلاف ما نحن فيه فلو قيل قطع يد اللص فلا يقول عن اي يده اللص وفيه ان هذه العلامة لا توجد في كل مشترك معنوي كما في لفظ الماء فانه مشترك معنوي مع ذلك لو شرب من النهر شيئا من الماء لا يصح عن ان يقول اي ماء شربت ولعل لفظ اليد من هذا الباب والتحقيق ان لفظ اليدان اطلق منفردا فهو حقيقة في كل العضو  المخصوص لا غير واذا انضم الى غيره فصار في التركيب نحو قطع يده وادخلتها في الماء ونحو ذلك غلة وضع عرفي اعني انه حقيقة عرفية فيما يتناول كل العضو وكل بعض فيكون مشتركا معنويا من التركيب لعدم صحة سلب قطع اليد عن قطع جزء من تلك العضو وان كان مبتذلا ومع ذلك يحكم باجمال الآية الشريفة للاجماع على انه لعلها مفوض بتعيين اليد المأمور بقطعها الى الفهم بل المراد فرد معين من اليد اما الكل او البعض

منها

واضح الدلالة منه المبين

المبين هو الواضح دلالته سواء كان

مبينا بنفسه او مبينا بامر خارج من قول او فعل او

ترك او تقرير

نتايج

منه وربما لو نقل بذلك المعنى حصل الاجمال فهو من تلك الجهة مجمل **ضابطة** اختلفوا في مثل قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
مما هو مجمل او لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل المنفي من الماهيات المخترعة شرعا او كان من المعاني اللغوية وكان له مجاز واحد فلا اجمال وان تعدد
مجازه فهو مجمل واوسط الاقوال عدم الاجمال مطلقا والتحقيق ان يقال ان المنفي بلا اما ماهية لا تعلق لها بمعين من الاعمال وعلى الاول اما ان يكون
نفي حقيقة ذلك الفعل ممكنا على كل مذهب كقولك للميت لا اكل له ولا شرب له فلا نزاع فيه واما ان يكون ممكنا على مذهب دون اخر واما ان لا يكون
ممكنا على شيء من المذاهب نحو لا عمل الا بنية فهذان القسمان يتصور فيهما النزاع ولا اجمال فيهما عندنا اما في الاول منهما فكقوله لا صلوة
الا بطهور فعلى مذهب الصحيحي لان نفي الماهية ممكن على ذلك المذهب واما على الاعمي فلانه لا بد له من ارتكاب التجوز لعدم امكان نفي الحقيقة
ح فاما ان يحمل على نفي الصحة او نفي الكمال لكن الاول اقرب عرفا واعتبارا اما القرب العرفي فلان المتبادر من مثل هذه التراكيب نفي الصحة
واما الاعتباري فلان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات المستلزم لنفي جميع الاثار فينتفي الاجمال لوجود اقرب المجازات واما على الثاني فلا
اجمال ايضا على مذهب الاعمي لما ذكر في الاول وكذا على مذهب الصحيحي لانه مثل الاعمي واما الثاني من الاول فالحق فيه ان يقال **ضابطة**
نفي الجمهور الاجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم ونحوهما مما اضيف الحكم فيه الى العين الخارجي خلافا للكرخي
البصري والاظهر عدم الاجمال والتحقيق ان الحكم الشرعي قد يتعلق بالاعيان الخارجية كقوله مثلا الكلب نجس والماء طاهر وقد يتعلق
بالاعيان الخارجية كقوله مثلا الى ما يتعلق بحال من احوال الاعيان الخارجية كالسببية التي هي من الاحكام الوضعية العارضة للدلوك الذي
هو حال من احوال الشمس التي هي عين من الاعيان الخارجية وقد يتعلق بفعل ظاهري للمكلف كوجوب الصلوة وقد يتعلق بالفعل الباطني له
كوجوب النية وقد يتعلق بحال من احوال المكلف كالمانعية عن الصلوة العارضة على حالة المكلف التي هي كونه محدثا **اذا ظهر ذلك فاعلم**
ان الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة لا يتعلق الا بفعل المكلف ولا يحمل الحرمة على الامهات حقيقة لان الاعيان غير مقدورة للعبد فلا بد
من التجوز ضابطه وجوه لاحتمال ان يكون الفعل المقدر النظر او القتل او الوطي وغيرها لكن نجد ان ما يقبل الاستمتاع به من جانب النسوان انما
هو الاستمتاع والوطي فيتعين كون المقدر هو الوطي فهو اقرب المجازات بعد نفي الحقيقة وهكذا نقول في تعلق التحريم بالميتة فان المقدر
فيه يحتمل ان يكون بيعا او شراء او اكلا الا ان الاظهر بحسب العرف والحاصل انه بعد ملاحظة العرف ثبت ذلك المقدار يرتفع الاجمال وهكذا
صاحب الحكم عرفية في ذلك المقام مجازا بعد تعذر الحقيقة الحق الاول اذ بمجرد السماع يسبق الذهن الى ما يناسبها الاصلية ثم بملاحظة عدم الامكان
يتبين عنها المعنى المتعارف بحسبها من الاكل والوطي وغيرهما مما يناسبها **ضابطة** المبين هو ما اتضح دلالته ولو
يكون قولا وفعلا او تركا او تقريرا وهو اما ذاتي او عرضي **والاول** هو المبين بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم **والثاني**
ما كان بيانه لاجل امر خارج كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة المبين بقوله صفراء فاقع لونها وهل هو حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوي او حقيقة في الثاني
او يكون ظاهرا في الاول دون الثاني من باب الحقيقة الحق الاول لتبادر ما يتضح دلالته من لفظ المبين عند الاطلاق وصحة سلب المبين
عن المبين بالكسر واما المبين بالكسر فهو ما به يوجد البيان وقد يطلق على ما به البيان وكلامنا فيه بالمعنى الاخير فيها اما قول كقوله صفراء فاقع
المبين لقوله تعالى ان تذبحوا بقرة على اظهر القولين وقوله فيما سقت السماء العشر المبين للزكوة المامور بها واما ترك كما لو ترك المعصوم في الثانية
بلا قنوت بيانا لعدم الوجوب واما تقرير كما فعل احد بحضرته فقرره بيانا لجوازه وكصلوته بيانا لانه صلوة وحجه بيانا
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقيل لا يجوز وقوع الفعل بيانا لانه اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وفيه
ان طول زمان الفعل ممنوع فان مثل ركعتين من افعال الصلوة لو بين بالقول ربما كان اطول من الفعل نعم ان تاخير البيان على فرض
الفعل ممنوع اذ تاخيره لا يستلزم التاخير عن وقت الحاجة مع ان الاشتغال بالبيان قد يكون الامكان فلا يستلزم التاخير
طول الفعل ولا يعد تاخيرا عرفا فلو قال لعبده ادخل البصرة فمشى العبد في الحال ومضى من عشرة ايام حتى دخلها فلا يعد ذلك
موخرا للمبادرة والامتثال فورا ومما يشهد على صدق الفعل منه بيانا قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه دليل على كون فعله بيانا للصلوة
ونوهم كون ذلك القول بنفسه بيانا فاسد لعدم دلالته على كيفية الصلوة اصلا ولكن قوله واعتضنا يكم دال على كون فعلهما بيانا فان
قلت الخبران من الاحاد والعمل بهما في الموضوع الاصولي لا يجوز والمقام منزل البحث عن صدق الفعل بيانا عن الرسول ومنه **قلنا**
عدم جواز العمل فيها بالظن حتى فيما نحن فيه ممنوع اذ لولا الجواز لزم عدم جواز العمل به مع ان العمل بخبر الواحد في نفس الحكم الشرعي الفرعي
الظني من قول زرارة فان ذلك رواية صحة من المعصوم فانه ملكم على جواز العمل بخبر الفعل الباطن بالمعصوم **ضابطة** الحق عدم جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة وعليه اتباع الاصحاب الا من جوز التكليف بما لا يطاق اذ التكليف بالمراد مع عدمه به وهو الا من بعض
المجوز القول به عليكم بالسؤال والبحث فيها الجواز وان شئنا اجبنا ان شئنا امسكنا وجه الدلالة ان السؤال لا يمتد الا عند الحاجة فلا بد

واضح من العام والمبين

فيما يتحقق فيه الاجمال

عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

واما فعل

بعدم الجواز لعدم التكليف بما لا يطاق

وتوهم عدم جواز وقوع الفعل بانا لو جوه عقلي عليل عليل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة على الاصح للتسفر وفي جوازه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة مطلقا كما هو المشهور ام لا مطلقا ام فيما عدا النسخ او فيما عدا المجمل اقوال

ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه

ان يكون قولهم ان تشبثا امسكنا مبنيا على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه اولا منع دلالة الروايات اذ معناها انه كلما تعلق تشبثنا بالادلة امسكنا او كون تاخير البيان عن وقت الحاجة مما تعلق به تشبثهم اول الدعوى وادعاء القرآن كل سؤال بالحاجة اول الدعوى ويتبين البطلان وثانيا منع اعتبار الروايات في مقابل العقل القاطع نعم يدعى العلماء ان سنداً لهم على عدم الجواز لزوم التكليف بما لا يطاق اخص من المدعى اذ ربما صود صدق فان المكلف به المجمل الغير المتعقب بالقرينة وقت الحاجة اما لا يمكن الاتيان بشيء من محتملاته وقت الحاجة او يمكن الاتيان بالجميع او البعض المعتبر فقط او لا يمكن الاتيان بمجموعها من حيث المجموع اما لاجل التنافي بين المعنيين بحيث لا يمكن الجمع بينهما واما لاقتضاء الاجماع الا ان الدليل المذكور لا يجري الا في الصورة الاولى دون باقي الصور ولكن يمكن ابطال باقي الصور بان طلب الشيء المجمل مع عدم البيان وقت الحاجة سفه عند العقلاء ومما يناسب ذكره في المقام ان العلماء قالوا في بحث بناء العام على الخاص ان الخاص المتأخر عن العام الوارد بعد العام ان ورد قبل حضور زمن العمل بالعام فهو مخصص له وبيان للعام وان ورد بعد حضور زمن العمل بالعام فهو ناسخ للعام اذ لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه نظر اذ مجرد ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام لا يستلزم النسخ على الاطلاق اذ من الصور ورود الخاص بعد تمام العمل بالعام فلا معنى للنسخ والتفصيل ان العام الوارد بعد الخاص ان اسقط التكليف بالاتيان به مرة امر لا بل يكون متكررا ولكل منهما صور ثلاثة اما الاولى فلان المولى لو قال اكرم العلماء يوم الجمعة فالخاص كقوله لا تكرم زيدا الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام واما ورد بعد يوم الجمعة لكن قبل العمل بالعام فالنسخ لا معنى له في شيء من تلك الصور الثلاثة اما الاولى فلان رفع الحكم فيها انما حصل بمضي زمن العمل لا بالناسخ فالنسخ مما لا يثبت واما الثانية فلان دفع الحكم فيها انما حصل بالعمل لا بالنسخ واما الثالثة فلان الحكم بكون الخاص ناسخا فيها يستلزم ان يكون البيع اعني تاخير الغرض من الحكيم قلنا بما لو ان المولى لو قال الحكيم لعبده اكرم العلماء يوم الجمعة ثم ورد الخاص ظهر تاليه البيع فلو حكم بكون ذلك الخاص ناسخا انكشف به عدم مطلوبية اكرام زيد في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفا لا مشروعية فيه وظهر بعد ذلك الكشف كون الاكرام مطلوبا الظاهر في ذلك اليوم فح جعل العمل بالعام موسعا من قبل المولى الى الغرض فيما نقضه فكما لا يكون الخاص في تلك الصورة ناسخا فكذا لا يكون نسخا بل هو تكليف اخر واما الثاني كما يقول الحكيم اكرم العلماء في كل جمعة وكرر الاكرام بتكرر الجمعات فالخاص الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام اما ان يرد بعد الجمعة الاولى او فيها لكن بعد العمل او فيها قبل العمل مع مضي زمان يسع العمل فالحكم بالنسخ لتعلقه في الصورتين الاوليين وجهه رفع الحكم الشرعي اعني لزوم الاكرام في الجمعات الاتية بدليل اخر شرعي واما في الثالثة فالحكم بالنسخ فيها مستلزم للامر بما في الغرض كالصورة الثالثة السابقة ووجه الاستلزام ما مر ان هذا الاعتراض يرد عليهم في بحث النسخ ايضا اذ هم بعد اتفاقهم على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى الجوازه بعد حضور وقت العمل سواء كان العمل مكررا او غيره وقد عرفت انه لا يعقل **ضابطة** هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا فقيل نعم وهو المشهور وقيل لا وقال السيد لا امتناع فيما له ظاهر كالعام وبالجواز في غير ما له ظاهر كالمجمل وجوز القاضي عبد الجبار تاخير بيان النسخ دون غيره الى غير ذلك من الاقوال والتحقيق يحرر في مقامات **الاول** في بيان جوازه عقلا بمعنى امكان صدوره من الحكيم **فاعلم** ان مقتضى الاصل الجواز بالمعنى المذكور لما مر انا اذا شككنا في امكان شيء وامتناعه فالاصل الامكان **الثاني** في جوازه عرفا ومقتضى الاصل هنا العدم اذ مسئلتنا هذه في صحة استعمال اللفظ مع تاخير بيان المراد الى وقت الحاجة مسئلة لغوية فالاصل عدم جوازه عرفا ما لم يرد عليه دليل **الثالث** في وقوعه عرفا والاصل فيه مع الخصم لان الاصل عدم الوقوع **الرابع** في جوازه شرعا والاصل عدمه **فان قلت** انك عرفت بان الاصل الاصيل مع الخصم فيما سوى المقام الاول لكن الخصم ادلة على طبق اصله اجتهادية منها ان التكليف ينبغي مع عدم البيان حين التكليف بما لا يطاق فالتاخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق ومنها ان التاخير مستلزم لسفاهة الطالب الطلب مع مجهولية المطلوب لانه كالطلب من غير مطلوب لانه لا يصدر الا من السفهاء ومنها انه مستلزم للاغراء بالجهل لان ظاهر الخطاب فيما هو خلاف مراد المتكلم اذ لو قال اكرم العلماء واراد ما سوى زيد بلا قرينة اعتقد المخاطب وجوب اكرام زيد ايضا ومنها ان التاخير خلاف بناء العقلاء فان بناءهم على البيان حين الطلب ومنها ان التاخير مع امكان تعجيل البيان لا داعي له فصدوره عن الحكيم سفه قبيح **قلنا** اما الثلاثة الاول فالمقدمات الجارية فيها باطلة لانه يلزم ما ذكرنا لو تاخر البيان عن الحاجة ايضا واما الاخيران فممنوعان بما نرى من العقلاء بناءهم على تاخير البيان عن وقت الحاجة كثيرا والداعي لا يحصى لا ترى ان المولى ربما يقول لعبده في محضر جميع اكرم العلماء ولا يريد استثناء زيد في ذلك المحضر صلاحا فيؤخره لاحتمال الاخراج **فان قلت** سلمنا جوازه عقلا وعرفا لكن لا يجوز شرعا لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فانه صلى الله عليه وآله لو اغتسل يوم الجمعة ولم يبين ان المراد الاستحباب فهم المخاطب الوجوب فيصدق انه بلغ الى المخاطب وجوب غسل الجمعة ولم يبلغ فلم يبلغ ما انزل اليه من الاستحباب **قلنا** اولا ان الاية خطاب شفاهي وهو مجمل بالنسبة الى الغائبين فلا يمكن التمسك به لاحتمال وجود حالة بين المتكلم والمخاطب حين التكلم ويحتمل كون تلك الحالة قرينة صارفة عن ارادة ظاهر الخطاب فيصير ما هو المراد مما لا يتبين لنا **فان قلت** الاصل عدم كون تلك

تاخير البيان عن وقت الحاجة

في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة عقلا

في كون تاخير البيان بعض اقسام الخطاب منع الحكيم

اصل في الاجماع الاجماع يطلق على العزم مجازا وعلى الاتفاق حقيقة للتبادر وصحة السلب عن العزم ونقل اصطلاحا الى الاتفاق الخاص فعند العامة اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار وعند الخاصة الاتفاق الكاشف وهم بين طرق ثلاثة فعند القدماء هو الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تركا او تقريرا او الاتفاق الكاشف عن دخول ... قول المعصوم في الاقوال المجتمعة

الحالة قرينة صارفة **قلنا** انه شك في الحادث فلا يجري الاصل **فان قلت** قد كفى الاصل بالالتفات المتكلم الى الحالة اذ لو كانت صارفة لالتفت الى الحالة **قلنا** القطع بالالتفات حاصل ولكن لا نعلم ان متعلقه الحالة المؤكدة او الصارفة او غيرها فالشك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم تعدد الالتفات اذ لو كانت صارفة لا بد من الالتفات الى المعنى الحقيقي ثم الى المجازي والاصل عدمه لاصالة اتحاد الالتفات فيكون الملتفت اليه هو المعنى الحقيقي فقط فيكون المراد ما هو اللفظ **قلنا** سلمنا جريان الاصل لكن لا يثبت مثل هذا **فان قلت** الاجماع قائم على عدم اعتناء العقلاء بالقرائن الحالية المجملة **قلنا** القدر المسلم من الاجماع انما هو في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالاحكام الفرعية واما غيرها فلا كالخطاب المتعلق بالمسائل الاصولية كما فيما نحن فيه وثانيا ان الادلة الشرعية مورد بعضها خاص لورود مثلها على كل الاخبار الكثيرة والتعدي عن هذا المورد يحتاج الى دليل وثالثا ان للابلاغ فردين الابلاغ حين الخطاب والابلاغ حين الحاجة وهو ايضا تبليغ حقيقة ورابعا لا نسلم ان النبي فيما اخر البيان عن وقت الحاجة كان مامورا بالتبليغ بغير هذا النحو بل ذا الخوالها نقول ان تكليفه انما هو الابلاغ بهذا النحو لا غير لان الايات والاخبار الدالة على انه صلعم لا يجتهد عن شيء الا وانه كان مامورا به من الله سبحانه وتعالى ...

في بيان تحقيق الاجماع لغة واصطلاحا

الفصل الخامس في الاجماع

الاجماع قد يطلق ويراد به العزم كقولنا اجمع زيد على كذا اي عزم عليه وقد يطلق على الاتفاق كقولنا اجمع فلان على قول زيد اي اتفقوا عليه فهل لفظ الاجماع مشترك معنوي بين المعنيين ام لفظي ام حقيقة في احدهما مجاز في الاخر عند الاول للقطع بعدم وجود القدر المشترك الجامع القريب بينهما فتنحصر الاحتمال بين الاخيرين ولكن الاول منهما ابعد الاحتمال والاخير متعين لتبادر الاتفاق من لفظ الاجماع المجرد عن القرينة وصحة سلبه عن العزم ثم انه نقل في اصطلاح الاصوليين عن الاتفاق المطلق الى الاتفاق الخاص فعند العامة هو اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فاحترز بقيد المجتهدين عن اتفاق المقلدين فلا عبرة بوفاقهم وخلافهم وفيه ان هذا ينافي تمسكهم بالاية الشريفة اي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية اذ يصدق على اتفاق المقلدين انه سبيل المؤمنين وما الرواية اي قوله لا تجتمع امتي على الخطأ اذ لا خفاء في صدق الامة على المقلدين وخرج بقولنا من هذه الامة اتفاق مثل اليهود والنصارى على امرهم لان الادلة الآتية لا تفيد غير هذه الامة كالاية والرواية المذكورتين وخرج بقولنا على امر ديني اتفاقهم على امر عرفي كاتفاقهم على ان السهو سائغ مثلا وفيه ان هذا ينافي التمسك بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ الا ان يمنع انصراف الرواية الى غير الاحكام الشرعية والتقييد بقولنا في عصر من الاعصار لئلا يلزم عدم تحقق الاجماع الا باتفاق جميع علماء امة النبي من لدن بعثته الى يوم القيامة وهو باطل بالاتفاق ولكن الحق ان هذا القيد توضيحي لانصراف الشريعة الى ما هو المفهوم من هذا القيد فتدبر ثم ان الاجماع هل هو حجة عندهم من باب التعبد المحض كالاسباب الشرعية من اليد والقرائن وغيرها حتى يتبع وان حصل الظن على الخلاف او من باب الكشف لديه قائليه التحقيق ان حجية الاجماع مقتضى بعض ادلتهم كالاية المذكورة انما **الاول** ومقتضى بعض اخر كالرواية المذكورة الاخير ثم ان الاجماع له طرق ثلاث طريق منسوب الى القدماء واخرى الى الشيخ واخرى الى المتاخرين فالاجماع عند القدماء يمكن ان يكون هو المتواتر بعينه **الاول** انه الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا مثال الاول كما علم الجماعة بحضور المعصوم في المجلس ... في الحاضر فيه جماعة من المؤمنين ثم دخل في ذلك المجلس شخص الحاضر عن مجالسها القليل ... فالعلم بهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص معصوم في المجمعين ومثال الثاني كما لو ... في المجلس المذكور وراى كلا يشرب التتن ومثال **الثالث** كما لو فعل فعلا بحضور اهل ذلك المجلس ... كلهم مع ... ومثال الرابع ... فهو كما لو ... وراى كل اهل المجلس ترك القنوت في صلاة الظهر مثلا ثم انه يعتبر في ذلك الطريق ... الى مجهولية شخص المعصوم ... واحدا بحيث يحتمل كون المعصوم احد المجهولين فلو انحصر مجهول النسب في المجلس المذكور وجود المعصوم في واحد بعينه ... خرج عن موضوع الاجماع فلو انحصر في ذلك المجلس مجهول النسب في شخصين واحتمل كون كل منهما معصوما فسد الكلام لم يصدق ... الاجماع الكاشف عن ... المعصوم ... ثم يعتبر في ذلك الطريق ان **الاول** ... من ... ان ... **الثاني** الاجماع قد يتحقق من اتفاق ... المعصوم لا يلزم ... المعصوم معلوما بالنسب ... بعد ... الاجماع ... يكون ... في الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة كما ... عند ...



او الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة عن المجمعين او الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم مخصصا او قوليا او صدور قول وعند المتقدمين تعديد
القدماء في طريقتهم انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك اجماع وحجة للاجماع وقاعدة اللطف
لا لانه نعم عند المتاخرين الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا او التسبيب بين هذه الطرق وبينها او بين طريقة العامة واضحة ثم الاجماع اما محصل او منقول بالقطع او
ما الظن ثم اما بسيط او مركب واما ضروري او نظري واما ديني او مذهبي ثم لا ريب في امكان طرو بعض المتاخرين يوما هذا ونوعه وحجيته تابع

في كلها تخاستر لقليل الملل فانه تم ما حصل العلم اجماعا لانا نأخذ الاقوال المكتوب من المعصوم انه خطه الشريف و عتبر فيه انهم كونه اشبع من المطو
ضاعدا تماجهل صاحبه بتا لما ذكر والنسبة بين هذا والاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم قولا كان
وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم فعلا او تقريرا وصدق الثاني فقط على اتفاق الطوائف الكاشف عن نحو قول المعصوم
في الاقوال المذكورة فيهما والثاني يمكن تحققه في زمن الحضور والغيبة بل لا يبعد تحققه قبل الخارج لبعض طلبة الاثار الشريعة واما الاول فيحضر على
الثالث الاتفاق الكاشف عن صدور قول المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم فيه وجود مجهول بل يمكن حصول العلم من اتفاق
جماعة معلومين بنفسها لاجل امر بصدور قول من المعصوم على طبق اقوالهما والنسبة بينه وبين الاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف
عن قول شخص المعصوم قولا وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن قول شخصه فعلا او تقريرا وصدق الثالث فقط على الاتفاق الكاشف عن
صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال المجمعين المعلومين بنفسها وهذا القسم تحققه في زمن الغيبة عزيز عزيزة **واما الثاني** فهو اخص مطلقا
من الثالث كما لا يخفى الرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم سواء كان شخصيا كالاول وقوليا كالثاني او صدور قول كالثالث
ثم ان طريقة العامة اخص مطلقا من طريقة القدماء نظرا الى ظاهر تعريفهم اذ الاجماع عندهم هو الاتفاق الحاصل من جميع رؤساء هذه الامة
والامام من جملتهم فيكشف من هذا الاتفاق دخول المعصوم فكل اجماع عند العامة اجماع عند القدماء بناء على تعريفهم واما بالنظر الى مذهبهم فالنسبة
عموم من وجه لتصادقهما على الاجماع الضروري كوجوب الصلوة والخمس والزكوة والصوم وصدق طريقة القدماء فقط على الاجماع القائم على حلية المتعة
وصدق الاجماع على طريقتهم فقط على نحو اجماع سقيفة بني ساعدة على امامة الفاسد وظهر من ذلك ان نزاعنا معهم قد يكون صغرويا وقد يكون كبرويا
اما الاول فكاجماع سقيفة بني ساعدة فانا نمنع تحقق الاجماع على طريقتهم واما الثاني فلانا نقول معترضا عليهم اي شيء دلكم على حجية الاتفاق من
حيث هو الاتفاق وسيجيء ابطاله ان شاء الله تعالى هذا تمام الكلام بالنسبة الى طريقة القدماء والعامة **واما طريقة الشيخ** فاعلم ان الشيخ
بعد ما وافق القدماء في طريقتهم قال هنا مسلك اخر تقريره انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف عدم العلم بصحته وسقمه وعدم
العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تمسكا بالاخبار وبقاعدة اللطف كما سيجيء تقريرها انشاء الله فلا يلزم عنده ان يكون كاشفا
بنفسه بل قد يكون عنده الاجماع كاشفا ولو بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف فالنسبة بين مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلق فكل اجماع
عند الشيخ فقط لا عند القدماء لعدم تمامية دليله واما الاجماع عند المتاخرين فهو الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا
وهو اخص مطلقا من الاحتمال الرابع عند القدماء واعم من وجه من الاحتمال الاول عندهم لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم
قولا مع العلم بعدم صدور القول تقيته وصدق الاحتمال الاول على اتفاق جماعة كاشف عن رضا المعصوم الذي تحققه في امثال زماننا
عن تقية وصدق الاحتمال الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم قولا مع الشك في الصدور رضا او تقية وكذا النسبة بينه وبين
الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين طريقة العامة كالنسبة بين القدماء والعامة والنسبة بينه وبين طريقة الشيخ كالنسبة
بين القدماء والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم تارة الى المحصل والمنقول والاول هو الاتفاق الكاشف الذي علمه الشخص بنفسه من الحدس والاستقراء
من حصل له ذلك فهو اجماع محصل بالقياس اليه ويطلق عليه المحقق والثاني ما نقل من الاجماع لغير من حصل له الاخر اما قطعي كما لو نقل
بطريق التواتر والواحد المحفوف او ظني كما لو نقل بالاحاد والاول يأتي حكمه في البحث وينقسم تارة الى البسيط والمركب وسيجيء انشاء الله تفصيلهما وينقسم
تارة الى الضروري ونظري والضروري ينقسم الى ديني ومذهبي والمراد بالاول من الاول اتفاق كل من تدين بدين محمد صلى الله عليه وآله على حكم
من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم ولا يحتاج الى دليل كوجوب الصلوة والزكوة ومنكر ذلك خارج عن دين الاسلام بشرطه والمراد بالثاني
من الاول هو اتفاق الشيعة الاثنى عشرية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة ومنكره خارج عن المذهب والمراد بالنظري
هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد كحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصلوة مثلا اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا خلاف بين
العامة والخاصة في حجية الاجماع في الجملة عند الاخباريين من الخاصة وشرذمة من العامة والخلاف انما هو في ان حجيته هل هو من باب الكشف او
او التعبد الاسم والذي عليه معظم الخاصة هو حجية الاجماع من حيث كشفه عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم الذي اشرنا اليه مع قطع النظر عن ملاحظة
قاعدة اللطف والاخبار ونحوها من الامور الخارجية وذهب الشيخ ومن وافق الاصحاب في ذلك الى انه اذا ظهر فيهم قول مع عدم العلم بالمستند وعدم
ظهور المخالف ومخالفة المعصوم فهو لديهم حجة من باب الكشف عن الواقع بضميمة قاعدة اللطف واخبار الاجماع عند الخاصة ليس حجيته الا من باب الكشف
بالمعنى الاعم بان يكشف عما عليه المعصوم من حيث هو اتفاق او من ضميمة قاعدة اللطف واما العامة فذهبوا الى حجية اتفاق هذه الامة من حيث
انه اتفاقهم وان حصل الظن بخلاف ما انعقد عليه الاجماع كاعتبار قول العدل فهذا هو الظاهر من طريقتهم وان كان بعض متمسكاتهم مشعر
بحجيته عندهم من باب الكشف كالخبر الاتي بيانه فان ظاهره ان المجمع عليه مطابق للواقع وليس متصوبا بالخطأ وبالجملة لو كانوا قائلين بالحجية من باب الكشف

في بيان تحقق الاجماع عند الشيخ ابي جعفر الطوسي

في الاجماع عند المتاخرين

في بيان اقسام الاجماع

ابهم

ودليل الشيخ لا ينهض برأيه كأدلة العامة وشكوك القاصرين والاجماعات المنقولة في كلام الشيخ تحمل على مصطلح القوم وفي جواز تعارض الاجماعين المحققين
مطلقا أو لا مطلقا على بعض الطرق المذكورة دون بعض وجوه س ح

اذ لكان طريقتهم كالشيخ من حصول الكشف بملاحظة الامر الخارجي كالرواية والا فكونهم عاملين به من باب التعبد مما لا منهم وقد تمسكوا
على حجيته بالكتاب والاخبار والعقل ومن الايات قوله تعالى في سورة النساء ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة كما في شرح المختصر انه تعالى اوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول
التي هي كفر بجرمها فلا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فوجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه
واما الجواب عنه فنتكلم فيه في مقامين الاول في منع الدلالة والثاني في منع الاعتبار اما المقام الاول فنقول اولا ان الوعيد انما هو على المتضم
والمنضم اليه معا اي على المجموع من حيث المجموع لان الكلام المشتمل على الشرط والجزاء اما ان يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثاني
اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول بأو او بالواو وعلى الاول لا شك في تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط كقولك من دخل داري فله درهم
وعلى الثاني يكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مستقلا في ترتب الجزاء بفهم العرف كما لو قيل من دخل داري او اكرم ولدي فله درهم فانه يتحقق
احد الامرين او كليهما يترتب الجزاء اعني لزوم الدرهم الواحد وعلى الثالث يكون ترتب الجزاء عند تحقق الامرين معا لافادة الواو الجمع بفهم العرف
كما لو قال من دخل داري وكتب كتابي فله درهم فلو لم يتحققا او تحقق احدهما دون الاخر فقد انتفى الشرط فينتفي الجزاء وما نحن فيه من قبيل الاخير
فاتباع غير سبيل المؤمنين من غير مشاقة الرسول غير كاف في حصول التوعد عليه فبطل الاستدلال للشك في استقلال اتباع غير سبيل
المؤمنين في ترتب الجزاء وظاهر اللفظ عدم الترتب نعم لو علم عدم انفكاك اتباع غير سبيل المؤمنين عن مشاقة الرسول فلا اشكال ولكن
من اين لنا حصول العلم مع انه اول الكلام فان قلت ما ذكرت من عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في التوعيد مسلم لكون عطف هذا
على مشاقة الرسول لغوا لاستقلال مشاقة الرسول في الوعيد فلا فائدة للعطف قلنا نفي الفائدة المخصوصة اعني الاستقلال في الوعيد لا ينفي
غيره من جميع الفوائد فلعل الفائدة التنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هو لا دليل على ترتب العقاب عليها الا عند مخالفة الرسول وثانيا ان الاية
الشريفة مفهومها انا لو قلنا بان التوعيد مما يقع عند ترك مجموع الامرين من حيث المجموع ولا شك ان ترك المجموع من حيث هو قد يحصل بتركهما معا وقد
يحصل بترك احدهما دون الاخر ومقتضى ذلك انه لو ترك اتباع غير سبيل المؤمنين من دون ترك مشاقة الرسول فقد ارتفع التوعيد لحصول
ترك المجموع من حيث هو وانه مع مخالف للاجماع فلا بد من ارتكاب تاويل اما في جانب المنطوق بجعل الواو بمعنى او ليتم الاستدلال او في جانب المفهوم
بارتكاب التقييد في اطلاقه حتى يصير حاصل المفهوم انه لو ترك المجموع فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقة الرسول فدار الامر بين التجوز في المنطوق والتقييد
في المفهوم ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التاويل لانه اضعف مع ان التقييد اولى من التجوز وثالثا ان الاية الشريفة بعد ارتكاب التقييد المذكور دالة
على عدم حجية الاجماع لان المفهوم انه لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب فان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين واذا لم يستلزم اتباع غير سبيلهم
العقاب لم يكن الاتباع واجبا بدلالة الاية فلا ايه عليهم لا لهم وهو المطلوب ورابعا سلمنا ان الواو بمعنى او ولكن سبيل المؤمنين مفرد مضاف
وهو حقيقة في الجنس والعموم الاستغراقي فيه سبيل المطلق وهو ينصرف الى فرده الكامل وهو الايمان وخامسا ان السبيل المفرد المضاف
في افراده ولكن لهذا الكلام اطلاق تركيبي فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب علم بان هذا الاتباع مستلزم لمشاقة الرسول
او علم انه ليس بمستلزم لها او شك فيه ولا ريب ان الظاهر من ذلك الصور الاولى منها وما نحن فيه من تلك الاخيرة فيحمل المطلق على الاول وسادسا
ان المؤمنين جمع معرف باللام وهو موضوع للعموم الافرادي فالمعنى من يتبع غير سبيل كل مؤمن مؤمن فعليه العقاب ولا شك ان المعصوم
من جملة المؤمنين فيكون ذلك الاتفاق كاشفا عن دخول المعصوم لا انه دليل على حجية الاجماع على طريقتنا الكشفي لا التعبدي وفيه ان
الجمع المحلى وان افاد الاستغراق وضعا الا ان خروج بعض ما يتناوله العام عن اللام عند العرف الاعم غير منتفر فقد يرونها كان كلما قيد
المعطوف عليه بشيء قيد المعطوف ايضا بحكم العرف فلو قال اكرم يوم الجمعة العلماء واخلع زيدا لفهم منه وجوب الخلعة يوم الجمعة والمعطوف عليه
هنا مقيد بقوله من بعد ما تبين له الهدى فهو معتبر في جانب المعطوف ايضا فكانه قال ومن يتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى اي من
تبين له حقيقة سبيلهم واستحقيهم ان محل النزاع محل الشك فيلزم التقييد المبني المعطوف عليه هو ظهور صدق الرسول واعتبار ذلك في جانب المعطوف لا يفيد
بحال الخصم وثامنا ان قوله ومن يتبع ويلحد بمفهومه على الترخيص في اتباع غير سبيل المؤمنين لا لزوم اتباع سبيلهم والا لقال ومن لم يتبع سبيل المؤمنين
فتدبروا اما المقام الثاني فنقول سلمنا دلالة الاية ولكن الاية ظنية الدلالة ولو كانت قطعية السند والمسئلة اصولية والظن فيها غير حجة اذ العمل بالظن
الكلي اما من باب لو سدت والاسم لا سبيل الى الاول لعدم الدليل الدال على حجية الظن على حجيته في الاصول بل في الفرعيات ولا الى الثاني اذ الدليل
الدال على حجية الكتاب في المسئلة الاصولية اما الكتاب او الاخبار او الاجماع اما الاخبار فيها انه لو سلم عمومها لدلالة على حجية الكتاب فانه لا
الحجية في الفروع دون الاصول مع ان التمسك بالاخبار على حجية الكتاب دوري اذ عمدة ادلة القائلين بحجية الاخبار من حيث الظنون الخاصة انما
اية النفر والنبأ واما الكتاب فالتمسك به على حجية الكتاب دوري وكذا الاجماع ومن الايات قوله تعالى في سورة البقرة وكذلك جعلناكم امة

انعقد الاجماع على

قولين متلازمين في مسئلتين او مسائل

بينهما قدر جامع ام لا فيه

جواز الخرق احتمالات ثلاث

فيجب عصمتهم عن الخطأ قولا او فعلا اذ الاعلم من جميع الامة معصوم واذا ثبت العصمة كان قولهم وفعلهم حجة **وفيه اولاً** ان مورد الاية ائمتنا الاثنا عشر فان

الائمة حين الخطاب كانوا معدودين فلا يتوجه الخطاب اليهم **قلنا** اولا ان الخطاب انما هو بقوله كم ويكفي في صحته وجود الامة في الحقيقة **وثانيا** ان ائمتنا

اجماع عند تهم يعدون حينا هم وبما انهم سواء **فان قلت** يمكن منع اعتبار الاخبار الدالة على ان مورد الاية الائمة عم بزعم الخصم **قلنا** سلمنا ولكن

الخطاب شفاهي وهو بهذا يلزم من حيث الوضع حضور المخاطب في المجلس ونحن لا نعلم ان المخاطبين ابطاتفة من الطوائف فلعله ائمتنا وعلى التسليم نقول الاجماع

وثالثا ان الاية مجملة لانها لو ابقيت على ظاهرها لزم الكذب بالنظر الى الواقع اذ كل الامة معصوم وفلا بد اما من التاويل في الخطاب او في قوله

وسطا ولا مرجح لاحد الطرفين واذا جاء الاحتمال طرأ الاجمال وسقط الاستدلال **وثالثا** لو سلمنا ان المراد من الخطاب المجموع من حيث المجموع فنقول

ان من جملة المجموع المعصوم فيصير حجة مثل هذا الاتفاق لحصول الكشف ولا يلزم منه حجية الاتفاق من حيث هو كما هو محل النزاع **ورابعا**

ان الاية ظنية والمسئلة اصولية ومن الايات قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله فانها دالة على لزوم الرد عند الاتفاق فيكون حجة وفيه

اولا ان حجية الدليل من المدعي اذ جواز العمل بما اتفقوا عليه كما يحتمل ان يكون حجة من حيث هو يحتمل ان يكون حجة لاجل ان عند كل واحد منهم

من الدليل القطعي او الظني فلم يثبت المدعي وثانيا ان الاية مورده خاص لبيان ان التنازع في المرجع منها لا مطلق التنازع وثالثا ان غاية ما

يستفاد ان المجتهد غير المجمعين غير المتنازعين لا يجب عليهم بل عليهم العمل ولا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم بمعنى ان المراد اثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم

ورابعا ان الاية ظنية والمسئلة اصولية واما الاخبار التي تمسكوا بها فمنها قوله لا تجتمع امتي على الخطأ **وفيه اولاً** ان المستدل بها من المعصوم

ولا وجه لتمسكه بها اذ بعد القول بالنصوص لا يحتاج الى الاجماع والاخذ به لامكان الاجتهاد ولعله الواقع وان لم يؤد الاجتهاد الى الجمع عند

الاضطرار ان له ان يقول اني كما اكون متمسكا بالنصوص كذلك اقول بان الخطأ المذكور في مقابلة الصواب الذي لا يراد به الا ما نزل على النبي فالمراد بالجميع

عليه هو المنزل فيجب اتباع ذلك المنزل فلا منافاة بين القول بالنصوص وبين التمسك بتلك الرواية **وثانيا** ان الخطأ اما جنسي بان يخطأ احدهم في

والاخر في اخر وهكذا فيصدق على الكل انهم مشتركون في جنس الخطأ وان كان خطأ كل مغايرا لخطأ الاخر واما شخصي بان يخطأ الكل في امر واحد المتبادر

من لفظ الخطأ هو الاول نظرا الى مقتضى وضع المفرد المحلى باللام الموضوع للجنس فمقتضى الرواية نفي اجتماع الامة على جنس الخطأ فيلزم على الخصم احد

الامرين اما القول بكون الكل معصوما او يكون احد منهم معصوما والاول بديهي البطلان فتعين الثاني فالرواية دالة على ما اختاره الشيعة من الحجية من باب

الكشف وعدم خلو الزمان من المعصوم الا ان يدعي الخصم ان المتبادر من الخطأ معنى ما هو ما ذكر الا انه في حالة التركيب يظهر منه الخطأ الشخصي **وثالثا** ان الاجماع

اما ارادي وهو ان يحصل الاجماع على امر بعد اطلاع الكل من المجمعين على مذهب الاخر واما اتفاقي وهو ان يحصل الاجتماع لا مع الاطلاع وبعد

والمتبادر من لفظ الاجماع الاول كما لو قيل اجمع بنو فلان على قتل زيد فان المتبادر منه الاجماع مع الاطلاع وبعد المضي ح ان امتي لا تجتمع على الخطاء

بالاجماع الارادي فلا ربط له بالمعنى لان اجماعاتنا كلها اتفاقية ونحن بصدد اثبات حجيتها فانهم ربما يتفقون على وجوب السورة مع عدم اطلاع

بعض على اخر ابدا فكيف يحصل الاجماع بعد الاطلاع ولكن الانصاف ان الاجتماع الارادي يتبادر من لفظ الاجماع في الاثبات واما في النفي فالمتبادر

نفي الاجتماع مطلقا اراديا واتفاقيا والاجماع في الرواية انما هو في خبر النفي لا الاثبات **ورابعا** ان الامة اسم جمع وهو عند الاصوليين يفيد العموم فوقوعه

في خبر النفي كوقوع كل انسان في خبر النفي فكما لا يستفاد من قولنا لم يقم كل انسان الا رفع الايجاب الكلي فكذلك هنا فلا يستفاد من قوله لا تجتمع امتي على

الخطاء الا نفي الاجتماع عليه من مجموع الامة من حيث هي ويصدق هذا القول وان كان واحد منهم معصوما ممنوعا عن الخطأ فهذه الرواية تدل على حجية

مذهب الشيعة من وجود المعصوم في كل عصر **فان قلت** لو كان كذلك فلا وجه لاختصاص عدم الاجتماع على الخطأ بهذه الامة فان في كل الامم السابقة كان معصوما

وما كان اجماع كل من الامم السابقة على الخطأ فيه ممكنا مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الامة **قلنا** عدم اجتماع امة موسى او عيسى على الخطاء في العصر السابق

لا ينافي اجتماعهم على الخطأ وان كان في زماننا ومن البديهي انهم بعد نبينا صاروا مجمعين على الخطاء لعدم اقرارهم بالنبي ولكن امة نبينا لا يجمع على

الخطاء الى يوم القيمة **وسادسا** ان الرواية من الاحاد مع عدم صحة سندها وفقد ما تقدم من عدم كون هذه الرواية ونظائرها كقوله لم يكن الله

ليجمع على الخطاء وقوله كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحوها متواترة معنى تفيد المطلوب لعدد لالة القدر المشترك الذي هو

القدر المتيقن من مدلولها على المطلوب واما الادلة العقلية فوجوه ان العادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير على القطع بتخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد

المجمعين الكثيرين قد اجمعوا باخبار قطعي بتخطئة من خالف الاجماع فدل ذلك على انه حجة فان العادة حاكمة بان هذا العدد الكثير العلماء المحققين لا يجمعون

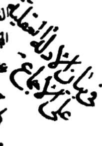
على القطع وهو القطع بخطأ مخالف الاجماع بمجرد الظن اذ لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بينهم في ذلك فيكون مفضيا الى خطأ مخالف الاجماع

حاكما فيكون باطلا والاجماع حقا فهذا الاستدلال له مركب من مقدمات ثلاث احدها كثرة المجمعين على تخطئة المخالف للاجماع وثانيها امتناع القطع بدون القاطع وثالثها

كون المجمعين على الشرعيات بحيث لا يخطئون قابل للخطأ فلا بد ان يجامع هذه الامور الثلاثة يوجب حصول العلم عادة بحجية الاجماع لعلم من لم يكون من جهة كاشفية الاجماع الا النقد

ويمكن ان يرد على النقض اجماع الفلاسفة على قدم العالم مع انه غير موجب للعلم الشرعية والنقض باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وذلك لا اجماع الفلاسفة





ونقول

وأن النسبة
بينه وبين القول
بمطلق الفضل
عموم من
وجه

ست بج

عن نظر عقلي وتفاصيل الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد كثيرة واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظن واضح لا يشتبه على اهل التمييز ثم نفى بيان الشرط الثالث وهو ان يكون
ناشئا عن اعتقاد الآراء بل لعله بمحضهم فانتفى المقدمات الثابتة وبالجملة ما ذكرنا انما يرد حيث لو تحقق الشرط والقيود المذكورة وكذا لا يرد الكلام بما ايضا لا حجة
بالاجماع لان وجود هذا الاجماع الخاص لا يدل على حجية الاجماع لا مستلزما لثبوته مطلقا بل على انه حجية الاجماع موقوفة على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا
الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالة الشرط على وجوده بل حاصلها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع فالحق في الجواب ان المستدل ان اراد بها
حجية الاجماع الذي يخطئ مخالفه بالمعنى الخاص الذي لكاشف عن رأي المعصوم فصغرى دليله عين ما نحن فيه الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم ولكن الكبرى دليله
وهو ان العادة بخطأ المخالف لكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا ينفعهم وان اراد من الاجماع الاجماع من حيث
هو اجماع في الصغرى ثم ان اراد من الاجماع القائم على القطع بتخطئة المخالف اجماع جميع العلماء حتى الامامية فانا نمنع اجماع جميع العلماء حتى الامامية
على القطع بتخطئة المخالف وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بخطأ المخالف يكون حجية الاجماع الذي
يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة وان اراد من الاجماع المذكور اجماع العامة فصغرى تم ولكن نمنع حكم العادة
من ذلك مع امكان القدح في الصغرى ايضا لان النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم منكرون لحجية الاجماع وهم من العامة وان اراد منه الاجماع
في الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان يكون المعصوم حجية الاجماع في الجملة وامّا ثانيا فما اختار الشيخ من المسلك المختص به فيستند على اصطلاح الخاص فنقول
اختلف عبارات العلماء في نقل مختاره اختلافا ناشئا عن اختلاف عباراته المذكورة في العدة فلنذكر ما نقلوه عن الشيخ فالذي نقل اولا انه اذا اتفق
الامامية على قول ولم يجد اية ولا سنة مقطوعا بهما سواء كان القطع مسببا عن تواترهما او تلقي اوكانا من اخبار الآحاد المقرونة بالقرينة الدالة على صدقهما وقد صد
لا على صحتهما ولا علم انه ولم نعرف له مخالفا اتّهم ولم نعرف وفق المعصوم ولا خلافه فحكم ان هذا القول قول الامام ويحتمل انه لولم يكن كذلك
عليه اظهار الحق بنفسه ليبصر حتى يردهم ويردعهم عن الضلالة الى الحق او امر بفيض ان يكون معه معجزة يدل على صدقه اداء الحق اللطف الواجب على
الحكيم ونقل عنه ثانيا انه اذا ذهب المعظم الى قول في المسئلة والنادر على خلافه وكانت المسئلة مما لا يجري فيه التخيير سيما ما كان كالوجوب والحرمة
مثلا فان وجد دليل من الكتاب او السنة المقطوع بها في جانب القول النادر فيحكم بان ذلك القول الامام وقول المعظم على خلاف الحق ولا يثبت الحكم
بكون المعظم على خلاف الحق قاعدة اللطف لانه كفى في اظهار الحق الذي هو اللطف وجود الاية والسنة المقطوع بها فان لم يوجد دليل على القول النادر فيحكم
بانه ليس قول الامام لانه لو كان قوله لوجب عليه الظهور لاظهار الحق بالنسبة الى المعظم وارشاد بعض ثقاته اليه مع الشرائط المتقدمة اليه الاشارة حتى يؤدي
الحق اليهم نظرا الى قاعدة اللطف فوجب اتباع المعظم قطعا ونقل عنه ثالثا انه اذا اختلف الامامية على قولين وكانت المسئلة مما يجري فيه التخيير
الاسمي كما لو قال بعض بوجوب كفين عينا في ظهر الجمعة والآخر بوجوب اربع ركعات عينا فيه ونفرض ان البعض في فتوى وجوب الاستحباب الاجماع
عينا والآخر بالآخر كلما وجد دليل من الكتاب او سنة مقطوع بها في احد الطرفين فيحكم بكون ذلك الطرف قول الامام وبان الطرف الآخر على خلاف الحق
ولا ينافي كونهم على خلاف الحق قاعدة اللطف لما مر بيانه فان لم يوجد دليل لا في البين على احد الطرفين فيحكم الطائفتين اللاتي خفي التخيير لا نقل لهم على
الحجة التي ليس مقتضى قاعدة اللطف فيها الا الحكم بالتخيير فليس حكمهم الواقعي الا هذا لكونه مقتضى القاعدة كاشفة عن الواقع فان قلت على ما ذكرت
من كون الواقعي هو التخيير بالنسبة الى اللاحقين لكونهم متحيرين وحكم الواقع المتحير لاجل التخيير نظرا الى قاعدة اللطف يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى الحكم واحد
من الطائفتين السابقتين لان كلا منهما ذهب الى التعيين فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة الى كل واحد منهما وهو عين خلاف اللطف فاني نسلم
قاعدة اللطف ليس الا كون عمل كل واحدة من الطائفتين على طبق الواقع وهذا بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين متحقق لان من ادى الركعتين
يوم الجمعة معتقدا بوجوبها العيني فليس له الا كمال من اتى بهما على سبيل التخيير لكن ليس خلاف الواقع والاعتقاد خلاف الواقع مع كون العمل على
طبقه مما لا ضرر فيه قاعدة اللطف فتدبر وهما نقل منه انما هو الظاهر انه لو وجد قول من واحد من الامامية ولم نجد له دليلا ولم نعرف له مخالفا فيتم
موافقا ومع ذلك لم نعرف موافقة المعصوم ولا خلافه فهو قول المعصوم للطف هذا بيان المقامات الاربع ولنا على الشيخ كلام في كل من تلك المقامات
فنقول في المقام الاول انك قد عرفت ان حاصل كلامه فيه انه لولم يكن ما اجمعوا عليه قول الامام لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او باعلام بعض
ثقاته مع معجزة تدل على صدقه نظرا الى وجوب اللطف وفيه تشوش هذا اللطف كاللطف الواجب على الحكيم قد منع اولا منع الصغرى وثانيا منع الكبرى اما الاول
فلان اللطف عندنا ما هو يسبب اظهار الحق الواقعي بالنسبة كل فرد فرد من العباد سواء طابق المصلحة اولا وعبارة عن اظهار ما فيه مصلحته سواء طابق الواقع
اولا او فيهما وعليهم اختفاء الحق الواقعي بالنسبة الى الجميع ولم يعين المصلحة وفيها عن اختفاء الحق الواقعي بالنسبة الى الجميع من جهة الجميع وشرط المصلحة مع القول
بعد انفكاك المصلحة او القول بامكان الانفكاك لا سبيل الا الى منع كون اللطف كذلك في ذلك بانه بل لم يقل به احد فالشيء لاحكام الالهية
للتعيين كونه موصلا بين متطابقين حيث لا يعلم المعصوم فيه بطريق القاطع لمصلحة فيلزم حمله على ان يكون ماهية الا ما خلاف اللطف والمنع بوجود الاخبار
الكثيرة بين المجتهدين لو كان اظهار الحق بالنسبة الى كل لانه الا لزم عليه اظهار الحق لكل واحد منهم وهو لا يحتاج الى اثباته لانا وان سلمنا ان اللطف موجود

في بيان تحقيق ما هو الحق من المسالك الثلاث

في بيان تحقيق ما أورد على الشيخ

متم لو لم يحصل على احد الطرفين دليل اجتهادي قطعيا ام ظنيا او قضاء في نفي التخيير كما عن الشيخ لم طرح القولين قولا ثالثا بينهما عن بعض الاخبار نتايج



الا انه لا ينفع للخصم لجواز ان يكون المصلحة في حق المجمعين عين المصلحة في حق غيرهم فلم يثبت حجية الاجماع لغير المجمعين ولا الثالث لمنع كون اللطف في ذلك على ما يلي الاثبات لا الى الرابع لانك انما نقول بعد انفكاك المصلحة في زمن من الازمنة فطالبك بالدليل او نقول بجواز الانفكاك في زمان لم لا يجوز ان يكون هذا الزمان هو الزمان الذي انفك المصلحة عن عدم الاخفاء واما منع الكبرى فبيانه ان اللطف على الشارع اما واجب هو اظهار الحق فيما لا يستقل العقل فيه كما لو اجبات الشرعية النظرية المحتاجة الى الاجتهاد واما مندوب هو الاظهار فيما يستقل به العقل فانهما مما العقل يستقل في اللطف على الله سبحانه لكفاية العقل والاول ينقسم الى مطلق وهو اللطف الذي لا يؤثر فيه منع المانع بل لا بد من دفع المانع كبعث الانبياء فانهم الحسن اما هو لدفع الموانع وقد سمعت ان وجه ليس من فعل شرا او عبثا به والمشروط وهو اللطف الذي يكون تحققه في الخارج مشروطا بفقد الموانع لظهور مولانا القائم ثم واذا انقسم اللطف الى هذين القسمين فلا يتم كبرى الخصم بكلية اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى غير المجمعين واجبا مشروطا سلمنا الصغرى والكبرى لكن لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة الى المجمعين لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الآخرين اذ لزوم اخذ الآخرين بحكم المجمعين بعد الابعد اظهار كونه حقا وسبب لاظهارها اما وجود دليل خاص على كون المجمع عليه هو الحق او دليل عام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف والاول خلاف المفروض والثاني مفقود والثالث لا ينفع لان ما جعل سببا لاظهار الحق لا بد ان يكون ظاهرا في السببية غير خفي عند الانظار وانت خبير بان احدا من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم يجعله مناطا لاظهاره فلزم مما ذكر ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف وهو جعل الامر الخفي سببا لاظهار الحق والاكتفاء به قبيح وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لو لم يكن حجة لزم عدم حجية التقرير فانه لا شك في ان عدم اطلاع المعصوم على اتفاق العلماء ممتنع عادة **وان قلنا** بان عليه اداءه فقد المنع بعد الاطلاع تقرير منه فمع اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجية التقرير وعند انه حجية التقرير مشروط بالقطع باطلاع المعصوم وبكون التقرير مسببا عن رضاه الواقعي والاول مسلم وجوده والثاني لاحتمال كون التقرير لاجل مانع **فان قلت** ما ذكرت ينقض بما ذكر العامة من جواز كون الزمان خاليا عن المعصوم فلهم ان يقولوا كما انه يكون تقرير المعصوم لاجل التقية مثلا يمكن فقدانه كذلك فلا دليل على لزوم وجوده **قلنا** وجود الحجة في زماننا كبعث الانبياء لطف واجب مطلق نعم ظهوره لطف آخر والحجية بفقدان المانع ونحن قاطعون بعدم الظهور في هذا الزمان للمانع **فان قلت** اي فائدة في وجوده بعد عدم امكان ظهوره في هذا الزمان **قلنا** اصل وجوده كان في نظام العالم ومثله مثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والرياحين واستعداد المعادن فهو ابقى مثله مثل كما هو مقتضى الرواية هذا تمام الكلام بالقياس الى ما ذكره الشيخ متمسكا بقاعدة اللطف **واما الكلام** بالقياس الى ما اعتمد عليه من الاخبار التي ادعى تواترها معنى على ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ففيه اولا ان الرواية بالملاحظة التركيبية يدل على وجوب الرد والاتمام سواء الحمل وجود المانع منهما امر لا تكر لظاهر من الفرد بين الاخيرين ما عند وجود المانع فالرواية بالنسبة اليه مشككة بالتشكيك المضر الاجمالي **وثانيا** سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى بل هي من الآحاد لا يجوز العمل بها في المسئلة الاصولية غاية ما في الباب حصول الظن منها بان المجمع عليه حكم الله الواقعي فينحصر العمل بها من باب العمل بالآحاد في الحكم الفرعي من حيث الوصف فيخرج عن محل النزاع **وثالثا** لا شك في ان المؤمنين لا يجتمعون على شيء الا بعد اطلاعهم على دليل شرعي فالزيادة والنقصان لا يحصل الا لاجل تلك الدليل الشرعي الذي بالغ اليهم من المعصوم ولا يتاتى النقصان والزيادة هو الشارع ويدل عليه قوله تعالى نحن وضعنا الخلاف بينكم الخ **ورابعا** ان الرواية لا تشمل حكم ينتقل المؤمنين حكما باخر كما لو قال احدهم بوجوب شيء والآخر بحرمته فلا يصدق على احد القولين شيء من الزيادة والنقصان نعم مورد الرواية ما لو قال احد باستحباب الصلوة لا سجود لها والآخر قال بوجود فيها فالرواية اخص من المدعي **وخامسا** ان الرواية لا ينفع لانها بالنسبة الى المقام الثالث والرابع اما بالنسبة الى الرابع فلضرورة ان احدا من الامامية لو زاد او نقص شيئا لم يصدق عليه انه زاد المؤمنون او نقصوا واما بالنسبة الى الثالث فلان المؤمنين لو قال بعضهم بزيادة شيء والنصف الآخر بنقصانه لم يصدق زاد المؤمنون او نقصوا لان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ولا يصدق على النصف ولا يدل على حجية نفس الاجماع قوله عليه السلام ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع لا ريب فيه نظرا الى عموم العلة فكما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل مسكر كذا يستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وجوب الاخذ بكل مجمع عليه لانا نقول اولا ان الرواية ظاهرة في لزوم الاخذ بالرواية المجمع عليها لا غير وثانيا انها واحد ظني غير مثبت للمقام وثالثا انها تدل على عدم حجية هذا الاجماع اذ بناء المشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقولهم هذا لان المجمع عليه لا ريب فيه هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى المقام الاول ولما كان مما عليه النتائج من المقام ما فرع عليه في هذا المقام ما ادعي في المقام الثاني وسلك الى القول بحجية الشهرة حيث قال لو لم يكن في جانب النادر كتاب او سنة مقطوع بها وجب الاتباع وقال لو كان في جانب النادر قول الامام وجب عليه اظهار الحق الواقع بالنسبة الى المعظم بنفسه او بغيره مع المعجز والبرهان وانت خبير بان هذا ليس الا القول بحجية الشهرة بل بكونها كاشفة عن الواقع فنقول ان المعظم نصبوا الى عدم اعتبار هذا الاجماع وقول الشيخ في مقابلهم قول نادر فيلزم على تقدير حجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة من نصب الشيخ الى حجيته رد عليه لا يقال للشيخ القول الى سنة مقطوع بها وهي قوله كي ان زاد المؤمنون الخ بانا لو اغمضنا للسنة المقطوعة ظنا كيف وهذه الرواية مقطوعة للشيخ مع نصب المعظم الى عدم الاعتبار واما



كلامه

كان بناء علينا في المقام الثالث فهو ان مقتضى اللطف اما صيرورة الاعتقاد والعمل معا مطابقا للواقع او هو مطابقة العمل ثم ان خالفه لا ينفك عن [illegible]
يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى المجتهدين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان تكليف من قال بلزوم الاستحباب الاتيان لزوما او ما عليه الحكم [illegible] تكليف [illegible]
الاتيان وان وجدانا [illegible] مظهر [illegible] لما فيه [illegible] العبادة بتلك الحالة [illegible] من حيث العمل ايضا في الصلاة [illegible] من حيث الاعتقاد [illegible]
وكذا القول [illegible] والتطهير بالماء لا الاتحاد [illegible] لا حقيقي [illegible] المجتهدين [illegible] انها الحق [illegible] بالنسبة [illegible] الشرع والعقل [illegible]
الحكم [illegible] بلزوم الاتيان بجميع المحتملات [illegible] لو لم يجب [illegible] المجتهد [illegible] عليهم التطهير بالماء [illegible] الاول [illegible]
الا بيقين مثله [illegible] مشغولة باليقين [illegible] البقين لا بالاتيان بالمحتملات كما [illegible] واما [illegible]
فالمقام الرابع فلا يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك في المقامات الثلثة وما يخفق ما هو الحق عند القدماء [illegible] وهو ما عرفت انه لا يكون
الاجماع عندهم احد الا بعد المقصد [illegible] لا يمكن [illegible] الاجماع عندهم الا احد الاخير لان الاحتمالات لا [illegible] لا يمكن [illegible] من المعصوم ولكن لا يمكن [illegible]
الا في [illegible] القبيلة لان مثل ذلك لان [illegible] الاحتمال [illegible] فلا يحمل الاجماعات المدعاة من [illegible]
[illegible] منها الا تلك الاجماعات على كتبهم اما يحمل على المحصل المنقول [illegible] اجماعات المحصل مع [illegible]
[illegible] انكار [illegible] الاحتمال الاول والاحتمال [illegible] او [illegible]
كثيرة فكيف يمكن حملها على الثالث [illegible] الفقيه [illegible] اجماعات المنقول [illegible] لا الاحتمالين [illegible]
[illegible] كثرة المنقول [illegible] المنقول في غاية [illegible] او [illegible] لا يصح حملها على [illegible] اذا [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] في الاجماع المحقق ولا بد من كون الاجماع عند القدماء احد الاخير لتسليم الاجماعات فان قلت [illegible] الحمل على [illegible] الثالث [illegible]
لما [illegible] منهم من [illegible] الى المجتهدين على طريقة القدماء انه قد يسبق [illegible] الاجماع على الاحتمال الثالث يحتاج الى [illegible] قلنا
الاشتراط انما هو باعتبار الاحتمال الرابع لا [illegible] من المتواتر [illegible] واما باعتبار طريقة المتأخرين في الاجماع [illegible]
من الخواص [illegible] مسئلة من مسائل الشرعية بحيث [illegible] الاتفاق كاشفا عن رضا المعصوم [illegible] الواقع [illegible]
ربما لم يحصل من [illegible] الحكم ولا يشترط فيه [illegible] خروج [illegible] انا علمنا ان [illegible] ابي حنيفة [illegible]
[illegible] في الفروع ولا علم [illegible] ابي حنيفة [illegible] مسئلة [illegible]
[illegible] ابي حنيفة ثم سئلنا [illegible] المسئلة [illegible] العشرة [illegible] يحصل لنا القطع بالوجدان [illegible]
[illegible] انه قد يحصل من [illegible] وبالجملة [illegible] يكشف [illegible]
[illegible] مسلم [illegible] ثم [illegible]
من الشكوك [illegible] يتعلق [illegible] الاجماع [illegible]
علمنا [illegible] في المقام الاول [illegible] الامام فلا حاجة في الاجماع وان لم نعلم به فكيف [illegible] العلم به [illegible]
مع انه مستلزم للدور [illegible] العلم [illegible] العلم [illegible] المتفقين [illegible] العلم [illegible] لكونه من جملتهم والجواب ان
بالنقض [illegible] الشبهة وارد على الشكل [illegible] يعلم [illegible]
يحتاج الى كلية [illegible] علم [illegible]
[illegible] حاصلا [illegible] العلم [illegible] حصل العلم [illegible]
[illegible] المجتهدين [illegible] الاجماع [illegible]
منها [illegible] المعصوم [illegible]
على [illegible] الاجماع لا على
[illegible] الاجماع [illegible] المستند [illegible] ظني [illegible]
الاجماع [illegible] اجماع كثير [illegible] الاول [illegible]
مستندهم [illegible] منقولا [illegible] لا يغني عن الاجماع [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] المقام [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible]

مذهب الشيعة حلية المتعة ومسح الرجلين مع علمك باعيانهم مع علمنا بان هذه المسألة مسبوقة بمزيد النظر فانه

لا يمكن حصول العلم مع النظر الذي هو محل الكلام فان قلت ان امثال ذلك لا يكون الا من الضروريات دينا او مذهبا قلنا اي ضرورة في

النجاسة المذكورة من الجلاب بالفاء وذو سائرة من البول جنبه مع انا نعلم ان اطباق العلماء على ذلك ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم يصادفوا في ذلك

على خبر واحد بهم تراهم مطبقون على ان اكل منهما لعشرين شيئا من الخبر بسند الصحيح ان الدليل اللفظي على افساد الاكل الصوم لا ينصرف الا الى المتعارف من كل

والمتعارف وانهم تراهم يتمسكون في نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه بقوله اغسل ثوبك من ابوال

ما لا يؤكل لحمه مع انه ليس بدال لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لان ذلك الخبر اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن ومكن ان يراد الالبسة

الماكولة والمشروبة وغيرها والبول غير الروث وليس كل ذلك الا للاجماع على ان العلة في ذلك الحكم النجاسة والعلو بينهم كل ذلك من اللفظ كما يرد وهذا

ظاهر لا بينهم من امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوب على الرجل وجهم من قوله اغسل ثوبك واغسل مضافا الى ان من الشبهة انما يرد لو اعتبرنا

في الاجماع اتفاق الكل كالعامة والخاصة من القدماء والشيخ والمتاخرين لا يعتبرون ذلك واما ما تمسكوا به في المقام الثالث فمنها قوله ونزلنا عليك

الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد منهما ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة وبيان كون الكتاب تبيانا

لانها تبيانا غيره وان المجمع عليه لا نزاع فيه ومنها ما تمسك به بعض العامة من الخاصة وهو ان منها انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذلك

على المجموع وهذا عين الشبهة الموردة على التواتر والجواب الفرق بين المجموع وكل واحد فان للاجتماع تاثيرا جليا في حصول الوثوق ومنها ان

اكثر الاجماعات خلافية وفيه ان اراد منه وجود المخالف بتحقق الاجماع ففيه اولا ان رد عليك لان كون اكثر الاجماعات خلافيا لا يحقق وقوع

الاجماع كما لا يخفى وثانيا ان اراد ان وجود المخالف فيها يوجب جحيته فلا يحتاج في منعه الى البيان لما عرفت من بطلان وجود المخالف لا يضر على

طريقة الاصحاب الاثرى انها لا يحتاج الحجية على حرمة العمل بالقياس مع انه جوزه ابن الجنيد ثم ان ههنا فوائد الاولى هل يجوز وقوع التعارض بين الاجماعين

المنقولين لدى التحقيق الحق يجوز على طريقة القدماء وعدمه على طريقة المتاخرين اما الاول فلان من الممكن اطلاع طالب الحق على الاتفاق الكاشف عن قول

في اشخاص المجمعين وانه سئل عنه شيء فاجابهم ثم اطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسئل عنهم عن ما سئل اولا فاجابه كل بما يعارض الجواب

السابق فيتعارضا جميعا صحيحا فلا بد من حمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام على محمل صحيح كالتقية ونحوها فهل يوجد بالاول او الثاني

الحق الاخذ بالثاني لانه في مرتبة الناسخ لبعض موارد الابرار نكان من باب التقية واما الثاني فلان المناط في طريق العلم في الاجماع طريقة الوثوق

الحدس الذي يجوز فيه الخطاء فبعد حصول الحدس الثاني المعارض للحدس الاول يحكم بالخطاء في الاول فيتبع الحدس الثاني اذ هو مكلف بما ادى اليه

اجتهاده في تلك الحالة وهو يختلف بتجدد الاجتهاد والنظر واختلاف القرائن ولو توقف على ما لم يتضح ولا وهذا لا يضر بحجيته كيف والبناء في فهم الكتاب

والسنة واستنباط وجوه دلالتها على ذلك فكيف لا يضر لاختلاف الفهم في جحيتهما فتامل وبعد ومنها واما على طريقة الشيخ فنقول فرض وقوعه قبل زمان

العمل فالجواب جبرهما واما بعده فلا لانه يناقض عدة اللطف لما عرفت ان مقتضاه جواز وقوع العمل على طبق الحق الواقع فبعد حصول زمان العمل لا بد من كون

اجماعهم على الحق الواقع واما طريقة العامة فان قلنا بان بناءهم على العمل بالاتفاق من حيث هو اتفاق كما يظهر من بعض ادلتهم كاية المشاقة فيجوز

لعدم المانع وان قلنا بان عملهم من حيث الكشف كما يشير اليه الرواية الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء فحكمه حكم اجماع الشيخ من المنصب الثانية

اعلم ان الشهيد بعد زعمه ان الاجماع عند القدماء هو اتفاق الكل الكاشف عن قول المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما تقدم من زمان

الشيخ الى زماننا قال انه لما كان اكثر الاجماعات المدعاة في كتب القدماء خلافية فينبغي الاعتذار من جانبهم في حق تلك الاجماعات الكثيرة فيحملها على الشهرة

بناء على تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته دعوى الاجماع مثلا لو قال

من العلماء لا يجب صلوة الجمعة عينا اجماعا وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيؤول قول المخالف على انه مراده على الوجوب التخييري فيجامع دعوى الاجماع

في وجوبها عينا او ارادتهم الاجماع على رواية بعينه او بنهاية كونهم منتهين الى الائمة ويرد على الاول من المحامل اولا ان لفظ الاجماع

في الاجماع المصطلح وارادة الشهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب قرينة الطلاق خلاف الظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة وهو مستبعد فما ثانيا

ان اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة فيعمل به العامل باجماع المنقول مع ان اكثر العلماء العاملين لم يعملوا

بالشهرة فارادة الشهرة منه من دون قرينة تدليس لعلماء اليهم حاشاهم عن ذلك وثالثا ان مقلد مدعي الاجماع منه والمشهور على الخلاف

يعمل عليها الاجماع على الشهرة ورابعا اكثر القدماء لم يعملوا بالشهرة فكيف يدعون الاجماع ويعنون الشهرة التي ليس باطلين بها ومنها

ان الداعي الى ذلك الحمل زعم ان الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل وهو فاسد لما مر ان الاجماع عندهم هو الاتفاق الكاشف

من دون اعتبار اتفاق الكل ويرد على الثاني ما ورد على الاول اولا وثانيا يرد عليه انه لو ورد على الاول ثانيا اذ غير العامل يجوز عدم الخلاف

عن غير تعمد وثالثا يرد عليهم ما ورد على الاول رابعا وخامسا ويرد على الثالث منها اولا ان ذلك التاويل



الاطلاع على الاجماع فيه ما قلنا او لا في التعدد الاول لو ان اراد ان وجود المخالف بتلف ع مرسم

[illegible]

يمكن في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوه شتى في المخالف بحرمته وثانيا بجريانه ما ورد على الاول خامسا وبرد على الرابع منها اولا وثانيا

ما ورد على الاول اولا وثانيا وثالثا ما ورد على الاول خامسا ورابعا ان كثيرا من المواضع المدعى فيها الاجماع فاقد للرواية وقد ينقدح بها

تلك الاجماعات بحملها على الاجماع القطعي الذي يقول به الشيخ ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ان المشهور من القدماء المدعى

للاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ فكيف يحمل عليه وسادسا ما ورد على الاول ثانيا لبنائه الاكثر على عدا عينيا وقد يحمل تلك الاجماعات على الاجماعات

المنقولة ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ما ورد على الاول رابعا ورابعا ما ورد على الاول ثانيا ثم انه يظهر من صاحب

كون الاجماع عند القدماء اتفاقيا لكل لكاشفه وان الاطلاع عليه فيما قرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا هذا غير ممكن ولاجل هذا لم يعمل بحكم ما

الاجماعات المنقولة فيما يقرب عليه من زمان الشيخ الى زماننا فيحمل على ما العملة بحملها على الشهرة التي حمل عليها الشهيد حيث قال في كل اجماع بكل تكرار

الاجماعات بقربه من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر وانما يعرف بالقرائن الظنية فلا بد من ارادة ما ذكره الشهيد من الشهرة

وبطله من بعض المتاخرين ان صاحب فدحها على ما حمل عليه الشهيد من احد المحامل الاربعة وقد عليه انكا بناء على الحمل على الشهرة صرح وما يرد على

الاحتمال الاول من الايرادات الخمسة وانكا بناه على الحمل على احد الاربعة فيرد عليه ما ورد على الشهيد فالحمل الثالث انه يحتمل ما لم يكن عليه

عليه ثم يقول بعدما مكان الاطلاع على الاجماع وهذا الاجماع صريح في امكان الاطلاع عليه لا مرجح دائرا بين محمل كلام صاحب على العقلية وبين

كلما كل ذلك لا عبارة على العقلية ولعل لا ورد في الثالثة كلما قبل هذه المسئلة حكمها كذا اجماعا او للاجماع او ما لاجماع او ان هذه المسئلة

اجماعية فلا بد من الحمل على الاجماع المصطلح اعني الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما

يشتق منه على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى التحقيق العمل عند من عدا الشيخ من الخاصة من القدماء والمتاخرين الترادف بين الاتفاق والاجماع عموما

وجه نقيد الاجماع بكون الاتفاق على نحو جميع كاشف عن الواقع مع وجود المخالف والعكس فيما لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع وذهبا الى

ان الاجماع في الاتفاق الكاشف نعم يمكن القول بان الاتفاق لاجل حصول الظن منه بالحكم الواقعي وفي حكم لفظ الاتفاق قولهم المسئلة كذا بلا خلاف

او لا خلاف فيه ولقاعد تتبع مكان الاتفاق محمول على الاجماع المصطلح عند من الاتفاق اخص من اجماعه مطلقا لما مر من انه يقول بعد الاعتبار بقول

النادر في بعض المقامات وهل يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغوي والنحوي واهل اللسان ونحوهم على الاجماع المصطلح فيعتبر فيه امور من جملتها كون

المجمع عليه مرادا دينيا والاجماع على رفع الفاعل ونصب المفعول لمن هذا كذا وبعتبر فيه كون الجميع من مفوة قبول الاحد البلوغ من المعصوم

وكما مر لا بقاء لوه الاحد من طريقة العرف العادة ومن صاحب اجماع العلامة على امر وكان دينيا كاجماعهم على عصمة الائمة

لا يحمل على المصطلح وشاهدهم في قول الاجماع على الفضل لما اشير من ملاحظة ثبوت بعضهم يعتبر الاجماعات المدعاة من بعض الفقهاء في معاقد الترجيحات

ومراتب الفنون وكذا الاجمعون وما اعتمد للفقهاء على منهج ما يجمع عند جمعية للعشرة ولو آيا فلان على المصطلح اذ المجمع عليه في تلك المقامات

من الموضوعات الشرعية **ضابطة** الاجماع اما بسيط وهو الاتفاق الكاشف على قول معين كالاجماع على وجوب غسل التوبة عن الوضوء الا او

مركب وهو الاتفاق الكاشف عن الاتفاق بين مقامين في القول الثالث في مسئلة او مسئلتين لا يوجد فيهما قائل على الفصل في مسئلتين

لا يوجد بينهما قائل بالفرق والكلام الان في الاخير وقد عرفت انه على اقسام ثلاثة من امثلة **القسم الاول** فمنها القول بين الاستحباب والوجوب

الجهر بالقراءة العربية في الظهر وحرمتها فالقول بالاستحباب والكراهة موجب الحكم الرابع لاخرق للاجماع المركب ومنها قول بعض

باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة وقول آخر بحرمته فالقول بالوجوب باحدث القول الثالث فيهما خارق للاجماع المركب ومنها ان المشترى له الخيار

الواجد عيبا فيما يمنع من رد على قول وبجوز له الرد مع الارش على قول آخر فالقول بالرد بدون الارش قول ثالث خارج عنهما خارق للاجماع

المركب **والقسم الثاني** امثلة منها ان بعض الاصحاب قال بوجوب الغسل لو طعن الذي يرى مقال الحروف فقد مر ممن له ان القول بوجوبه

الرجل والمراة خرق للاجماع المركب من غير احد الحكم ردا بعدما مر من الادلة كما كان كالامثلة السابقة مثل المثال الثالث ما منها في الاول

واجبا الاحد القولين في بعض الافراد والقول بالاخرى الاخر بخلاف الشكم وبل حسما ان من الاصحاب لا منع النكاح لكل واحد من العيوب

الاخرى وبعض منهم منعه في كل العيوب فالقول باثبات الفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب كما مر من المثال الذي بعد هذا القسم قولا بالفصل ثم

يجري عليك وجود الجامع وهو الاتحاد في المسئلتين من امثلة **القسم الثالث** قول بعضهم بانه يشترط الاخصل الدعوة لا يمنع بيع الغائب وقول

بعضهم بفسادها بعدم بيع الغائب والمكروه خرق للاجماع المركب بقول بالفصل ومنها قول بعض بوجوب غسل الجمعة ووجوب صلوة الجمعة عينا

وقول المنتهى بالفصل وجوب الصلوة والخبر الاحد لقوله باستحباب الغسل ووجوب المسئلة قولها بالفصل يحرق للاجماع المركب ثم انه قد يحصل من الاجماع

المركب مع القول بالفصل كمسئلة وطى الذي يردا الصبح بالعيوب وقد يوجد الاختلاف كمسئلة الجمعة في ظهر الجمعة وقد يكون بالعكس كما في قول

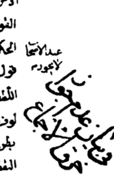
المقابل للاجماعين البسيطين كما لو اجمعوا على وجوب غسل التوبة من البول واجمعوا على وجوب غسله من الروث فالقول بوجوب غسل من احدهما دون

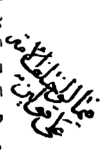


[illegible]

الاخر قولا بالتفصيل وهو الذي يسمى عدم القول بالفصل لان المسألة الاجماع المركب اختلاف الحكمين وهو مفقود والحاصل ان المناط في خرق الاجماع المركب
القول الثالث بل للقولين اعم من ان يكون بالنسبة الى مسئلة او مسئلتين وحينئذ القول بالفصل للتفصيل بين موارد الحكم اعم من كون تلك الموارد متحدة
الحكم او مختلفة الحكم فيصير كل اعم من الاخر من جهة **اذا عرفت** ذلك فنقول ان خرق الاجماع المركب اما عند غير الشيخ فلان الحق فيه هو قول العلم بدخول
قول المعصوم في احد القولين خروج عن قول المعصوم واما عند الشيخ فلانه لو كان الثالث حقا لزم كون القائلين كلهم على الضلالة وهو ينافي
اللطف لا يقال هذا الدليل انما يتم الا بالنسبة الى القسم الاول لا القسمين الاخيرين لا بطريق الشيخ ولا من عداه من القدماء اما بطريق الشيخ فلانا
لو فرضنا اختيار التفصيل في المتوهم يلزم خلاف اللطف لان كلا من القولين لكليين مخالف للاخر ويكفي ذلك في الخلاف في اظهار الحق واما
بطريق من عداه من الخاصة فاختيار التفصيل كما لا يلزم منه القطع بالمخالفة كذا لا يلزم القطع بالموافقة لان الامام قائل باحد الكليين فاختيار
التفصيل يستلزم القطع بالموافقة والمخالفة معا ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة حتى في صورة العلم بالموافقة اللازم له فيمنع عدم جواز
خرق الاجماع المركب في تلك الصورة مع انا لا نسلم الجواز فانا نقول بان بناء العقلاء في تلك الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة لئلا يجتمع ما يحتمل
الموافقة والمخالفة فيبنون على احد القولين الكليين المطلقين فلو علم احد ان هذا الطريق ملازم للنفع والضرر القطعيين المتكافئين والطريق
الاخر ملازم اما للضرر فقط او للنفع فقط لاختار الاخير [illegible] ان ثمرة عدم جواز الخرق يظهر في مثل ما اذا اثبتنا نجاسة القليل بملاقاة النجاسة
مبهمة [illegible] القول بنجاسة [illegible] النجاسة بالاجماع المركب اذ القائلون بالنجاسة والطهارة لا يفرقون بين الموارد واما عند العامة فالمحققون منهم والاكثرون على عدم
الجواز وبعض منهم الى الجواز مطلقا وفصل ابن الحاجب بان الثالث ان رفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق والا جاز ومثل للاول بما اذا وطئ المشتري البكر
وجدها معيبة فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد بالارش فالقول بانه يرد مجانا رافع لما هو متفق عليه اعني عدم الرد مجانا وللثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب
فقيل يفسخ بالكل وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالتبعيض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه بل هو موافق لكل من القولين في البعض وهذا
التفصيل جيد اذ الادلة التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا دلالة فيها على عدم جواز الخرق في صورة التفصيل اما عدم دلالة الدليل العقلي فلعدم
الاجماع على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فلان المسألة مختلف فيها فاين الاتفاق على نفي جواز الخرق واما الاية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين
واما الرواية فلظهورها في جميع الامة **ضابطة** القول بعدم الفصل بين المسئلتين لا يخلو من احوال ثلث اما ان لا يعلم حكم منهم فيها بخصوص او
اتفقوا على الحكم بعدم الفصل وذلك كما في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث نقد عليه اجماع بسيط او مركب كما لو لم يعلم حكم
تركيبة المشكوك فيثبت تركيبة التي تشبه منهما من جهة ما دل على جواز تركيبة السباع فيحكم بجواز التركيبة في ايضا بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل واما
ان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك لكن لم يكن يفرق احد من الاصحاب بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فهو في معنى اتفاقهم على عدم
الفصل كما اذا علمنا حرمة الخمر بقوله الخمر حرام لانه مسكر فحكم بحرمة المسكرات لاتحاد الطريق في المسئلتين ونعلم ان الشارع لعلة من حكم بحرمة الخمر في
ما في غيرها من المسكرات ومن لم يجوزها لم يجز مطلقا لاتحاد الطريق فلا يجوز الفصل كالصورة الاولى ومثله لعلمهم من ورث العمة ورث الخالة ومن
منع احديهما منع الاخرى لاتحاد الطريق ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن جعل للام ثلث اصل التركة كابن عباس لم يفرق بين المقامين ومن جعل له
ثلث الباقي كما كان ابن مسعود فالحق الزوج بمثل ابن عباس في الزوجة وعكس آخر على ما حكاه بعض الاصحاب وان لم يعلم اتحاد الطريق فعن قوم جواز [illegible]
منهم العلامة كما حكاه بعض الاصحاب قال الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة حكم مجمع عليه ومثله وهو حسن على
لصاحب [illegible] حيث قال بعد ان نقل جواز الفصل عن قوم والذي يقوى في نفسي عدم الجواز اذ الامام مع احد الطائفتين ولا ندري [illegible] وجواز المنافقة وفيه انه انما
يتم اذا علم عدم جواز الاجتماع عن القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع وما قيل من ان بناء كلامه على وجود قول الامام في القولين في جميع
الصور المذكورة ومنه يتم عدم جواز التفصيل فيه فانه **ضابطة** اذا اختلف الامة على قولين قطعا بانتفاء الثالث فاما ان يدل على احدهما دليل
لحجيتها قطعي او ظني او فقاهتي فيؤخذ به كما في مسئلة وجوب التعقيد وحرمتها ان قام دليل لحجيتها على احدهما وكما في مسئلة الفسخ بالعيوب فان الدليل
الفقاهتي دال على عدم الجواز لان النكاح قد حدث والاصل عدم انفساخه حتى يثبت الجواز بالدليل والا ففيه التوقف او التخيير اختاره الشيخ وقواه بعض المتاخرين
والرجوع الى مقتضى الاصل وذلك منسوب الى بعض الاصحاب وربما يتوهم كون هذا النزاع منافيا لما تقدم من عدم جواز خرق الاجماع المركب عند الاصحاب
طرا كما عليه [illegible] حيث ان [illegible] جواز الخرق وعدمه والمتحير على صورة المنع مطلقا لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى
على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد انتهى وفيه [illegible] ان اتفاق الاصحاب على عدم جواز خرق
الاجماع المركب وكذا يحرم كون هذا القول من المعالم ثم اورد [illegible] ان هذه المسألة عين المسألة السابقة وهي جواز خرق الاجماع المركب يمكن دفع
الثانية بانهم في مسئلة الخرق في مقام الاطلاق والاجتهاد ومرادهم هل يجوز احداث الثالث ام لا في تلك المسألة في مقام انه لو حصل التعارض بين
القولين قطع بان الامام قائل باحدهما ولم يكن مستند لنا دليل دال على احدهما فهل الحكم هو التخيير كما ذهب اليه الشيخ او الرجوع الى الاصل في مقام العمل

عند الاصحاب لا يجوزه





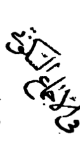
ولا ريب في جواز اتفاق الفريقين بعد اختلافهما على احد القولين بناء على ما بعد العصر (سيصير بعد) القدماء والمتاخرين وانقراض اهل العصر الاول واما عكس ذلك ففيه وجهان اظهرهما ذلك سيما اذا حدث (ما يعارض) الاجماع ... ساتح

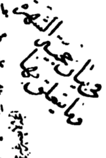
مكلامهم مثل ذلك في كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهذا مقابل كيفية العمل لبحث السابق منضمة لبيان اعم من جواز احداث القول الثالث مقابل القول اعم من ان يكون الحكم في صورة العمل بالتخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل وبما ذكرنا اندفع مناقشة لزوم التناقض بين المجتهدين لكن القول بالتخيير المذكور في البحث السابق مثلنا بطريق الاحتياط في بحث تعارض الاخبار من الحكم بالتخيير فيما لا يمكن الاحتياط فيه لا نعلم ان بنائهم على التخيير على وجه التعيين بل على ما هو الحق المناقشة فانه حكم ببطلان الطائفة الثالثة بطريق اولى بالنسبة الى الثانية مع انهما ما قالا في الواقع ولا وجه للاولوية بعد القطع بان احد القولين للامام وان كلا من الطائفتين على الباطل من ذلك الوجه فاصلا ولكن الحق اندفاع المناقشة المذكورة لان المراد ان الطائفة الثانية لما كان قولهم بالخلاف في الواقع فقط من غير ظهور بطلان قولهم في نظر الاحتمال كون الامام فلا يرد الحكم ببطلانه وحجية احد القولين فالطائفة الثالثة يحكم ببطلان قولهم ظاهرا لمخالفة الاجماع وعدم خروج الامام عن احد القولين بخلاف الثانية فانهم لا يحكم ببطلان قولهم في ظاهر النظر فحيث كانت الطائفة الثانية باطلة فالثالثة بطريق اولى لبطلان قولهم ظاهرا وواقعا وحيث عرفت ما ذكرنا فاعلم ان بعضهم استشكل القول بطرح القولين والرجوع الى الاصل او التخيير لا دليل عليه لان ان اراد العامل به انه واجب شرعا ففيه انه لا دليل عليه من الادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا وعقلا اما انتفاء الاول فظاهر واما الثاني فلا انتفاء الخبر الدال عليه نعم ورد الخبر الدال على ثبوت التخيير في مقام تعارض الاخبار وما نحن فيه تعارض القولين فلا ربط له واما الاجماع فلما مر من اختلاف الاصوليين في المسئلة واما العقل فلا يدل على وجوب الاستقلال للتخيير في مقام تعارض القولين وان اراد انه واجب مقدمة لتحصيل وجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام فهو تام فيما دار الامر بين المحذورين كالوجوب والحرمة الوارد على موضع واحد كما في السجدة فان مجرد العلم الاجمالي بقوله لا يوجب التخيير وكونه مكلفا به فيما دار الامر بين المحذورين نعم ان علم تفصيلا واجمالا وامكن الاحتياط ثم القول بلزوم الاخذ واما فيما ذكر فلا معنى لزوم التكليف بما لا يطاق اذ مقتضى القول بوجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام ترتب العقاب على تركه والحال ان التخيير لا يلازم القطع بالاخذ به لاحتمال كون احد القولين الذي اختاره المكلف هو الباطل من القولين فيلزم ح ان يكون معاقبا ومقتضيا للتكليف بما لا يطاق وان اراد به انه لا يلزم المخالفة القطعية فالعمل عليه لا ما فعلناه ان الدليل على جواز المخالفة الحقيقية علم فيما قوله ايضا لكونه دار الامر بين المحذورين كما في مسئلة وجوب السجدة ونحوه فان قلت ان طرح القولين يقطع بانتفاء البراءة الاصلية بالنسبة الى الثانية فهو مسلم ولا يفيد وان اراد بالنسبة الى القائلين فلا نعلم كون الحكم الظاهري في حقنا البراءة الاصلية على المدعي لعدم الجواز الاتيان وان دلت بنا العقلاء على الغيبة فانه يلزم ما يحكم بالتخيير في الحكم بالاحتياط واجراء قاعدة الاستقلال وربما يعتبر من فلا وجه لاطلاق القول بانهم يبنون على التخيير والتحقيق انه لو كان احد القولين موافقا للاصل يؤخذ به كمسئلة الفسخ بالعيب وعدمه ووجوب غسل الجمعة وعدمه ونحو ذلك والا ينبغي التفصيل بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بحكم المجتهد وعلمه كما يقع في مثل ابوي الميت مع الزوج ... الزركة ... من الاب ... سدس ... الاخر وعلم ان الثالث من البعض ... احدهما قول الامام بلا معين لم يجب عليه الا بالجواز وغير معلوم ... لا يجوز حكم بالحرمة لان الاصل في الفتوى الحرمة لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا دلالة لحرمة العمل بالظن ... فان قلت هذا الا ما ملزوم للعمل ... المتعين قلنا لا ... النظر الى ... مثال ... فتدبر وان كان احدهما متعلقا بعمله فاما ان يمكن الاحتياط كقول بعض بوجوب الظهر في الجمعة عينا واخر بوجوب صلوة الجمعة كان قطع بانتفاء الثالث ولما كان احدهما للامام فينبغي الاحتياط والجمع اذ ذلك من قبيل الاجمال الذي المراد والحكم فيه هو الاحتياط وان كان احدهما متعلقا بعمل المكلف لا يمكن الاحتياط كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمته عند قرائة العزيمة في الصلوة ... قولين ... والوجوب ... فيه هو ... لان في الاصحاب الاتفاق على التخيير في المسئلة ... القائل بالرجوع الى مقتضى الاصل ... بعض الاصحاب وما ... الاطلاق ... الظن ... المخالفة القطعية محل الفرض ... فيما دار الامر بين المحذورين مع العلم بان احد القولين للامام ... كون احدهما حكما ... والمظنون ... التابعين ... بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة والاخبار الواردة والاستقراء في ابواب ... المجتهد ظن بالمسئلة الفرعية بوجه منها حجة فلا يتوهم ... المسئلة ... الحكم بالتخيير هو الموافق للاحتياط من جهة ان الرجوع الى الاصل طرح لقول الامام قطعا ... التخيير فلا يقطع فيه بالمخالفة ولا الموافقة وعليه بنا العقلاء ايضا فيما عرفته ضابطة لا ريب في انه يجوز اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين بناء على طريقة القدماء في الاجماع لامكان اطلاع المجلس ... وتفصيلنا ... الامام فيهم ... الفضلاء بعضهم ... القليل ... الاخر ... اتفقوا على ... لو ان القليل ... بعد ... في كون قول الامام من الطائفة الاولى او الثانية ... الاول بعد الاتفاق او الاتفاق ولكن لا ريب في جواز ذلك ... على طريقة المتاخر لامكان الحدس ... من اختلاف الاصحاب واعتقادهم في قولين بان احد القولين للامام ثم اتفقوا على قول ... الحكم ... الامام ... وكذا لا ريب في جواز ... على طريقة ... والمجتهد ... يمكن بناء على طريقة ... الحكم ... التخيير ... اتفاقهم بعد الخلاف ... القول الاخير ... بانه ... لا يجوز ان يكون





التخيير شرط بعد الوفاق بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف واستحسنه صاحب المعالم بعد نقل الاعتراض عنه ونقول لعل المحقق حمل التخيير
في كلام الشيخ على التخيير الذي يؤخذ في مقام الجهل بالحكم الواقعي ولذا اعترض عليه بما ذكر من الاحتمال في كونه شرطا بعد الاتفاق وعلى هذا الاحتمال
يصح منع امكان الوفاق بعد الخلاف ولكن الحق ان مراد الشيخ من التخيير الاستمراري بمعنى ان الحكم الواقعي هو التخيير بعد عدم ظهور الامام الحق الواقعي لئلا يلزم
خلاف اللطف الذي عليه بالنسبة الى الطائفة اللاحقة كما نقلنا عن الشيخ فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول الاخر في الواقع ومناف
للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقية احد القولين [illegible] نعم يرد على هذا المعنى ان الحكم بعدم تجويز الاجماع بعد الاختلاف بنا
على التخيير الاستمراري لا يتم قبل حضور وقت العمل لجواز كون احد القولين باطلا ولذا اتفقوا على الاخر بعد الاختلاف ولا يلزم منه خلاف اللطف ايضا
نعم لا يجوز ذلك بعد حضور وقت العمل اذ الوفاق كاشف عن بطلان احد القولين فيلزم خلاف اللطف الا ان يقال ان مراد الشيخ ليس التخيير مطلقا حتى قبل
حضور وقت العمل بل مراده بعد عدم ظهور الامام الحق الواقعي فحكمه على امتناع الوفاق بعد الخلاف في محله لكنه يرد على الشيخ اعتراض اخر وهو ان مقتضى اللطف في
الحكم بحجية المتفق عليه منهما اذا اتفق الامامية على قولين في مسئلة لا يجري فيها التخيير الاستمراري كقول طائفة بالوجوب واخرى بالحرمة ولم يكن كتاب ولا
سنة مقطوع بها دالة على حقية احدهما فلو كان الحكم بالنسبة الى اللاحقين احد الامرين بالتخيير بينهما لزم بقاؤهم على التحير والضلالة وهو مناف لقاعدة
اللطف فان قلت انهم متحيرون في الاعتقاد لا في العمل لامكان الاخذ من باب التخيير الابتدائي قلنا وان كانوا غير متحيرين في مقام العمل الظاهري واما
في العمل الواقعي فهم متحيرون وهم في الضلالة لامكان كون متعلق عملهم الواقعي هو الذي تركه المكلف واختار غيره ومقتضى قاعدة اللطف عند مطابقة
اعتقادهم للواقع او علمهم به ورفع التشكيك ولذا لا حكم بالتخيير الاستمراري الواقعي فيما اذا اختلف الامة على قولين في المسئلة مما يجري فيها التخيير الاستمراري
كوجوب الظهر والجمعة مع عدم ظهور الامام الحق الواقعي ولولا الذي ذكرنا لما وجب عليه الحكم بالتخيير في مثل هذا مع امكان الحكم بالتخيير الابتدائي بقي لا انتفاء
مثل ذلك في العمل الظاهري **ضابطة** الاجماع السكوتي عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء واطلاع الباقين عليه فسكتوا وهو ليس بحجة عندنا وعند
العامة اما عندنا فلما عرفت من ان الاجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف ومن الظاهر ان السكوت اعم من الاتفاق لاحتمال التوقف والتمهل للنظر او التجدد
واحتمال التقية في الانكار واما عندهم فلما عرفت من ان الاجماع عندهم هو الاتفاق والسكوت اعم منه ولذهابهم الى تصويب كل مجتهد **فائدة**
هل يجوز التفاسير في الاجماع المركب بان يقول الاول بقول الثاني وبالعكس مقتضى التحقيق الجواز عقلا وان فرضنا عدم الاطلاع بوقوعه اما على طريقة
القدماء فيمكن حصول الاطلاع على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم في المجمعين بحيث سئل المسائل المجمعين المشتملين على المعصوم عليه السلام عن حكم ما
فقبلوا المسألة فقال البعض منهم بالانتفاء والباقون بالعدم ثم سئل عنهم في زمان اخر فيما كان الشطر [illegible] مع العلم الاجمالي بكون المعصوم في جملتهم في الزمانين
والقول بامتناعه تمسكا بامتناع رجوع المعصوم عن قوله في خطابه الشفوي اذ نحن في صدد بيان جوازه كذلك عقلا بل لو قلنا بوقوعه في الخارج فلا بعد فيه
[illegible] احد قوليه على التقية ونحوها من المصالح [illegible] بعد الاعتراف بامكان تحقق التعارض بين الاجماعين المحققين على طريقة القدماء كما [illegible]
الاشارة اليه في باب [illegible] واما على طريقة المتاخرين [illegible] الاحتمال [illegible] على قوليه في الزمانين **مسائل الاولى** في حجية
الشهرة والكلام فيها يقع في مقامين **الاول** في الشهرة المنضمة الى الرواية الضعيفة ويسمى تلك الشهرة بالشهرة في الفتوى وهي مطابقية واستنادية
فالاول ان يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير ان يستندوا في فتويهم اليها كما لو نجد المشهور افتوا بنجاسة العصير العنبي اذا غلى واشتد
من نفسه تمسكهم في ذلك برواية ثم وجدنا رواية ضعيفة مطابقة له وبالثاني فتوى المعظم بحكم تمسكا منهم في ذلك برواية ضعيفة كما لو حكموا بالاجتناب
تمسكا برواية ضعيفة [illegible] نحوها من الروايات [illegible] سندا **اذا عرفت** هذا فاعلم انه لا كلام في [illegible]
حجية الروايات المنضمة الى الشهرة في الفتوى [illegible] لان كلا منهما منفردا ليس بحجة وانضمام غير حجة الى غير حجة لا يصير غير الحجة حجة كما ان انضمام
الحجة الى [illegible] وانما الكلام في ان حجيتها من باب الوصف كاحد الدليل المطلق على اعتبار [illegible] او من باب الظن المخصوص دل على اعتباره دليل مخصوص
من الكتاب والسنة او الاجماع والاقرب الاول لانا ان فرضنا عدم حجية الشهرة [illegible] المشهور الى عدم حجيتها [illegible] خصوصا فيما
الى الروايات [illegible] الى الحجية لم نقل بعدم [illegible] وكذا نقول في الخبر الضعيف وان كان غير حجة بنفسه لاية النبأ لكن دلالتها على عدم حجيته حتى
انضمامها الى الشهرة ممنوع [illegible] ان ما يمنع عن حجية الشهرة من الشهرة وكذا ما يمنع عن حجية الخبر الضعيف من اية النبأ لا دلالة لهما على
المنع على الفرض ولكن لما كان اعتبار كل دليل موقوفا على وجود المقتضي وانتفاء المانع فلا بد من بيان وجود المقتضي ثم فنقول لا ريب في
انسداد باب العلم التفصيلي في اغلب الاحكام التي نقطع بالتكليف بها بالنسبة الينا فالتكليف اما الاقتصار على المعلومات والعمل باصالة البراءة في
غيرها او الاحتياط او تحصيل العلم التفصيلي او العمل بالظن والاول مستلزم للخروج من الدين والثاني [illegible] العسر والحرج المنفيين [illegible]
والثالث تكليف بما لا يطاق [illegible] فاما ان نقتصر بالعمل بظواهر الكتاب وصحاح الاخبار فيلزم ما يلزم على التقدير
الاول [illegible] واما [illegible] الى الاسباب الظنية فاما ان يتعدى الى خصوص الخبر والشهرة [illegible] يتعدى الى غيره من الاسباب او [illegible]





واما حجية الشهرة ومنقول الاجماع والاجماع الظني وعدم الخلاف وحكم مقارن الشهرة من منظهر انه من عمدة حجية الظن الحاصل من حجية الكتاب لكن ظهور لسان الحال يخفا

ظني الدلالة ولو قيل ان خطابه شامل للمعدوم وجيع الحكم بما الظهور منه مطلقا ولا قرينة وكونه المقصود ظنية الدلالة لا قطعا يمنع عموم الخطاب بمنع عدم القرينة بعد اختلاف لسان المشافهين والمعدوم ووحدة

ولا اقل من احتماله كونه قرينة فلا قطع ثم لو سلم حجية الظن الحاصل منه من باب الظن الخاص لا المطلق ولا عدم الحجية وذلك لا اتفاق المسلمين على العمل بها واحد بناء على العمل بظواهرها وخصوصها واحتجاج اصحاب الائمة بها بمحضر الائمة

والمنشأ اصحابنا بناء على الاكتفاء بالعمل بمعتمد وكذا العقلاء عليه والاجماع على الحكمة والاخبار الدالة على التواتر كالعرض على الكتاب عند التعارض والتعارض علية دخيل الثقلين واثار بهم بوصياه ودنيا به للعصمة ولا ان خطابه متعلق

والظاهر حجية الفقيه وادعاه لا قرينة والاحتمال الناشئة لا نصيرة كما ستعرف

التعدي الى غيره والاول هو الحكم والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح او لترجيح المرجوح فلو لم يكن هذا اقوى من سائر الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين

الاول حجية من قال بانه حجة لاجل كونه من الظنون الخاصة امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي تفحصوا لاحتمال الكذب ولا اشكال في حصول

التبين والفحص بملاحظة تطابق مضمون الخبر مع فتوى المشهور **وفيه اولا** ان المتبادر من التبين العلم لا الاعم منه ومن الظن فلو قيل بتبين صوت فلان

عند فهم منه العلم فلا دلالة للآية على كفاية الظن ولو سلمنا كونه حقيقة في الاعم قلنا انه مطلق وهو بالنسبة الى الفرد الظني مشكل بالتشكيك

المضر الاجماعي **وثانيا** سلمنا الاعمية والتواطي في الافراد وانها تامة الدلالة ولكنها ظنية والمسئلة اصولية **فان قلت** الاجماع القاطع

قائم على اعتبار الظن الكافي في الفروع فهو حجة في الاصول بالاجماع المركب **قلنا** ثبوت الاجماع القاطع على اعتباره في الفروع حتى يصير الظنون

الخصوصية اول الدعوى بل حجيتها ثمامه من باب الوصف لدليل العقل **ومنها** قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب

فيه وكلمة ما من ذوات العموم فتشمل ما نحن فيه بمقتضى اصل وضعها وفيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا الحديث

المتعارضين فلا ربط للرواية بالمعنى على الشهرة في الفتوى **فان قلت** العبرة بعموم اللفظ والمورد غير مخصص **قلنا** ليس هذا تخصيصا للعموم بالمورد

بل تخصيص للعموم بالمورد فلو قيل هل ينفعل الماء بالملاقاة فيجيب بان ما كان كرا لا ينفعل فلا يدل هذا على عدم انفعال الكر من غير الماء بالملاقاة بل

المعنى ان الكر من الماء لا ينفعل واما النقلة عامة **فان قلت** تعليل الاسندلال بها من جهة النص بالعلة وهي عامة شاملة للمراد منها

عموم العلة هنا اول الدعوى فان الاجماع اخص من المشهور **فان قلت** يحمل الاجماع الواقع في الرواية على المشهور بقرينة السياق **قلنا** يحمل الاشتهار على

الاجماع وهذا اولى من حمل المجمع عليه على المشهور لدوران الامر بين ارتكاب التجوز في لفظ الاجماع وارتكاب التقييد في لفظ الاشتهار والتقييد اولى

وثانيا سلمنا ان الرواية تنبئ عن الدلالة على المراد ولكنها ظنية والمسئلة اصولية ثم اعلم انه اذا كان للرواية المنجبرة بالشهرة جزءان وافق المشهور

مضمون احد الجزئين دون الآخر فاما ان يقطع بكون مستند المشهور غير تلك الرواية او يشك في ذلك او يقطع بتمسكهم بنفس الرواية ففي الاول

يكون الشهرة جابرة لمضمونها المفتى به فقط من غير كون تلك الشهرة جابرة للسند نعم لا يجوز التمسك بتلك الرواية الا بعد الانجبار وفي الثاني الحكم

بكون الشهرة جابرة للرواية بحسب المضمون كالاول لا السند الا ان الفرق ان ما حكم به في الصورة الاولى من الانجبار للرواية بسبب الشهرة انما كان من باب

الاجتهاد وهمنا الاحتمال لاصل الاعتبار في الفقاهة **وفي الثالث** اما ان يقطع بان عمل المشهور بالرواية ليس الا لوجود قرينة عندهم دالة

على صحة الجزء من مضمونها الذي يطابق المشهور او يقطع بان عملهم لاجل قرينة دالة على صحة السند او يشك في ذلك بعد العلم بوجود قرينة على

الاثر ضرورة ان علمهم بالرواية المنقسمة لا يكون لا مع احد الامرين **فالصورة الاول** والثالثة حكمها حكم الصورتين الاولين من الصور

الثلاث ففي صدق التجاوز عن ذلك الخبر بالشهرة اجتهاد في القسم الاول وفقاهة في الثالث **واما الثانية** فهي منقسمة بملاحظة المشهور

الغير المنجبر الى اقسام المشهور اما افتوا بخلافه او سكتوا عنه او افضح جماعة منهم بالوفاق واخرون بالخلاف في الاخير يجوز الجبر الى المعمول الغير المنجبر

اذ القرينة الدالة على صدق السند موردة للوصف الذي عليه بناء المجتهد والمفروض وجوده في المقام **واما الصورة الاولى** فهي منقسمة

الى قسمين فيما بنفهم خطأهم في دلالة متن الرواية او لا فعلى الاول يجوز التمسك الى المضمون الغير المنجبر الذي افتوا بخلافه وعلى الثاني لا يجوز وهذا

الكلام انه كلما ظهر بحسب الرواية صحة انه يعتد بجابره والا فلا على التفصيل المذكور **والمقام الثاني** في حجية نفس الشهرة كما لو ذهب المشهور

في مسئلة الى قول والنادر الى اخر ولم يوجد دليل على احدهما فهل هذه الشهرة حجة ام لا بل يجب لو فقد الرجوع الى الاصل او ما هو مقتضى

القواعد العقلية والنقلية فيه قولان احدهما انه حجة وهو محكي عن الشهيد في الذكرى واستناد الكل

ولكنها الدين وحكاه الذكرى عن بعض الاصحاب كما هو المحكي عن ابن ادريس في السرائر والعلامة في بعض والمقدس الاردبيلي في مجمع

الفائدة وغيره العلوم في بعض مسائله وظاهر الشهيد الثاني والسيد السند في المنتهى والمعتمد الاول اذ لا شك علمنا اجمالا وقطعا وجدانا بالعمل

بكل الفقهاء ووجوبهم لو بقوا لما امرنا الا كما مستند لعدم الخروج من الدليل عليهم وان خفنا وانه دليل على حتمية التعبد ثم حصل لنا

الظن القوي بكون ما اعتقده علماؤنا على مطابقا للواقع بحيث لو حصل لنا العلم به لو فرضنا انه منه لكان الدليل بحسب جميع ذلك

الاعلام فحصل لنا العجز عن القطع اولا والظن ثانيا الظن القوي بالحكم الذي يحصل من اعتبار الدليل الرابع الشامل له مضافا الى ان اكثر الاحكام

او كثير منها يثبت بالقواعد المنجبرة فلولا اعتبارها لزم بالشهرة تعطيل كثير منها وانه اوجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر العمل بمضمونه وان كان

السند غير صالح للحجية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا لعدم تاثير الخبر وفيه بعد الفصل بين الصورتين بحكم هكذا قيل ثم انه رد على

التمهيد في حجية الشهرة بان حصول العلم لم يمنع من الاقدام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وبقوة الظن في جانب الشهرة

وضعفه في الجانب الاخر لم يثبت بان العدالة لم يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد فلا ينبغي ما نحن من الظنون وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن

الحاصلة قبل الشيخ والتابعين فلا واكثر ما يوجد مشتهرة في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ وانحصر بعد الخمسة منضمة انحاصل كلام

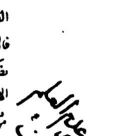


اصل في الكلام على السنة السنة لغة الطريقة واصطلاحا على ما ذكروه قول المعصوم او فعله او تقريره غير عادي

ثبات حجيته للآية وفيه وجوه اولا ان المتبادر من الآية هو قبول خبر الواحد اذا كان المنقول مما يعلم به تبين نقله جاحد في زمن الخطاب والذي نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع
وثانيا ان الآية ظنية والمسألة اصولية فتأمل الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية ولا ريب ان الاطلاع على الاجماع داخل في التفقه
ونقله للغير داخل في الانذار وفيه ايضا ما لو لم نمنع دلالة الآية لنمنع اعتبارها لانها ظنية فان قلت لم لا يجوز ان يتمسك في حجية الاجماع المنقول بالاجماع
كما تمسك به في حجية الخبر الواحد قلنا هذا الاجماع اما محقق فلم يثبت او منقول فالتمسك به في حجية الاجماع المنقول دور ثم ان ههنا فوائد الاولى

في بيان ذكر فوائد تتعلق بالاجماع المنقول

في بيان امور الاول انه يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا يدعي الاجماع في المتفرعات المستحدثة الغير الحادثة في زمان المعصوم الثاني هل الاجماع المنقول
معتبر مطلقا واذا لم يظهر لنا قول خلاف ما ادعى عليه الاجماع والحق ان المسألة تنحل الى صور الاولى العلم بان الناقل لم يظهر خلاف ما ادعى الاجماع ولا اشكال
في اعتباره الثانية الشك وهي ايضا كالاولى في الاعتبار الثالثة العلم باظهار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع قبل نقل
الاجماع وذلك ايضا معتبر والوجه الرابعة العلم باظهاره الخلاف بعد النقل وذلك غير معتبر والوجه الخامسة العلم بالمخالفة والشك في التقدم
والتأخر وذلك ايضا معتبر فتأمل الثالث ان الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او ما لم يكن المعظم على خلافه وله صور الاولى وجود الشهرة على خلاف الاجماع
المنقول ولا ريب في عدم اعتباره الثانية وجود الشهرة على وفقه فلا ريب في اعتباره الثالثة وجود الشهرة في القدماء على وفقه ومن
المتأخرين على خلافه ولا شك في اعتباره لما عرفت من تقدم الشهرة عند القدماء على الشهرة المتأخرين الرابعة عكس الثالثة ولا ريب في عدم
اعتباره والشرح وعليك بمراعاة المقامات فان الصور غير منحصرة فيما ذكر الثانية من الفوائد اعلم انه اذا وقع التعارض بين الاجماع المنقول
والخبر فالواجب تقديم الخبر لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه ضعيف بالنسبة الى الظن بوقوع الخبر واذا تعارض الاجماعات المنقولات
فاما كلاهما من القدماء او من المتأخرين او مختلفان وفي الصورة الاخيرة يجب تقديم الاجماع المنقول من القدماء على الاجماع المنقول من المتأخرين لان الظن
بوقوعه في زمان القدماء اقرب من الظن بوقوعه في زمان المتأخرين واما في الاوليين فيرجع الى المرجحات الخارجية ثم اعلم ان الاجماع المنقول لا يفيد
الوصف لمن عاصر الناقل اذا تواقفا في التفحص والتتبع وتحصيل الكتب الاسنادية لانه الثالثة من الفوائد ان الاجماع المنقول كالخبر
ينقسم الى مسند ومرسل والاول الى صحيح وحسن وموثق وضعيف والى سائر الاقسام من علو السند وغيره فكما يتفاوت اقسام الخبر بحسب تفاوت المراتب المذكورة
كذلك الاجماع المنقول ثم ان الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او مع العلم بان ناقله لا يريد الا الاجماع اللطفي المنسوب الى الشيخ والحق ان للمسألة صورا الاولى
القطع بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الناقل ولا ريب في حجيته الثانية عكس ذلك اي القطع بحجيته عنده الثالثة الشك في مذهب الناقل
فلا ريب في ما بين الصورتين في غاية به اذ الناقل لما علم بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الاكثر فكلما ادعى الاجماع واراد الاجماع الشيخي وجب عليه
نصب القرينة والا لزم التدليس فكل اجماع ادعاه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة على الخلاف ثم اذا تعارض
الاجماع الذي نقله من لا يعتبر الاجماع اللطفي والاجماع الذي نقله من يعتبره فمقتضى التحقيق تقديم الاول اذ العمل بالاجماع المنقول ليس الا
من باب الوصف ولا ريب ان حصوله في الاول اظهر وندرة حجية المنكر بحجية الاجماع المنقول امران الاول ان الاصل هو حرمة العمل بالظن خرج منه الواحد
من الخبر وبقي الاجماع المنقول وفيه ان المخرج للاجماع المنقول من تحت ذلك الاصل سيجيء بيانه في بحث حجية الظن ان شاء الله تعالى الثاني ان الاجماع
من اقوى دليل من ادلة الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت بخبر الواحد وفيه منع كلية الكبرى بقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد



فان قلت مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصوله لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته الى القاطع ولا
قطع في المقام فان قلت مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصوله لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته
الى القاطع ولا قاطع في المقام قلنا غير لازم تمسك في حجيته بخبر الواحد سيجيء ان حجية الاجماع المنقول لاجل دليل الرابع القاطع فانظر ضابطة
في حجية عدم العلم بالخلاف اعلم ان عدم العلم بالخلاف اما بان تفحص المجتهد في المسألة لا يحصل له ما يوجب العلم بعدم الخلاف وبانه تفحص وتجسس
الى ان حصل له العلم بعدم الخلاف وللتغاير بين التعبيرين القسم الاول نقول لم نجد للمسألة مما نعرف فيه مخالفا او لم نجد فيه خلافا والقسم الثاني
ينقسم الى قسمين اذ العلم بعدم الخلاف اما ان يصل الى حد يورث العلم بالاتفاق او لا يصل الى ذلك لامكان كون ذلك العلم ناشئا عن كون بعض العلماء
متوقفا في المسألة ويعبر عن القسم الاول بقولهم لا خلاف في المسألة او لا خلاف فيه بين الاصحاب ثم اعلم ان عدم العلم بالخلاف ان حصل منه ظن الحصول
الوصف بالحكم الشرعي فهو حجة والدليل على حجيته هو الدليل على حجية الشهرة المجردة وتضعيف الشبهة هنا هو التضعيف ثمة والجواب الجواب كما يجب
صاحب المعالم حيث يستدل في مباحث الاخبار بما يدل على كفاية الظن ثم عن تسند بباب العلم ومعترك ذكره في هذا المقام ما ينبغي الوقوف معه ان الظن
الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون اقوى من كثير من الظنون الحاصلة من الاخبار سيما اذا كان القائلون في غاية الكثرة **الفصل الثاني في ضوابط**



السنة لغة الطريقة ويقال سنة فلان ويراد طريقته ومنه ما اشتهر انها السنة واصطلاحا على ما قالوه قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان المراد من القول
اعم من الكتابة والاشارة ومن الفعل اعم من الترك ثم ان بعضهم قيد المذكورات بكونها غير عادية وفيه توقف وعلى تقدير الحد باعتبار الاصطلاح

ولعل المراد من القول العام من مثل الكتب والاشارة ومن الفعل العام من التقرير وتعميم السنة لهما بينهما عموم من وجه نقل السنة الى المعنى المصطلح من نقل المناسب الى المناسب لا الكل
الى الفرد والمنقول اليه احد الامور لا كل واحد منها لا الاصل في النقل تقييد المنقول ثم الخبر المرادف للحديث اما متواتر وهو ما يفيد العلم بسبب كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة مستقلا بالكثرة
في افادة العلم ام انضمت الى القرائن الداخلة فتعريفه بانه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا يطرد لدخول خبر الائمة المفيد للعلم بضم القرائن الداخلة فيه لا على اصطلاح الآحاد بعد اشتراط الكثرة في تعريفه ايضا
لان ذلك جزء مفهومه لا شرط خارجي ولا ينعكس ايضا لصدقه على خبر جماعة كثيرة لا يفيد العلم الا بانضمام بعض القرائن الداخلة او غير متواتر وهو ما ليس كذلك وان افاد العلم بقرينة خارجية ثم المتواتر اما يفيد القطع
باللفظ ولو اجمالا او معنى

عن حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره من تقرير نفيه بكونها غير عادية كاصول المباحث في المبتدئين الاطلاق هنا وفرق الحديث بقول المعصوم
او حكاية قوله او فعله او تقريره وهو اشتباه فان لفظ الحديث منقول عن معنى اللغوي الذي هو الخبر فهو الخبر مترادفان فان حمل المنقول اليه حكاية
المذكور انما كان النقل للكلي الى الفرد منه مثل هذا النقل شائع ولو جعل المنقول اليه نفس المنقول كان من نقل اللفظ الى مباينه غالبا غير غالب
اقوال العصمة انما الاخير لا سيما مع قاعدة النقل هو ما ذكرنا وعلى التقديرين يكون النسبة بين السنة والحديث عموما من وجه او لوجه معكوسا ما
الحديث القدسي فهو كلام الله المنزل لا على وجه الاعجاز فهو ليس بسنة مصطلح ولا حديث مصطلح نعم حكايته المقصود ان الحديث سنة اصطلاحا من قولنا
لا على وجه الاعجاز ظهر الفرق بينه وبين القرآن ونحوه فان القرآن ما انزل منه تعالى على وجه الاعجاز ثم اعلم ان نقل السنة الى المعنى المصطلح مما نقل المناسب
الى المناسب لا الكلي الى الفرد ولكن لا اشكال في ان المنقول اليه مجموع كل واحد من القول والفعل والتقرير اما الاتفاق ما عنا المنقول
ظواهر كلماتهم الاخير على التقدير الثاني في لفظ السنة والحديث تعين النقل

ضابطة الخبر اما متواتر واما آحاد والاخير اما محفوف
بالقرائن المفيدة للقطع او لا اما المتواتر فقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد الجماعة خرج خبر الواحد بلا اشكال وغيره لا سيما
ان جعلنا ماخذ الجماعة لا من الجمع الذي هو في اللغة الضم فانه يحصل باثنين فلا يخرج ح وبقيد بنفسه يخرج العلم من القرائن لكن رجوعها الى
فدخولها الانهر بالافادة النفسية فانها ليست بقرائن في الحقيقة كالاعداد لبه والاورعيته والاوثقيته والخلو عن الدعي ونحوها واعلم ان الخبر
الخبر العلم بالكثرة او القرائن الداخلة او الخارجة على اقسام اما ان يكون افادة العلم لاجل الكثرة فقط او لاجل القرائن الداخلة فقط او لاجل
المركب من الكثرة والداخلة او بالخارجة فقط او بالكثرة والخارجة او بالخارجة والداخلة او بالثلثة فهذه اقسام سبعة والتعريف يشمل الا الثلثة
الاول فينعكس لانه ينتقض طردا بالواحد المنقول من الثلثة المفيد للعلم بنفسه مع انه واحد لا متواتر الا ان يقال ان من شرط التواتر كون المخبرين
كثيرين والغرض من المنتقض ليس من هذا الباب واما افادة العلم بنفسه فيخرج به ما ان حصل العلم من جزء الثلثة ثم او هاله يحصل العلم بنفسه ممنوع
ولكن في كل المذكورات من الوجهين نظر اما الاول **ففيه** انه ان اراد ان الكثرة شرط لتحقق مفهوم المتواتر ففيه ان المفهوم قد يتحقق مع فقد الشرط
كما يرى وان اراد انها شرط التسمية ففيه لزوم عدم الاطراد بحيث لم يوجد فيه قيد الكثرة في التعريف لقصد التعريف على ما ذكرنا واما الثاني
فهو مكابرة بينة واما الثالث فهو كذلك اذ لا يعقل حصول العلم من القرائن الداخلة في خبر الثلثة وقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بحيث يمتنع
تواطؤهم على الكذب التحقيق ان خبر الجماعة على اقسام منهم مقتضى القاعدة العلم بحيث لا يختلف عادة وقسم مقتضى عادة عدم افادة العلم ولو
تخالف عادة وقسم لا ينضبط له عادة فقد يفيد وقد لا يفيد المتواتر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لا يكون مقتضيا افادة العلم مادة وبدون الكثرة
شرط لتحقق المفهوم وصحة التسمية فيحصل الطرد والعكس ثم ان ظواهر غالب العلماء ان الخبر المصطلح ينقسم متواترا واحادا جعلوا الخبر مرادف الحديث
ثم قسموه المتواتر والآحاد ولكن لا تفاوت لان الامثلة التي ذكروها في المقام لا شان للمتواتر الا مطلق الخبر ايضا

ضابطة ذكر العلماء لحصول
مفهوم متواتر شرائط منها تعدد كون المخبرين غالبين عن المخبر به وكان مستند خبرهم الحس بل لا بد ايضا كونهم عالمين او قاطعين مع حال الحس لحصول الظن
ونفيه كي يمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدم كون المخبر به امرا غريبا عجيبا كما لو اخبر ان مركوب شخص ذي شعور ... دخل واحد عشر
اذان ونحو ذلك فانه لا يحصل العلم كما لو اخبروا بحلول ... ولكن لا بد من ملاحظة الموارد وقد لا يكون في الخبر غرابة اذا اسند
الى شخص كنبي ووصي ويكون غريبا اذا اسند الى غيره كاخبار حمل الجبل مثلا فالامر النفس بين الامرين بالتواتر منه ومنها كون علمهم مستندا الى
الحس والتحقيق انهم ان ارادوا كون المستند حصول العلم حسيا فلو جرى ان كان السبب لنا وان ارادوا كون المستند حاسيا فهو مراد بكفي في حصول العلم
كون الخبر به جليا والجلالة يكون الحس فيه وقد يكون الاستناد الى الحس ويريد ارادة المعنى الاول منهم لمن نزل النفي ومعقول ... ثالثا
ظواهر عباراتهم ولكن الحق الاول ومنها عدم كون السامع مشوشا بشبهة وتقليد يوديان الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر بيان هذا الشرط انه لا
فقد يمكن تحقق القطع للسامع بالشبهة او التقليد ومنها انتفاء المقابل بمعنى انه اذا كان الخبر ... مما يبعث بمضمون التواتر كل طبقة والا لم يفد
العلم واورد عليه النقض بجود حاتم وشجاعة رستم فان خبرهما وطبقاتها متواترة ومع ذلك لا تثبت الصفات كعليها متخبرين لما ... بالتواتر
بل شبههما بالاجماع والتفاق الناس يحصل العلم من السامع والنظائر وتبادر القطع بكون المخبرين في كل طبقة بالغين حد التواتر وان لم يبلغا ...
ومنها كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب بعد اخذ ما ذلك في التعريف يغني عن عدة من الشروط ثم ان انتفاء كونه يكون نصا
مشتبها الا ما كثر اعتراض كون العلم الحاصل من المتواتر ضروريا او نظريا او مختلفا لا حاجة لا اعراض عنها والتعرض لما هو المفيد من الكلام

ضابطة التواتر اما لفظي او معنوي والاول بتصور على صورتين والاخير على صور اربعة اما **الاول** فبيانه ان السائلين اما
نقلوا باللفظ الواحد المختلف وعلى الاخير اما ان يكون لا قدر مشترك او لا وعلى الاخير اما ان يكون الدلالة على القدر المشترك بالالتزام او التضمن
او المطابقة والتضمن مثال الاول ان ينقلوا عن النبي صلى الله عليه وآله ... الله ومثال **الثاني** ان ينقلوا بقوله ...

في تقسيم الخبر الى الآحاد والمتواتر

المعصوم لو بهما ثبت

في بيان شرائط المتواتر

في اقسام التواتر

وكذا الواحد المحفوف بقرينة قطعية فما كان من هذه الاقسام الستة مقطوع اللب فلا كلام في حجيته لان العلم حجة لكل احد في كل مقام من اي سبب حصل اي مرتبة كان من مراتب العلم في اي زمان
كان قبل انسداد باب العلم او بعده وما كان منها مقطوع اللفظ فهو من الظن الخاص المقطوع حجيته للاجماع عليه فما ينكر حجيته احد عدا ما نسب الى بعض [illegible] ولذلك [illegible] دليل على عدم جواز التعبد بالظن
من استلزام تحليل الحرام وعكسه فانحصر النزاع في قسم سادس خارج عن السند وهو الواحد الذي لا قطع بصدوره ولا مضمونه ولما كان هذا فردا من افراد الظن فالاحسن ايراد الكلام
في حجية مطلق الظن وعدم حجيته فاعلم ان من الظنون ما هو مقطوع الاعتبار شرعا كالحاصل من متواترات الكتاب والمتواتر اللفظي والواحد المقطوع الصدور ومنها ما هو مقطوع عدم الاعتبار كالحاصل من القياس
المستنبط والاستحسان والمصالح المرسلة ومنها ما هو مشكوك الاعتبار بالمعنى الاعم ومحل النزاع هو الاخير ثم الكلام في الظن من حيث الظان انه المجتهد المطلق او المتجزي كما انه قد يرتب الاحتجاج [illegible]

محل الظن انه الحكم الفرعي او الاصولي او الموضوع المستنبط او الصرف او المسائل التشبيهية والاعتقادية او من حيث اسباب الظن او من حيث زمان العمل به انه قبل الفحص ام بعده فلا بد من ذكرها في مطلب اصولي ثم اعلم ان المجتهد اذا راى ظنا بجواز غسل الجمعة مثلا فحصل هذا الظن في الاعتقاد [illegible] في جواز [illegible] محل النزاع وكذا الاثبات بذلك الظنون في الخارج بان يغتسل الجمعة [illegible] محل النزاع [illegible] النزاع [illegible] [illegible] [illegible] في انسداد باب العلم بالمعنى الاعم من الظن الخاص [illegible] [illegible] [illegible] لو فرض [illegible] موضع لم يمكن فيه العلم بعد الفحص فهل يجوز العمل بالظن في هذا الموضع [illegible] من [illegible] القول الثاني من تمسكهم في حجية الظن بدليل دفع الضرر وتقديم المرجوح [illegible]

يقول المراد طاهر والاخر سمعته يقول النجس طاهر والاخر [illegible] والاخر [illegible] وهكذا ومثال الثالث ما سمعته يقول انما القليل الملاقي للنجاسة
لا تشربه والاخر سمعته يقول لا تتوضأ منه والاخر لا تغتسل والاخر [illegible] وهكذا مما يدل بالالتزام على النجاسة ومثال الرابع كما اذا قال واحد انه
ضرب زيد عمروا والاخر ضرب زيد بكرا والثالث ضرب زيد خالدا وهكذا مما يدل تضمنا على وصول الضرب من زيد ومثال الخامس كما اذا قال
سمعته انما القليل الملاقي للنجاسة نجس والاخر سمعته يقول الذباب اذا وقع لم ينجسه ان قلنا ان دلالة المفهوم التزامية كما هو التحقيق ومثال السادس
كما اذا قال احد انه قد وقع الضرب اليوم من عمرو والاخر انه ضرب عمرو اليوم بكرا اقول ويمكن زيادة الاقسام بجعل دلالة البعض التضمن والاخر الالتزام
الى غير ذلك واما الاربعة الاخرى فبيانها ان اللب المنقول اما ان يكون قضية واحدة او وقائع وعلى الاخير اما ان يكون ذكر كل واحد
من الوقايع دالا على اللب بالتضمن او الالتزام او لا يكون كل واحد ملزوم اللب بل المجموع من حيث هو ملزوم له مثال الاول كما اذا اخبر كل المخبرين
عن جود زيد او شجاعة رستم او سخاوة حاتم ومثال الثاني كالرابع فيما سبق ومثال الثالث كذكر واحد منهم غزوة خيبر والمفصل والاخر غزوة
بدر والاخر احد وهكذا فحصل منها العلم الاجمالي بشجاعته ومثال الرابع كما اذا قال الواحد منهم فلان بن عمر دخل حرم كذا والاخر فلان بن بكر دخل حرم
اخر وهكذا فحصل القطع بشجاعة [illegible] وان هذه الافعال لم يقع منه على سبيل الاتفاق اقول ويمكن زيادة الاقسام ايضا وللتفصيل
فيه محل اخر ثم انه ظهر من تضاعيف الكلام كون النسبة بين التواتر اللفظي والمعنوي عموما من وجه فان اللفظي قد يكون اللفظ مقطوعا سواء كان
اللب مقطوعا ام لا والمعنوي قد يكون اللب مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا **ضابطة** خبر الواحد عقليا مما لم يبلغ حد التواتر افاد العلم
ام لا وعلى الاول سواء افاد العلم بنفسه ام بالقرائن الخارجية وهكذا فهو اما محفوف بالقرينة القطعية ومعرى عنه وكل منهما باعتبار النقل ينقسم
[illegible] ما النقل بالمعنى واللفظي المحفوف بالقرينة على اقسام اما مقترن بالقرينة الدالة على صدق سنده والمضمون او هما ولا تشبيه في امكان حصول
العلم من الخبر الواحد اذا اقترن بقرينة على صدق المضمون كما مثلنا من ولد الملك [illegible] في المثال [illegible] الادلة المستدل بها
عدم الامكان ضعيفة وبعد حصول العلم لا شبهة في الحجية هذا اذا كان الخبر محفوفا بالقراين الدالة على صدق المضمون فقط واما اذا كان محفوفا بالقراين
القطعية الدالة على صدق السند فقط فحال الخبر حال الاخبار المتواترة لفظا من دون حصول القطع بالمضمون في كون الظن الحاصل منها حجة اجماعا
والظن الحاصل منها ملحق بالظنون الخاصة وتمام ذكرها حال الخبر الواحد المحفوف بالقراين الدالة على القطع بالصدور والمضمون **ضابطة**
في حجية الخبر الواحد المعرى عن القراين الدالة بالقطع على صدق السند او المضمون او هما وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة ومقامات **اما
المقدمة** فاعلم ان الظنون على اقسام ظن بلغ من الشارع اعتباره بالدليل القطعي كالظن الحاصل من الخبر الواحد المحفوف بالقراين القطعية الدالة
على صدق السند كالمتواترات اللفظية وكالظنون الكتابية **ان قلنا** بتحقق الاجماع على اعتبارها وكتبنا المعتبرة وامثالها اذا افاد
الوصف في الموضوعات الصرفة وكنقل [illegible] في الموضوعات المستنبطة وظن بلغ عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس والاستحسان وظن لم
يبلغ فيه دليل قطعي من الشارع على احد الطرفين ولا نزاع في حجية الاول وعدم حجية الثاني وانما النزاع في الثالث فلا تغفل ثم لا يخفى عليك
ان النزاع في الخبر الواحد المعرى عن القراين القطعية انما هو لاجل ظنية صدوره لا لاجل ظنية دلالته لانك قد عرفت انه على فرض قطعية الصدور
لا يضر ظنية الدلالة كالمتواترات القطعية فجهة النزاع انما هو ظنية الصدور لا الدلالة فلو كان النزاع لاجل ظنية الدلالة لسرى النزاع الى المتواترات
اللفظية والمحفوف بقراين القطعية الدالة على صدق الصدور المفيد للظن وليس كذلك ثم الاقوال في المسألة خمسة عدم جواز التعبد بالخبر الواحد عقلا
وهو عن ابن قبة وعدم جواز التعبد به شرعا وهو للسيد المرتضى ومتابعيه ووجوب العمل به عقلا وهو لمعظم الاصحاب ووجوب العمل به شرعا وهو لجماعة منا
على العمل بالظنون المخصوصة ووجوب العمل به عقلا وشرعا وهو لصاحب المعالم والفاضل القمي وجماعة **المقام الاول** في تاسيس الاصل الكلي في
مطلق الظنون المشكوكة ان خبر الواحد فرد من افرادها فهل مقتضى الاصل الاولي من حيث الحكم الوضعي ماذا يعنون ان مقتضى الاصل الاولي
بعد ثبوت التكليف هل هو الكفاية بالظن او العدم وبعبارة اخرى هل العمل بالظن يوجب الخروج عن عهدة التكاليف ام لا والتحقيق عدم الكفاية
للاصل ويمكن تقريره بطريقين اما الطريق الاول فبيانه انه لا شك في ثبوت التكليف بتحصيل الاحكام في الجملة اما بتحصيل نفس الاحكام الواقعية او بتحصيل
العلم بها هي الاعتقاد اللازم وان لم يطابق الواقع او بتحصيل مطلق الاعتقاد وان لم يكن جازما وعلى التقادير ان بنينا العمل على تحصيل العلم
بتلك الاحكام حصل الامتثال قطعا اما حصول القطع بالامتثال على الاحتمال الاول فللزوم التكليف بما لا يطاق ان لم يكف العلم في تحصيل الاحكام
الواقعية واما حصوله على الاحتمالين الاخرين فواضح وان بنينا العمل على تحصيل مطلق الاعتقاد كالظن لا يمكن حصول الامتثال [illegible]
ان يكون المكلف به تحصيل نفس الاحكام او العلم بها والقوم [illegible] فبعد ثبوت القطع بالاشتغال الحاكم لزوم تحصيل القطع بالامتثال **فان قلت**
ان تعبد المجتهد بتحصيل الظن الذي هو من مطلق الاعتقاد مسلم ثبوت التكليف بالزائد المحتمل والاصل البراءة **قلنا** يجري [illegible] البراءة
فيما اذا [illegible] حدث والتكليف لا فيما [illegible] التكليف [illegible] **فان قلت** [illegible]

تحصيل

واما على فرض الانسداد الاغلبي و تسليم ما تكلف يعقوب على حجية الظن و انما ذكروا ابطال البرائة والاحتياط على فرض هذه الصغرى دفعا للموهم لا لوجود قائل بهما في الحقيقة فمحل النزاع انما هو
ما سلف من جواز العمل بالظن وعدم جوازه و ثانيا فصل الاصحاب فرضنا انه مورد الشك انما هو صورة الانفتاح الاغلبي والشك فيه اما في صورة الانسداد الاغلبي فالجواز مقطوع به ولو فرض الشك فيه
كان من محل النزاع ظهر من هيهنا ان ما اصغر و كلما كبر و ما على فرض احد الصغريين ثم انهم اتفقوا على ان العمل بالظن اما واجب او حرام فالقول الثالث خرق للاجماع المركب **اصل** في اصالة حرمة العمل بالظن
الاصل الاصيل حرمة العمل بما وراء العلم الذي يقوم عليه دليل و ذلك لوجوه الاول قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط بعد العلم الاجمالي بتعلق التكاليف الشرعية ولازمه الوقف عن الافتاء والعمل الا
حيثما دار الامر فيها بين المحذورين كون المال الذي بيده له او لغيره وانا نعلم بعدم وجوبه فاذا دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام او غير الواجب وغير الحرام فيحتاط في الامر فيه بين الحرام وغير الواجب فاذا دار الامر فيه بين
تحصيل الاعتقاد في الجملة ولكنا نقول لكفاية مطلق الاعتقاد وانتم تدعون لزوم الاعتقاد الخاص وهو القدر المتيقن بيننا و بينكم لزوم تحصيل الاعتقاد
وانتم تدعون خصوصيته زائدة والاصل عدمه **قلنا** الحصر اذ لعل المكلف به يحصل نفس الاحكام فيكون لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد متفقا
التخيير بين الامرين العلم والظن و نحن نقول بتعيين احد الفردين ومقتضاه عدم كفاية الآخر فالقدر المتيقن في البين هو الى انه يمكن ان يكون للدليل
بانا واياكم قائلون بحصول الامتثال عند تحصيل القطع والاختلاف بيننا انما هو في حصول الامتثال عند تحصيل الظن فالقدر المتيقن عليه المتيقن
به حصول الامتثال انما هو في تحصيل العلم و عليكم باثبات حصول الامتثال بالآخر والاصل عدمه **فان قلت** القدر الثابت من الدليل انما هو
عدم جواز تحصيل الاعتقاد اساسا و يكفي في عدم مخالفة ذلك الثابت تحصيل الاعتقاد المطلق **قلنا** هذا القدر الثابت من التكليف انما
كما ثبوته الاصل لنفي الفريقين عليه فهو بعد ملاحظة الاختلاف في الكيفية بينهما يحصل الشك في كيفية الاعتقاد شك في المكلف به **والقواعد**
المقررة تقتضي اجراء الاصل لا الاشتغال منه **فان قلت** سلمنا كون المكلف به تحصيل نفس الاحكام الواقعية ولكن من اين لك انه لا بد
من تحصيل القطع لعدم المخالفة فيما يتحقق الامتثال بل يكفي عدم القطع بالمخالفة **قلنا** ان ذلك مخالفة للاجماع مع انه مخالف لحكم القوة
العاقلة فانها حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** نحن نمنع مطلق ثبوت التكليف هذا اساسا واما ثالثا
قلنا اولا انه مخالف للاجماع بل الضرورة وثانيا ان بعد ملاحظة الاخبار المتظافرة والآيات المتكاثرة قطعنا بوجود التكليف في البين
وثالثا يلزم لغوية بعث الرسل و انزال الكتب **فان قلت** القدر الثابت من التكليف هو التكليف بالمعلوم واما في غيره فلا نحتاج
الى الظن بمقتضى الاصل البرائة من غير المعلوم **قلنا** المراد من المعلوم هل المعلوم قبل الفحص ام بعده فان كان الاول فخفاء اظهر من الشمس وان
كان الثاني فهو عين المطلوب اذ كلامنا في عدم كفاية الظن بل ما يعد هكذا كان العلم فهل الحق مع القائلين او مع من يجري الاصل في
لعينه **واما الطريقة الثانية** فبيان انه لا ريب في شرع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب وكون نبينا مرسلا من جانب
الارباب ومبعوثا لتبليغ الاحكام المتعلقة بالاشياء في الجملة فما بين الاشياء انه لم نعلم ان لله تعالى في كل واقعة حكما وقد برهنا عليه بعموم انه
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغيره مما مر مفصلا وانتم لا تسلمون ان كلما هو حكم للشاهدين فهو حكم للغائبين فمقتضى المذهبين المذكورين
ثبوت التكليف للغائبين ولازم ذلك لزوم الفحص في الشبهات الوجوبية والتحريمية فان علم الواجب والحرام بعينه فهو المدعى والا فلا بد من الاتيان بجميع ما يحتمل
كونه واجبا وان كان موهوما ان دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة ولا بد من الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما وان كان موهوما ان دار الامر بين الحرمة
وغير الوجوب لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال بعد ما اثبتنا ذلك فنقول فيما نحن فيه ان تحصيل الاحكام الواقعية علما مما يحتمل كونه
واجبا وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فلما تقدم المقتضي لزوم تحصيل العلم بالاحكام الواقعية فلو لم نعلمها حكمنا انها مهم الوصف فلا اقل من ايجاب
الاحتمال ولو موهوما واما الكبرى فلما ذكرنا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى فرض منع البديهي لتسليم حكم العقل **قلنا**
من ان التكليف ثابت بالنسبة الى المكلف فلا بد من تحصيل القطع بحكم القوة العاقلة فظهر من الطريقين ان الاصل الاولي يقتضي عدم كفاية الظن فيه
قلت المسلم من اشتراك تام المشافهين مما هو فيما علم كونه تكليفا للمشافهين وانه مثل الاشياء فلا وما نحن فيه من هذا الباب فهذا الكلام بعد ذلك
الاشتراك على الاطلاق خارج عن محل الكلام الا ان ما اشير اليه هنا اجماعا لا فائدة انه لابد له من دليل فنقول **الاول** الدليل الاجتهادي وهو من وجوه
الاول الاخبار المتظافرة البالغة حد التواتر **الثاني** الاجماع المستفاد **الثالث** الاستقراء فانا بعد التتبع وجدنا كون الغائبين مكلفين
للشافهين في غالب التكاليف الظن بالحقوق المشكوك بالغالب لتلك الدليل القاضي بما انه لا تشبه في ثبوت التكليف في الجملة والتكليف انما
يكون ما هو تكليف للمشافهين وغيره وعلى التقدير جنابنا المكلف الذي الى به امتنا فهو يكون موجبا لليقين بثبوت التكليف والجاهز لبعث
القوة العاقلة حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** ما ثبت انما نعلم بوجوب واجبات ما بين الامور الكثيرة
وللاشياء الغير المحصورة من القواعد المتفق عليها عدم لزوم الاجتناب عن شبهة غير المحصور **قلنا** لا يلزم الاجتناب انما كان الشبهة فيها لانه كثرة ما يحتمل
لبعض بل فيها كثرة بين لا اشياء الكثيرة بها لا اشياء الكثيرة **فان قلت** سلمنا انحاد علمنا المعلوم والغائبين ولكن من بعد اثبات تحصيل
القطع بعد المخالفة بل يكفي عدم القطع بالمخالفة **قلنا** نحو اشد **فان قلت** لم لا يكون تحصيل السالك التكليف **قلنا** لا نحو انه **فهو قلت**
وجوب تحصيل العلم بالاحكام الواقعية انما هو على ما ذكرت من المقدمات ووجوب مقدمة على فرض تسليمه انما هو فرع وجود ذيها ووجوب ذي المقدمة
هنا يقتضي تحصيل بعض الاحكام الواقعية ثم ومقدمته انما هو وجود ذي المقدمة فلا يقتضي تحصيل الاعتقاد الجازم باحكام الواقع لعدم الانحصار
المطلق الاعتقاد **فنقول** انه مع ذلك فلا يكون تحصيل الحكم الواقعي لا دائما لا **فان قلنا** بالاول لزم التكليف بالاهمال وان قلنا
باللزوم فهو عين ما يدعيه من الجواز وهو عين المدعى قلنا ما ذكرنا من لزوم تحصيل بعض الاحكام الواقعية مما يجوز ترفعنا لها بمعنى انه قد
المحقق ما سمعناه ولا فلا تكليف ثم انه لا تعامل ان التكليف اليقيني موجب لتحصيل القطع بالامتثال فحينئذ لو فرضنا حصول الامتثال المطلوع





الحرام وغير الواجب حرمة الظن فيلحق المظنون بالامر به فيحكم بل يوجب نقيض المشكوك وانه ممكن الظن بحكم فيهما وفي كل من تلك المسائل على الجواز ووجوب التكاليف تحصيل القطع بلا جماع لا تحصيل الاعتقاد بل كر اه

ولو قيل لو علم المجتهد حين عروض المسألة بتمكنه من تحصيل العلم فاخر الفحص الواجب فورا الى ان نفد العلم وتمكن من الظن فان لم يمكن الظن حجة بعد فقد التكليف بالفحص وان كان حجة في الامر بالفحص واستصحاب الامر بالفحص يقتضي تجويز فعله بعد نفاد العلم ايضا ولانه حجية الظن ويتم بناء على هذه الصورة بالاجماع المركب لا يمكن قلبه بقاعدة الاشتغال اذ لا استصحاب اقوى منها قلنا المجتهد بعد عروض المسألة وعلم من اول الامر بتمكنه من تحصيل العلم او بعدم تمكنه منه او شك حتى الاخير لو تفحص وعجز عن العلم اما ينكشف انه لم يكن متمكنا من اول الامر او ينكشف عروض عدم التمكن بعد ذلك او يستمر الشك لا حقا فكان سابقا في شيء من الصور الخمس لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد غاية اتفاق الكل على عدم حجية الظن للمتمكن من العلم وعدم حجية الاستصحاب في الشك العرضي لتساوي … ولو قيل لو قطع المجتهد الا بالسد الاغلبي فحصل الظن وعمل في الاحكام ثم قطع بفتح باب العلم غالبا لحصول القرائن بعد ذلك كان حصل الاصول المعهودة ومنها اغلب النصوص متواترة عنده لحصل العلم فيها اكثر وبقي قليل من ظنونه التي السابقة على حالة السد فليستصحب

بخلاف حقوق الاكتفاء بالظن **فان قلت** فاعدلنا هدمى البناء على الاحتياط والاخذ بالاوثق من اجل الدليل الذي ذكرت فيلزم خلاف الاحتياط لان العلماء ذهبوا الى ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن لا يكون موصوفا باحد الامرين فلا يكون عمله حجيا وذهابهم الى المذكور ان لم يوجب الوصف يلزم لزوم احد الامرين فلا اقل من ايراثه الوهم وهو كاف فنجعله صغرى القياس ونقول ان احد الامرين من الاجتهاد والتقليد يحتمل الوجوب وكلما كان كذلك فهو واجب واما الصغرى فبيانه واما الكبرى فلان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لحكم القوة العاقلة فان ثبت العمل على الاحتياط الاحوط وهو العمل بالظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وايضا ذهب العلماء الى ان العلم بالوجه شرط في صحة العمل والامتثال فذهابهم موجب لاحتمال الوجوب وكلما احتمل وجوبه فهو واجب لما ذكر وان ثبت تحصيل العلم بالوجه بمقتضى الاحتياط لزم خلاف الاحتياط اذ العلم بالوجه موقوف على العلم بالظن الذي هو خلاف الاحتياط فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا المراد من الاجتهاد ومن العلم بالوجه ان كان تحصيل الاحكام الظاهرية والعلم بها وبالوجه بحسب الظاهر فالحق انه مجتهد عالم بالوجه لانه في كل مسألة من المسائل وان كان صغرى الدليل الاول كبراه مقطوعة لكونها ناشئة من حكم القوة العاقلة فلا جرم انه قد حصل الحكم الظاهري وهو قاطع بالوجه بحسب الظاهر وان كان المراد بالاجتهاد والعلم بالوجه تحصيل الاحكام الواقعية والعلم بالوجه على ما هو كذلك في متن الواقع قطعا او ظنا قلنا النقض بالمجتهد في مواضع لا يكون حاكما اذ كان ماخذ الحكم الادلة الفقاهية وانتفى الدليل الاجتهادي فان قلت ان ما ذهب اليه العلماء من لزوم الاجتهاد او التقليد مرادهم انما هو الاجتهاد على الوجه المعهود من استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الواقعي وعلى هذا ان ثبت العمل بالاحتياط يلزم المحذور المذكور قلنا لو سلمنا كون مرادهم من الاجتهاد ما ذكرت مع انه بعيد اذ الائمة على بطلان الاجتهاد بين والحق انه بل مرادهم من الاجتهاد في كلامهم هذا ما يقابل التقليد الا ان نقول يكفينا ذهاب البعض الى لزوم الاجتهاد المعهود في ابداء الاحتمال فيتم الاستدلال الا انه فنقول انا قد ثبتنا العمل بالاحتياط فيما اذا كان الاحتياط ممكنا وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة او بينها وبين غير الوجوب لا فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة وما ذكرته من هذا الباب فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات ان وجد والا فالتخيير ولكن الدليل على رجحان الحرمة فيما نحن فيه اعني العمل بالظن موجود وهو انما حرم العمل بالظن على ما ثبت ادلته فظهر من قاعدة الاشتغال ان الاصل من حيث الحكم الوضعي عدم الكفاية وهو مقتضى الاستصحاب ايضا الا انا لا نتمسك الا بقاعدة الاشتغال لانها متفق عليها حتى عند منكر الاستصحاب والاستصحاب مختلف فيه

واما الطريق الثالث فهو ان المكلف اما ان يعلم بوجود التكليف فيما بين المشتبهات او لا يعلم وعلى الثاني الاصل نفي البراءة وان ظن بالتكليف لعمل اصالة البراءة ليس بالوصف بل العمل بها ما سبق ما لم يقم ظن شرعي على الخلاف ونحن اذا لم يكن دليل على اعتبار الظن بالتكليف لم يكن معتبرا فحكم بالشرع البراءة وعلى الاول اما ان يكون هذا العلم الاجمالي معتبرا ام لا وعلى الاول الاصل الاشتغال وان ظن بعدم التكليف لما مر مرارا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى الثاني الاصل البراءة ايضا وان ظن بالتكليف والاعتبار فعلى التقادير الظن غير معتبر فظهر عدم كفاية الظن وهو المطلوب **واما الطريق الرابع** فبيانه ان كلما يحتمل الوجوب والتحريم ولو موهوما يحتمل الضرر على تركه في الاول وفعله في الثاني وكلما كان كذلك فدفعه لازم اما الصغرى فواضح بينة واما الكبرى فبحكم القوة العاقلة الا ترى ان المضطر الى سلوك احد من طريقين احدهما مامون والاخر مخوف لو بادر الى المخوف وذهب لذمه العقلاء فنقول بعد ذلك ان الاكتفاء بالظن يحتمل ان يكون مفضيا الى الضرر فدفعه لازم فلا يجوز الاكتفاء بالظن وهو المطلوب وما يقال من ان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي طرح الظن وعدم الاكتفاء به كذلك يقتضي لزوم العمل به فيما ظن بالتكليف لظن الضرر بالترك ودفع الضرر المحتمل لازم بغير ما ذكرت مدفوع بان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف كذلك يقتضي العمل بالوهم فيما اذا ظن بعدمه فظهر من ذلك ان لزوم العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل لا لاجل الظن بالتكليف والا لما وجب اتيان الموهوم فيما ظن بعدم التكليف هكذا اورده المجيب في كلية انظر **واما الطريق الخامس** فبيانه ان الظن الحاصل من الاخبار والاجماع المنقول والشهرة والاجماع الظني وعدم الخلاف من الظنون التي لا يكون منشاها العلم لو كانت معتبرة لزم اعتبار الظن الحاصل من القياس والاستحسان اذا كان منشاهما العلم بطريق اولى والتالي باطل فالمقدم مثله وفيما اذا كان الظن الحاصل من الاخبار والشهرة ونحوها منشاها العلم لم يكن حجية للاجماع المركب وعدم القول بالفصل **فان قلت** لولا الدليل على حرمة العمل بالظن القياسي والاستحسانية والمصالح المرسلة لعملنا بها ايضا وكان العمل بها جائزا لكن الدليل على الحرمة منعنا عن العمل قلنا ان مقتضى الاولوية لا يكون الا ان يقوم دليل على حكم في فرد من الافراد فحكم بذلك الحكم في الادنى منه من الافراد اذا لم يقم عليه فيها دليل الا بالاولوية هذا ولكن في الطريق الاخير اضطراب بفقر الى الحجية الاولوية فيشكل حجيتها لانا ان قلنا بعدم اعتبار الظن في الاصول فواضح وان قلنا باعتباره فيها لا يتم الاستدلال على عدم كفاية الظن بالظن لانه لو لم يكن الظن معتبرا لم يكن تلك الاولوية معتبرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وفيه نظر نعم يحتمل منع وجود الاولوية نظرا الى ان المنع من الظن الحاصل من القياس مثلا ليس لاجل انه ظن بل بخصوصية القياس فلا يجري الاولوية بالنسبة الى سائر الظنون فتدبر في المقام كي لا يختلط عليك الكلام **المقام الثاني** في تأسيس الاصل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي بمعنى انه هل يحصل الاثم في العمل بالظن ام لا **والمقام الاول** انما كان في تأسيس

حجية الظن وجواز العمل في هذا الظليل ويتم بناء على ما من موارد الشك في حجية الظن بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بالاشتغال لما مر بينا نفرض ما اذا قطع بالسد الاغلبي اولا ثم شك في بقائه وارتفاعه فيستصحب الموضوع و الحكم معا ويتم فيما عداه بما مر قلنا في ان الفرض الاول معارض بمثله متعدد فيعارض الاستصحابين فضم مركب بالاجماع نفي الاشتغال سلبيا عن المعارض وكذا الفرض الفرض الاخير ايضا فانه ابدى استصحابه الانسداد بحسب السد في بقائه لا يتصور الا انه على الاصل قبل الفحص او الاستصحاب في الحادث هذا ولو قيل ان الاحتياط بالتقرير الذي ذكرته لا … اشتغال … فلان الوقوف عن الافتاء … الحرمة لدوران الامر بين … الوقوف … فلان … كتسل الجمعة لا يقطع معه … لاحتمال … اشتراط العلم به … ما بالعرض … [illegible]

في تأسيس الأصل …

الكفاية انه اذ هو الاستدلال على العدم

ومما يحتمل بالظن في تعيين الوجه فاسم ردد بين الوجوب والحرمة فلا يمكن الاحتياط ... عاقبة ... بالمفتي فهو علم امكانه ... بوجود المانع ... بل الواجد حتى لا ساقي لمسبب الاصل لمنافاة

ان مخالفة الاحتياط مع الامارات يحتمل مخالفة الواقع في كل من الاحاد ... بمخالفة الوضع ... لوجوه ولا ... اما ... بالوجه ... عمل ... العقلاء ... الاذن

لكن ترك العمل بالظن مستلزم لارتكاب خلاف الاحتياط ... الحرمة ... العمل ... الوجوب ترك ... العمل بالظن والاتيان بالفعل

سلمنا الاشتراط لكن يكفي لعلمنا بوجه العامري ... وجوب ... من قاعدة الاشتغال كافي ... الاصول العملية الكلية ... استحقاق الامر ... ولا يمكن ... بالظن في كل مقامات الشك الى ما

الاحتياط واستصحاب بقاء التكاليف المعلومة ... ابواب الفقه ... اصل الشكوك ... واما ... في الاستصحاب ... كان الامر بالاقل ... والاكثر ... التكليف

الاصل من حيث الحكم وضعه وعلم ان كل من قال بحجية ... انما هو استحقاقا للاثم ... بعد الكتابة في المقام الاول وكل من ... الكتابة في المقام

الاول يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام وليس كل من قال بعدم الاثم في هذا المقام يلزمه القول بالكتابة في المقام ... القول بالكتابة

وعدمها وكذا كل من قال بعدم الكتابة في المقام الاول لا يلزمه القول باستحقاق الاثم في هذا المقام بل له القول بالاثم وعدمه ولا اشكال في

وانما الاشكال في ... الاصل ... مقتضى الاصل الاصيل عدم الاثم لكنه مخالف للاجماع ... بالجواب

لا لاجل خرق للاجماع المركب كل من ... فاذن ... ان مقتضى الاصل الاولي التحريم واستحقاق الاثم ولنا عليه ...

الاول اجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل بها ... لعلمائنا ... لاعتبارها ... العقل والشرع والظن ... ان مقتضى الاصل

جواز العمل بالظن بالمعنى الاعم حيث جعل الاصل الاولي في مقام اثبات الحكم الوضعي للكتابة وقد علمت انه لا ... بالكتابة ...

بالجواز ... الذي ... حجة ... على حرمة العمل ... العلم ... مع قطع النظر

عن الادلة الدالة على جواز العمل بالظن ... على حرمة العمل ... الكلام ... منافاة ... في مقام ...

في الباب مخالفة ... باجماع ... **الثاني** قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم ... التكاليف

من كتفى بالظن ... عنه ... والاصل في ... التحريم فان **قلت** كيف ... بيان حرمة

العمل بالظن بالاستحقاق ... الاستحقاق ... امر قطعي لا عبرة ... **الثالث**

ما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب من ان ... المقدمة ... المقدمة ... لاجل ... حكما

فلنتعامل ... المقدمة ... او ... بالظن ... المقدمة في تحصيل الاحكام

الواقعية ... فعقبه ... استحقاق العقاب ... استحقاق العقاب **الرابع** ما ذكروه ...

توضيح من لزوم دفع الضرر المحتمل ... المكلف ... العقلاء ...

يحتمل الضرر ... المشكوك ... العقلاء ... باحتمال الوجوب ...

فلزوم دفع الضرر المحتمل ... فلنا العقلاء ... **والخامس** ... العلم ...

... من وجوه الاول ان ... الآية الشريفة ... بالظن ...

الشريفة على تحصيل العلم بالظن ... الثالث ... بالواقع ...

ثم وربما ... الآية الشريفة على ... الحكم الوضعي ... الكتابة **فان قلت** ... الآية ...

بالظن فيها **قلنا** ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل **فان قلت** ان التعليل ... حرمة العمل بالظن ...

... نكرة ... بمعرفة ... باللام ...

فالمراد ... مطلق ... **فان قلت** ...

... المطلق والعام ... توقف حمل المطلق على ...

اخر وعلى كون الافراد متواطئة بخلاف العام ... الآية ... المطلق ...

قلنا ... حمل العام على العموم ...

لا يلازم مخالفة ...

... الآية ... قوله تعالى ... ارسلنا الى فرعون ...

... الآية الشريفة ... قوله تعالى ... ارسلنا الى فرعون ...

الآية ... **فان قلت** ...

... **فان قلت** ان ...

... المراد ... الاحتجاج ...

... الاحتجاج ...

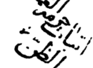
هذه الآية الشريفة ... بالظن ... الاحتجاج ...

ولا ... الآية ... الظن ... الواقع ...

الا ... الشريعة ... بالظن ... الواقع

الخامس اصالة البرائة عن وجوب الفحص اذا علم عند عروض المسئلة بانه لا يتمكن من العلم بل يتمكن من الظن ويتم فيما عداه كما لو كان نائما من اول الامر بالاجماع المركب الا ان يرد ذلك بان وجوب الفحص عند
شيء لا يجري فيه اصل البرائة السادس انه لا ريب في اتحاد الاحكام الواقعية وتبعيتها للصفات الكامنة ولا في ان جعل تلك الاحكام من الشارع انما هو لاعلام العباد حتى يعثروا على تلك المصالح والمفاسد كما هو مقتضى
اللطف الواجب ولا في ان مقتضى اللطف نصب دليل على تلك الاحكام المنبعثة من المصالح الواقعية فالعمل بالظن يخطي ويصيب فيوجب تحريم الحلال وعكسه ويوجب تفويت جعل الاحكام بمقتضى الصفات
الواقعية وهو خلاف اللطف بالنسبة الى العباد ويحكم بتحريم الحرام الواقعي المهلك بمقتضى الصفة الكامنة فيه فلا بد من كونه باب العلم القطعي مفتوحا لكل احد فيه ان المراد ان كان عدم نصب الدليل القطعي للعباد
وان لم يصب الواقع لزم مما لزم في الظن او القطع المطابق للواقع فانه يمكن لازما عليه فلا يلزم الا ما ذكر او لا وعليه لم ينصب او نصب لكن كان لاختلاف العلماء اختفى بينهم فهو كما يرى اعرض نفوسهم فلم ينصب ومن ظلالا
يجب اعتقاده فلعدم ان العمل بالظن لا يكون مغنيا عن الواقع بحسب الاعتقاد فذلك لا يلزم كذب فان الظن مطابق للواقع وما يقال في مقام الجواب عن
هذا الايراد من ان المراد بالحق الظاهري فهو مستحق انا الظن من الحق الواقعي فتامل وما يقال من ان المراد من الاية انما هو رفع الايجاب الكلي فلا كن
فهو لنعم فاسد كما يظهر ذلك النقل بالسلب الكلي **فان قلت** لم يكن الاية مرادة بظاهرها فلا بد من تصرف فيها والاحسن توجيه بان المراد من الظن الشك
او الوهم **قلنا** مع ان استعمال الظن في الوهم والشك غير معهود بل وغير صحيح عند اهل اللسان وان كان استعمال الشك في الظن معهودا ان الشك والوهم ايضا
فيهما الواقع من باب الاتفاق فيلزم الكذب ايضا **فان قلت** ان الاية الشريفة انما تدل على ان كل ظن لا يكون مغنيا عن الحق مع ان بعض
الظنون معتبر قطعا فالاية مخالفة للاجماع فظاهرها غير مراد فهي مجملة قلنا لا نسلم الاجمال اذ الاية الظنون التي دل دليل على اعتبارها فتسمى مما لا
ان بين الاية والادلة الدالة على اعتبار بعض الظنون عموما مطلقا فلا بد من حمل العام على الخاص الاية فيها وارد الخاص في الحكم ثابت **فان قلت**
كما يمكن التفصي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التفصي بتخصيص الاكثر على اصول عقائد فيسقط الاستدلال لحصول الاجمال بعد احتمال التفسير
قلنا ما ذكرنا ارجح لقلة التخصيص فيه ولزوم تخصيص الاكثر فيما ذكرت **فان قلت** ان الاية على فرض تمامية دلالتها فكيف التمسك
بها في اثبات حرمة العمل بالظن فانه مستلزم لعدم جواز العمل بالاية وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وبطل مضافا الى ان عدم حجية الظن في
مسائل الاصول على اعتقادك **قلنا** اما بناء على مذهب من ثبت له الاجماع على حجية الكتاب فواضح اذ لا ضير في التمسك بالظن وصل من الشارع
دليل على اعتباره واما بناء على مذهبنا فنقول ان غرضنا ليس اثبات حرمة العمل بالظن بتلك الاية الظنية فقط بل غرضنا ذكر ادلة ظنية يحصل
من تراكم تلك الظنون القطع بالحرمة والاية من جملة تلك الظنون **ومن جملة الايات** قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا ووجه الدلالة ان الاية انما تدل على حرمة العمل بما وراء العلم ظنا او شكا او وهما وظاهر النهي التحريم **فان قلت**
ان الخطاب شفاهي محمول للغائبين اما الصغرى فمقررة واما الكبرى فلانه لا ريب في وجود حالة بين المتكلم والمخاطب حين الخطاب فيحتمل ان يكون تلك
الحالة مما سكتت او دلت او على فرض كونها دالة يحتمل كون دلالتها موافقة لظاهرها ويحتمل ان يكون مخالفة له فهي مجملة فان تمسك بالاصل
عند القرينة فغاية ينفي القرينة الغير الحالية واما في الشك بالتنبيه لها فهي شك الحادث **فان قلت** الاصل عدم مخالفتها موافقتها لظاهرها
فان هذه لها ليست اولى من الاخرى وان تمسك بالاجماع القائم على عدم اعتبار احتمال القرينة الحالية **قلنا** انعقاد الاجماع على عدم الاعتبار
مسلم في المسائل الفرعية واما الاصولية فلا فظهر من نصها عنه ما ذكر ان الاية مجملة والدلالة ساقطة **قلنا** سلمنا وجود تلك الحالة بين المتكلم
والمخاطب واحتمال كونها ساكتة ودالة الى غير ذلك مما ذكرت ولكن بناء العرف على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه **فان قلت** لو كان بناؤهم على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية لزم الحكم بجنون من كيفي في لعبا بالقرينة الحالية وليس كذلك **قلنا**
قد اشتبه عليك الامر فبناؤهم على ذلك انما بالنسبة الى الغائبين لا المشافهين **فان قلت** ان الخطاب مفرد مختص بالنبي ولا دليل على الاشتراك
حتى في هذا المقام اذ الدليل اما الاجماع فهو غير مسلم واما الاخبار كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله حكم الاولين حكم الاخرين لانها
على الاشتراك فيما نحن فيه متهم فيها الا ان يتمسك بالاستقراء نظرا الى غالب الاحكام مشترك فالظن يلحق المشكوك بالغالب لكن حجية الاستقراء ظني
التمسك به على حرمة العمل بالظن مستلزم لعدم التمسك به وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل **قلنا** ان عموم التعليل في الاية الشريفة يدل على الاشتراك
ولا يخفى على ذلك على من له ادنى تدبر فان العبرة بعموم اللفظ لكن لقائل ان يقول ان مراد من الاستدلال بالاية انكانا اثبات حرمة العمل بالظن
في الجملة فهو مسلم ولا يجديك نفعا وان كان اثبات حرمة مطلق الظن فهو ممنوع لعدم دلالة الاية الشريفة عليه فتوقل بل الحق ان الاية الشريفة بها
دالة على العموم والقول بان الاية يدل على حرمة العمل بالظن في اصول العقائد والقول بان كلمة ما للعموم فاذا دخل عليها النفي يفيد نفي العموم
لا عموم النفي او القول بانها ظاهرة في تحريم اتباع المسلمين السوء من غير علم كلها مما يصغى اليها لما تقرر في الاية الشريفة من جنسه في العموم بناء
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل او حصل التخلية من حجية الظن بالدليل الخارجي ومن ضمن السالف حجية الظن استمرارا الظهور الاية في العموم
ومن جملة الايات قوله تعالى ان الشيطان يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه الدلالة ان القول على الله بما لا يعلم
مما يكون الشيطان امر وكلما يكون الشيطان امر فهو حرام اما الصغرى فللاية واما الكبرى فلوجوب عدم اتباع الشيطان فنقول فيما نحن فيه
ان العمل بالظن قول على الله تعالى بما لا يعلم وكل قول على الله بما لا يعلم حرام اما الصغرى فواضحة واما الكبرى فللاية الكريمة **فان قلت**
الظاهر من القول على الله بما لا يعلم هو اسناد شيء اليه تعالى من الصفات الثبوتية او السلبية ونحوها كالقول بانه تعالى جسم لا ما نحن فيه فالواقع
تلك الاية الشريفة على اهل العرب لفهموا منها حرمة العمل بما لا يعلم فان القول يوجب فعل الجعفر وامثاله انما يكون قولا بما لا يعلم فيتكلم
مثل الان غاية ما في الباب ادعاء ان التشكيك الذي هو من موانع حمل اللفظ على جميع الافراد وغيره من محله انه انما هو في التشكيك البالغ
فالاصل عدم التشكيك بل الاصل التواطي **فان قلت** المقالة اثبات حرمة العمل بالظن والاية غير دالة عليه اذ غاية ما في الباب لا نهاية له

الدليل مخصوص بوجدانا الاول
سلمنا الكلية لكن في
الظنون الا انا ...
الحاصل من
المتواترات
اللفظية في
الموضع ...
العرفية المبنية على
الظن او السبب كيد المسلم واصالة
الطهارة مع ان محل كلام الامثلة
تاسيس الاصل صورة الشك
في حجية الظن وهذا الدليل
لو تم لاثبت الانفتاح المطلق ومعه
لا شك في حرمة العمل بالظن ولا
نزاع السابع اجماع الخاصة على
عدم جواز العمل بالظن ما لم يرد
عليه دليل لكن الذي احتج بقوله
بحجية الظن متمسكا بعدم الدليل
على حرمته لعل امام (وكل احد طالب شيئا)
المرتضى احتج من الاجماع على
حرمة العمل بالواحد هو لندرة
تحت هذا الاصل المجمع عليه لكنه
عثوره على الدليل الوارد
لا من اجل عثوره على حرمة العمل
بين الناس في تساقط الايات
النصوص القطعية **فصل**
في نقل الاصالة الحرمة
الى اصالة الجواز في
الجملة الحق انقلاب اصالة
الحرمة الى اصالة الجواز في الاحكام
الفرعية في الجملة ويدل عليه البرهان
الذي نريد ذكره في طي مقدمات
اربع **المقدمة الاولى**
ثبوت التكاليف وحقيقتها
بالضرورة ووجوب تحصيل العلم
بها والفحص عنها الثانية انه لا
ريب في انسداد باب العلم ...
الاعم من الظن الخاص في معظم الفقه
الاحكام الفرعية ...
غالبا او بعد العقل والاجماع
والكتاب والسنة ...
عالما القطع ...



القول بالإباحة لا نعلم لا حرمة العمل به وهو المدعى قلنا أولا الأمر ثم بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل وثانيا أن القول بقولنا حقيق وبعدمه
والعمل لتيقن القول بعدم تحريمه فمن يبني العمل على أصل يتبين ذكره مما لا يعتقد الوسائط من وجه استقر عمله به فلا شك أنه يقول بحرمة أو وجوب
ثم إن القول بأن لحفاظ الشافعي ويحمل للغائبين أو أن الآية محمولة على حرمة العمل بالظن في أصول العقائد فالحاصل أن ذلك تدبر الجواب عنها ومن
جملة الآيات قوله تعالى إنهم إلا يظنون وأمثال ذلك من الآيات التي وردت في مقام ذم الكفار على العمل بالظن والقول بأن مورد
تلك الآيات إنما هو أصول العقائد وما فيه لا حاجة بحسن إعمالها في الفروع **والسادس من الأدلة**
على حرمة العمل بالظن الأخبار الواردة عن الأئمة بالنهي عنه منها ما ورد في المفضل عن الصادق عليه السلام مرسلا وظن وأقام على أحدهما فقد حبط عمله وأمثال
ذلك من الأخبار التي لا تعد ولا تحصى وبالجملة فيحصل لنا القطع بحرمة العمل بالظن من ملاحظة الظنون المتراكمة من الآيات والأخبار المتكثرة
وغيرها وإن لم يعلم يكون الظنون الحاصلة من الآيات معتبرة بعد ثبوت الإجماع على حجية الكتاب إنما هو لمخالفة الأخبار بعدم
بحرمة العمل بالظن وهو المشهور في تلك المسألة ثم إن العقل أيضا دليل على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن والتحقيق
عن سيد بلا ذا لو كان العمل بالظن مرجحا ومنتجا عقلا المأخوذة الشارع المقدس بدا وقد جوزه قطعا في موارد خاصة **فإن قلت**
في مقام إثبات حرمة العمل بالظن بالدليل العقلي أعني لزوم دفع الضرر المظنون واستحقاق العقاب على ترك المقدمة حكما وكل منهما حكم
عقلي قلنا إن ما ذكرنا إنما هو حرمة العمل بالظن شرعا والعقل لا ينافيه ومحل النزاع مع ابن قبة في حرمته بالأصالة ونحن
يجاب عن هذا الإيراد بأن الحسن والقبح إنما يكون بالوجوه والاعتبارات ولعل مراده أن العقل لو خلي وطبعه يكون حاكما بقبح العمل بالظن
ولكن بعد ملاحظة جهة أخرى يجوزه ولا تنافي المحدودين وقد يورد على هذا الجواب بأنه يلزم قول الأشاعرة من كون الأشياء
... **المقام الثالث** في أن هذا
الأصل إن ثبت ... الأصل الحجية والكتابة وهو العمل به ... كلما ... الأول
ولكن ... في هذه المقامات ... المسائل الفرعية حجة ... وفيه أن الظن في المسائل الأصولية العملية
حجة ... في حكم المسألة التي ... الأصول الاعتقادية ... الأصول العملية ... الفروع فهل الظن فيهما حجة ... ومنها
... المسائل الأصولية الاعتقادية ... في موضوعات المستنبطة حجة ... أن الظن في الموضوعات الصرفة
... أما **المقام الأول** فنقول إن الدليل على حجية الظن في المسائل الفرعية ... **الأول** الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع
... هذا الدليل ... الأول منها يحتاج إلى بيان مقدمات ... حجية الظن في الجملة ومقدماته ... هذا الدليل
... بمقامات ثمانية الأول في رد الأخباريين والثاني في رد القائلين بحجية الظنون الخاصة والثالث في رد القائلين بأصالة ... والرابع
في رد ... **والخامس** في أن الظن بعد حجيته في الجملة ... **والسادس** في ... بعد حجيته ...
حجة ... في جميع موارد ... **السابع** في بيان ... الظن ... **والثامن** في ...
حجية الظن ... **أما المقدمة الأولى** ...
... المقدمة ... إلى يوم ...
إلى يوم القيامة ... **المقدمة الثانية** ...
... في معظم الأحكام ... هذا ...
الأحكام ... الأربعة الإجماع والعقل والكتاب والسنة ولا يحصل القطع بأغلب الأحكام من تلك الأدلة أما الإجماع ...
... والقطع ... الإطلاع ...
... الصلاة والصوم والزكاة ... الظنون الاجتهادية ...
... وأما العقل ... قطعي وظني والقطعي ...
حكم به العقل ... الدليل ... الشارع وأما الظني ... الاستقراء والاستحسان ...
إلى غير ذلك وأما الكتاب ... قطعي ...
... كلام ... الأدلة ... الأخبار ...
... الظنون ... على الحجية ...
... مسائل ...

وان كان ان المشايخ الا بعد ما تاموا وافادوا هو هداية الناس كلهم كما يظهر من حالهم فلا يلزم علما الرجال على المعنى الاعلى واجاب الشيخ على مصطلح المتاخرين استلزم الكل الا يكون الا بذكرهم الاخبار القطعية المتصلة
بما كل الصحيح من لا يعمل بالواحد فقيل ان القطعية عند المشايخ لا يوجب القطع عند غيرهم مع احتمال كون غرضهم من التاليف انتفاع القائلين بالواحد ايضا وغيرهم مع حصول العلم له فذكروا الاحاد وغيرها مما لا
يمكن عندهم منع الكل المعروف والقياس على التعدي في نقل الاجماع مع الفارق لانهما قطعيان ينصرفان الى الفرد الظاهر وان كان ان المشايخ حكوا بعضا في مؤلفاتهم هذه والصحيح عندهم هو المطابق
للواقع لاصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي عندهم والظاهر من حكمهم هو الحكم القطعي فقيل ان كون مرادهم ما ذكر ظني وان القطع عندهم لا يوجب القطع لنا وان كان ان الكافي عرض على الامام وقال انه كاف لشيعتنا
وسماه كافيا وهذا يكشف عن صحة جميع اخباره فقيل ان اصل العرض غير معلوم ثم التسمية غير معلومة وان ذكر من التقرير ما في التقرير السابق هذا كله مضافا الى كثرة الاختلاف في الاربعة وكثرة الوسائط وطول الزمان ووجود
الكثير منهم تهاونوا في الكذب يكثر اهاد تووا في اخبارهم مع احتمال السهو والنسيان في اصحاب الاصول والمشايخ منها في المطالب العلمية فهو علم او احتمل ولو وهما خطا واحد من احد في مجموع ثلث الكتب الاربعة بسبب الشبهة التي كل خبر فيها دخيل من القطع فهو في قطعية السند واما ان قيل ان قلت ان اخبار الاربعة قطعية لحكم بدليل خاص وهو شهادة المحمدين على صحة ما فيها وكل شهادة حجة شرعية فثبت العلم بالمعنى الاعم فيها قلنا كون ذلك شهادة لا اخبارا ثم ولا اقل من الشك فيه مع ان كون مرادهم من الصحة قطعية الصدور مظنون لا مقطوع ولعل مرادهم ما اعتمدوا عليه قطعيا ام ظنيا فشهادتهم على قطعية تلك الاخبار غير قطعية لنا حتى نعمل بشهادتهم مع انه لا دليل على حجية الشهادة في الاحكام الشرعية نتايج

وفي ان علم القرآن عند اهل البيت ويقوله تعم ولا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وكلمات واجتهادات المتبادر منه تفسير بالراي انما يكون هو
التفسير بمقتضى الهوى النفساني ونحن ايضا نقول بمقتضيه وايضا الاخبار انما تدل على ان علم القرآن عندهم ونحن نسلم ذلك لا يدل هذا على عدم طلوبهم
واما الآية الشريفة فهي انما تدل على ان تاويل الآيات انما يكون علمه عند الله وعند الراسخين في العلم ونحن ايضا نقول به ولكن نقول بحجية محكمات الكتاب
دون المتشابهات والمراد من المحكمات النصوص والظواهر ومن المتشابهات المجملات والمشكلات والآية انما تدل على الثاني وما نقول بحجيته لا يكون مجملا حتى يكون محتاجا
الى التاويل فلا يكون علمه عند الله وعند الراسخين في العلم فقط هذا كله الكلام وتتميم المرام ان من اعظم الامور التي حصل القطع بحجية محكمات الكتاب الا واذ قد ما
معظم العلماء عامة وخاصة على الحجية فلو لم يحصل من ذلك الاجماع على الحجية فلا اقل من حصول الظن لنا ثم بالعلم والثاني احتجاج الصحابة بالآيات
في مقام المخاصمة بحيث لو ورد احد المتخاصمين به على الاخر تابعه المطلوب وسكت الاخر فكان حجة عندهم على الظاهر من المسلم الثالث بناء اهل العرف
على حجية الكتاب بحيث يكون حجيته جليا لهم حتى قيل لو قال قول بعض الاخباريين من عدم حجية الكتاب فاذا لو لم يكن حجة فلاى شيء نزل فصد منع من الشارع
عن ذلك مع كون طباعهم مجبولة عليه لدل على الحجية والرابع الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتخالفين على الكتاب فما وافقه فخذوه وما خالفه فاتركوه
فلو لم نفهم المراد منه لما امر الشارع ايانا باخذ الموافق وطرح المخالف والخامس اخبار الثقلين التي ادعى بعضهم تواترها منها اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي والسادس قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها والتدبر فرع الفهم فالامر بها دال عليه لا يقال ان التمسك بتلك الآية الشريفة
على حجية الكتاب دور قلنا المراد من الاستدلال بها تحصيل الوصف على الحجية لتفيد القطع بعد تراكمه مع الظنون السابقة وليس الغرض اثبات المطلوب بتلك
الآية فقط لا ما الجملة حجية الكتاب مما لا ريب فيها لكن حجيته مقيدة بعد حصول الوصف على الخلاف فظهر ان الاقتصار بالظنون الكتابية غير كاف
واما السنة فهي اما متواترة واما احاد والمتواتر واما القطعي واما معنوي واما لفظي ومعنوي والاخير وان افاد القطع الا انها في غاية القلة والاول
وانكان قطعي الصدور الا انه ظني الدلالة ومع ذلك فهو نادر ولكنه على فرض وجوده قطعي الاعتبار والحاصل ان المتواتر اللفظي سواء كان متواترا معنويا ايضا
ام لا فقليل في الاحكام كالمتواتر المعنوي فقط واما الاحاد فهي اما محفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور والمضمون او هما واما مجردة عنها

في ان الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة كلها قطعية على قول بعض

واما الثلثة الاول فهي نادرة واما الاخير فهو ظني الدلالة واعتبارا **فان قلت** قال مولانا محمد امين الاسترآبادي وجمع من الاخباريين ان
الاخبار المودعة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور نظرا الى شهادة المحمدين الثلثة مع كونهم من فحول العلماء وصلحائهم وكونهم قريب العهد بالاصول
الاربع مائة التي انتخب من مصنفات اربعة الاف مصنف على ان الاخبار التي ذكرناها في كتابنا انما يكون من الاخبار الصحيحة ولا شك ان الصحيح عندهم
عبارة عن قطعية الصدور قلنا اولا ان هؤلاء الثلثة في اي موضع صرحوا بما ذكرت اما الشيخ فلم يحكم بصحة الاخبار المودعة في كتابيه لا في التهذيب
ولا في الاستبصار وادعاء الخصم على انه صرح به في كتاب العدة محض افتراء على ما صرح به الفاضل التوني من انه تصفح كتاب العدة من اوله الى اخره ولم
اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك فضلا عن كونه صريحا واما الصدوق فهو وان تكلم في اول كتابه بما ذكرت لكن ينقل منه انه رجع عن هذا القول ومما
النقل وان لم يكن محققا لكنه يرفع القطع ويورث الوهم واما الكليني فهو وان قال مثل ذلك في اول كتابه ولم يرجع عما قال لكن قولك بان هؤلاء
الثلثة شهدوا على ذلك فاسد وثانيا سلمنا انهم شهدوا على صحة ما في كتبهم ولكن من اين علمت ان الصحة عند القدماء قطعية الصدور بل هي عبارة
عن الوثوق بالصدور اعم من القطع والظن وقد صرح بما ذكرنا من معنى الصحة عند القدماء جمع من الفحول **فان قلت** انه قد صرح جميع من العلماء على ان
الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور قلنا هذا مجرد الافتراء وعلى فرض التسليم يكون قول هؤلاء معارضا بقول هؤلاء الفحول فبعد
التعارض فمن اين حصل لك القطع بان الصحة عندهم هو ما ذكره هؤلاء دون هؤلاء بل كل محتمل فارتفع القطع من البين فما القول بقطعية صدور الاخبار
المودعة في الكتب الاربعة وثالثا سلمنا كون الصحة عند القدماء بالمعنى الذي ذكرت من قطعية الصدور لكن قول الصدوق بان هذه الاخبار عندي
قطعية الصدور اما ان يكون مفيدا للوصف او للقطع اما الاول فلا يجديك نفعا واما الاخير فنقول ان القطع الحاصل من قول الصدوق اما قطعي عقلي
واما قطع عادي اما الاول فهو فاسد جدا واما الاخير فنقول ان القطع العادي مقتضاه ومعناه ان مقتضى عادته يكون افادة القطع بحيث لو لم يفد
لتخلف مقتضى عادته فاذن كيف يكون قول الصدوق مفيدا للقطع عادة مع ان فحول العلماء ينكرون ذلك ولو ايضا سلمنا ما ذكر من معنى القطع العادي
ما ذكرنا لكن نقول كيف يحصل القطع بقول الصدوق مع احتمال تعمده في الكذب بل مع عدم التعمد في الكذب لكن نقول ان القطع بالصدق الحاصل للصدوق انما
يكون من جهة الاجتهاد فيحتمل السهو منه او من الناقل له والخطاء منه او من الناقل عنه ويحتمل التبديل من الناقل عنه ويحتمل النقل بالمعنى منه او من الناقل
كما هو غالب في الخطاء فهم المراد منع تبعا لذلك الاحتمال فمن اين حصل لك القطع بكلامه خاصة سلمنا ان قول الثلثة يكون محصلا للقطع لكن نقول كل
واحد واحد كيف يكون محصلا للقطع لك ثم سلمنا سلمنا ان قول كل واحد مفيد للقطع ولكن نقول من اين حصل لك القطع بالصدور في هذا
الحديث الخاص المفروض عليك مثلا مع احتمال التبديل في النقل سهوا او الزيادة والنقصان من الناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات الا ترى ان جماعة قليلا
يدعون تواتر القرآن من حيث المجموع ولعل الحكم ادعى في كل اية وسورة سلمنا جميع ذلك لكن هل ان لا نقطع بان هذه الاخبار المودعة في الكتب

الثلثة

من كلامه

فان قلت اخبار الاحاد من باب الظن الخاص للادلة الدالة على حجية خبر الواحد كما عليه الاكثر فيكون من باب العلم بالمعنى الاعم [illegible] اولها ان سيرة المسلمين في زماننا على العمل بالاخبار التي نقلت الينا النقلة بعد [illegible]

فتاوى المجتهدين كما هو مشهور على الشفاه وكاهل الكتاب في هذه الطريقة كانت مستمرة من زمن النبي الى زماننا حتى ان اهل البادية ما كانوا يدينون الا بما يسمعون من علمائهم مشافهة عن النبي بل الرجوع كاستر[illegible]

والولد اباه [illegible] من المعلوم [illegible] القطع لهم بصحيح تلك الاخبار وهكذا اهل البلاد في زمن الائمة [illegible] امكان [illegible] سيرة المسلمين واجماعهم على ذلك من قديم

الزمان الى زماننا [illegible] الواحد [illegible] المعصوم [illegible] الطلاق [illegible] [illegible] وان كان باختلاف الزمان

النسخ [illegible] الاجماع على [illegible] النسخ [illegible] المسلم [illegible] النسخ بعد انقطاع الوحي [illegible] النبي [illegible] هذا الاحتمال [illegible] الكشف [illegible] وسببه

حكم غير [illegible] من المعصوم [illegible] فلا تشك [illegible] عند [illegible] ولو [illegible]

يحتمل ان يكون هذا الحديث هذا او ذاك فكيف يحصل القطع لك [illegible] سلمنا [illegible] لك لا نقطع بان هذا الحديث واحد من الاحاديث

الموجودة في الكتب الاربعة يكون [illegible] من المعصوم [illegible] القطع [illegible] سلمنا [illegible] المقطوع او المحتمل

يحتمل ان يكون في التهذيب او في الاستبصار او في الكافي او في الفقيه [illegible] الحاصل [illegible] القول [illegible] الاخبار الموجودة في

الكتب الاربعة [illegible] **فان قلت** ما ذكره الفاضل [illegible] المذكور من الاخبار كلها قطعية [illegible] القرائن القطعية

الدالة على صدق [illegible] القرآن [illegible] الرواية في احد الاربعة ومن جملتها كون الراوي ثقة بحيث يحصل القطع بصدق كلامه

الرواية في الكتب التي [illegible] القطع [illegible] الاحاديث الموجودة

في المعصوم ومنها كون الراوي ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها كون الراوي ممن ورد في شأنه من الائمة مدح [illegible]

[illegible] من القرائن [illegible] **قلنا** اما قولك ان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة [illegible]

قطعا [illegible] المشايخ الثلاثة في الكتب [illegible] معصومين عن الخطاء [illegible] الاحتمال

من باب الاجتهاد والخطاء [illegible] سلمنا عدم احتمال الخطاء [illegible] سلمنا عدم احتمال الخطاء في حق الرواة [illegible] سلمنا عدم احتمال

الخطاء [illegible] النساخ [illegible] من جملة القرائن كون الراوي ثقة [illegible] لا نمنع حصول القطع بصدق كل ما

الرواية [illegible] الكتب [illegible] قولك ومن جملتها ذكر الرواية في الكتب المؤلفة [illegible]

الناس [illegible] ولا نمنع حصول العلم بامكان تحصيل العلم المؤلف [illegible] منع استلزام القطعية [illegible] القطعية [illegible] كون المؤلف

من يكفي عنده مطلق الاعتقاد او لا يلزم عند تحصيل العلم [illegible] كون المؤلف [illegible] الاعتقاد [illegible] القطع [illegible]

جملتها [illegible] الاجماع [illegible] الخلاف [illegible] القطع [illegible] الخطاء او السهو

من الناقل [illegible] من الاحتمالات [illegible] حصول القطع [illegible] كون الراوي ممن اجمعت العصابة

على تصحيح ما يصح عنهم [illegible] عن قطعية الصدور [illegible]

ان الخصم كيف يتمسك بالاجماع مع انه منكر للاجماع [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible] تسليم ذلك في حق

[illegible] الاجماع [illegible] القطع [illegible] الرواية [illegible] العصابة على تصحيح ما يصح عنهم

ومن جملتها مدح المعصوم [illegible] ان [illegible] من المعصوم [illegible] عدالة الراوي [illegible] السهو والخطاء

[illegible] هذه الاحتمالات [illegible] القول بقطعية الاخبار والاخبار الموجودة في الكتب الاربعة [illegible]

ما انكرت [illegible] العلم [illegible] بلا واسطة شرعية او بواسطة شرعية في معظم الاحكام [illegible] بلا واسطة هو الاجماع والعقل

القاطع والمتواتر [illegible] بواسطة شرعية [illegible] المتواتر [illegible] القرآن [illegible] يمكن [illegible] قطعيا

[illegible] الخلاف **فان قلت** كيف يكون العلم الحاصل من الكتاب بواسطة شرعية [illegible] الخطابات [illegible]

[illegible] المشافهين [illegible] المقصودين بالافهام [illegible] التفرقة

بين القول بعموم الخطاب [illegible] المشافهين [illegible] عموم الخطاب [illegible] العلم الاجمالي باختلاف اصطلاح

الغائبين [illegible] المشافهين [illegible] يكون المكلف [illegible] الغائبين [illegible] المشافهين [illegible] الغائبين

مكلفين [illegible] الاحكام الالهية [illegible] الواقع [illegible]

[illegible] التكليف بما لا يطاق [illegible] الخطاب [illegible] لكن [illegible]

فهم المشافهين [illegible] العلوم الحاصلة بلا واسطة [illegible] **فان قلت** ان الاخبار الموجودة في الاربعة

وان لم يكن قطعية الصدور لانها [illegible] الاجماع [illegible] العمل بها [illegible]

[illegible] الكلام [illegible] الاخبار الموجودة في الاربعة ما كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] لا يكون كاشفا [illegible]

الى كونها محفوفة بالقرائن القطعية [illegible] الاصحاب [illegible] عملوا بها

من [illegible] المعصوم [illegible] الاجماع [illegible] كونها [illegible]

[illegible] الاجماع الكاشف عن [illegible] الاجماع [illegible] الاخبار [illegible]

اصالة الاشتراك [illegible] [illegible] مقطوع بها ولا علم [illegible] التكليف

[illegible] ان [illegible] الكلام [illegible] الاحكام [illegible] الواقع [illegible]

[illegible] القاطع [illegible] القطع [illegible] من [illegible] ان [illegible] الاخبار [illegible] الاجماع [illegible]

ومنها امر ظني مركب من امور ظنية يحصل من مجموعها العلم وهو في باب المعظم الى ان الحق الشيخ بل الكليني والصدوق فانهما ذكرا حديث الاخذ بالاعدل عند تعارض الخبرين كما بعدها وندرة الاعلام في كتب الاخبار والاجماع المنقول عن الشيخ والعلامة وغيرهم على الحجية المقدم على اجماع المرتضى بوجوه وكالاخبار العلاجية وتدوين العلماء علم الرجال وقلة اتفاق العقلاء على الكذب ومباشرة الوسائط امورهم ودينهم ومنها امر الامام خرج وغيره من المعصوم اصحابه بتدوين الاخبار وتقدم تدوين القائم كتابا للشيعة بعينهم من العمل بالاخبار وطعن على من الاحاد مع البعد من سماع الثقات واليقين والسؤال والكتمان فلما

اما الجواب عن الاول فهو ان محل الكلام حجية الاخذ على فرض انفتاح باب العلم غالبا اكثر من المرتضى على انه حيث اجتمعت حجية الاخبار وحجية الاصول بحيث كان الشخص متمكنا غالبا من الاجماعات المتواترات اللفظية والاحاد القطعية للقرائن الخارجية واما اصحاب النبي والائمة فكان غالبا باب العلم مفتوحا لهم الاغلب لعدم تمكن المعصوم من تفصيل جميع المسائل لما ندر الادلة قريبا وثانيا

مشافهة وبلا واسطة وعلم ممكن لكل الناس من اخذ مسائلهم عنه مشافهة او بالاخبار القطعية غالبا كما في زماننا بالنسبة الى فتاوى المجتهد من غلط جواز العمل لاصحاب الائمة بالاحاد الظنية انما كان لسد باب العلم لهم غالبا بحسب النوع كما عرفت واذا فرضنا الانفتاح الاغلبي كما فرضنا لا اجماع ح في حق اصحاب الائمة يثبت لنا بادلة الاشتراك سلمنا وجود الاجماع في حقهم لكن الفارق بيننا وبينهم موجود كما سلمنا غالبا لجالبا بوجود المعارض والاخبار الكاذبة دونهم ونحن ملتفتون الى ذلك دونهم ولو التفتوا الى ذلك لكان ذلك الالتفات منهم غاية الندرة بخلافنا

بندرة الغلط من الثقة مع انهما مقطوع عنه وذلك في غاية الندرة **فان قلت** انا نعمل بالاخبار الموجودة في الاربعة نظرا الى انه خبر عدل وامرنا الشارع المقدس بعمله المبين عنده لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا قلنا اولا ان المشايخ الثلاثة ايضا لو ان هذا الخبر مثلا قول المعصوم وثانيا ان الاية غير تامة الدلالة وسيتبين انشاء الله تعالى **فان قلت** انا نعمل بالاربعة الى شهادة هؤلاء الثلاثة قلنا اولا شهادتهم ممنوعة وثانيا ان ذلك لبطل على عنبار الشهادة حتى في موضوعات الاحكام والحاصل انه لا ريب في انسداد باب العلم بلا واسطة ومعها في معظم الاحكام وذلك مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه

المقدمة الثالثة

في انه بعد فرض الانسداد وثبوته هل بنا المكلف بالعمل على اي شيء فهل هو مكلف بتحصيل العلم في الاحكام او بالاقتصار على المقدار المعلوم وعلى الاحتياط ان امكن والتوقف فيما لا يمكن كما في المعاملات مثل ما لو دار الامر بين كون المال لزيد او عمرو او غير ذلك وفيه احتمالات منها ان يكون مكلفا بتحصيل العلم وفساده لا يظهر من ان يبين اذ المفروض الانسداد فالتكليف بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح حتى عند الاشاعرة فضلا عن غيرهم على ما نقل عنهم ومنها الاقتصار بالمعلوم وعدم التكليف بما سواه وذلك الاحتمال ابعد فسد لاستلزامه المخالفة القطعية للواقع في الفعل المعلوم من الصلاة مثلا من الاجزاء التحريمة والركوع والسجود ونحوها من الاجزاء ومن الشرائط الطهارة مثلا فلو اقتصر المكلف على المعلوم من الاجزاء والشرائط في الصلاة نقد خالف الواقع قطعا وقد سمى العلماء هذا المقتصر بمعلومات الخارج عن الدين والتدين بغير دين المرسلين بل لا يتعلق من الاسلام الا الرسم ومن الايمان الا الاسم وهذه المقدمة ايضا مما لا ريب فيها عند اولي الالباب وحاكم العقل السليم والاديب **فان قلت** المراد من قولك المقتصر بالمعلوم خارج عن الدين انه كافر ونجس اذ لا يشترط في الايمان العمل بالاركان ولم يكن ذلك الشخص رد شيئا من ضروريات الدين ابدا وان كان انه مخالف للتكليف الواقعي قطعا فهو بذلك يصير خارجا عن الدين فالصغرى مسلمة ولكن الكبرى محل كلام للنقض بموارد عديدة حصل فيها القطع بمخالفة الواقع ولم يحكم فيها بالخروج عن الدين منها في الاجمال العرضي المصداقي الذي دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب كالشبهة المحصورة فانهم ذكروا فيها اقوالا لا اسبعة منها جواز التصرف فيها اجمع تدريجا ومنها جوازه دفعة ولا شك في مخالفة هذا القائلين للواقع قطعا ولم يحكم احد بخروجهما عن الدين ومنها في الاجمال العرضي المصداقي الذي دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام كاشتباه جهة القبلة فان بعضهم صرح على التخيير في الجهات المشتبهة وظاهر التخيير الاستمراري بل ذلك مصرح عبارات اصحاب هذا القول ولا شك ان هذا القائل قد خالف الواقع قطعا عند استمرار الاشتباه واختيار الصلاة الى جهتين كان صلى الظهر الى احدهما والعصر الى الاخرى ليس بخارج عن الدين ومنها في الاجمال العرضي المرتكب الذي يعتبر الامر بين ان يكون الواجب هذا او ذاك كالظهر والجمعة يومها فان بعضهم هنا بالتخيير والظاهر منه الاستمراري بل هو مصرح اصحاب هذا القول ولا ريب في لزوم المخالفة القطعية عند الاتيان لكل منهما الحكم في جمعة والاخرى في اخرى وليس مع ذلك خارجا عن الدين ومنها المسئلة المدونة في كتب الاصحاب من انه لو اختلف الامامية على قولين قول بالوجوب وقول بالتحريم فالاكثر على ان الحكم للمرتبة اللاحقة التخيير وبعضهم على الرجوع الى الاصل ولا ريب ان هذا القائل قد خالف الواقع قطعا اذ المفروض حصول القطع بوجود قول الامام في احد القولين ومع ذلك لا يكون خارجا عن الدين وان كان المراد انه خالف تكليفا لفظا محرما فالصغرى مسلمة قلنا اولا لا نسلم انه كافر فيه حليتان اذ من المعلوم الاولي انه لو اقتصر المكلف في الامتثال على القدر المعلوم يقول كل اهل الاسلام انه لم يتشرع بشرع الاسلام وانه هادم للشريعة بخلاف الموارد التي ورد نقضها علينا بالنقض وثانيا ان الاجماع القاطع قائم على ثبوت التكليف للمكلفين بالاحكام الواقعية منجزا وعلى بقائها مطلقا اي لم نتعبد بعين معلوم المقدمة وانسداد باب العلم لا يكون عذرا لمعلوم العذرية بحيث العمل بالموهوم بمعنى وهو الظن فانا اضافوا الا فهو مقيد وبعد بمنع التكليف بما لا يطاق فتم وثالثا بان من ملاحظة الاخبار الكثيرة القريبة من بلوغ الحد التواتر الدالة على اشتراك التكليف كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة حكم الاولين حكم الاخرين ومن ملاحظة الاجماعات المنقولة التي قرب بلوغها حد التواتر على الاشتراك ومن ملاحظة نقل الاكثر العلماء على الاشتراك ومن ملاحظة بناء كل من شرع بشرع الاسلام في بعث الاخر لاجل ارسال الرسل وتبليغ الاحكام وبناء المسلمين في كونهم مكلفين اشتراكا وكافة على انه مكلف بجميع التكاليف التي تكون تحصيلها بالاشتراك وبالامتثال على القدر المعلوم لا معنى له وان تلك المخالفة المعلومة اجمالا لا يعتبر فيها ذلك العلم وان لم يكن كل واحد من تلك الاخبار الاربع مفيدا للقطع لكن بحصل التراكم القطع بما ذكر ورابعا سلمنا ان الاقتصار على المعلوم ليس بديهي الفساد ولا هادما للشريعة ولا مخالفا للاجماع ولا للامر القطعي الحاصل من الاخبار الاربع ولكن نقول ان التكليف بالقدر المعلوم من الصلاة مثلا باعتقاد الخصم ثابت ومحقق وبلزم على المكلف تحصيل القطع بالامتثال بذلك القدر المقطوع فنقول ح يحتمل ان يكون التكليف اشد على القدر المعلوم ويكون التكليف بالمعلوم من المقدمة ويحتمل ان يكون القدر المعلوم في نفسه مطلوبا بان يرجع المسئلة الى الاجمال العرضي المرتبي الذي يكون الامر فيه دائرا بين الاقل والاكثر مع كون الاقل مما لا يكون المكلف ممتثلا باتيانه ولو بعد لو كان المكلف به الاكثر اذ لو اقتصر في الامتثال على القدر المعلوم لا يكون قاطعا بالامتثال ولو بالخروج عن العهدة لكونه قاطعا باشتغال الذمة بحكم القوة العاقلة ح بلزوم الاتيان بالاكثر نظرا الى القطع بالاشتغال يجب المقدمة ويطرقها نحو دعوى انه لا شك في ثبوت التكليف واستعمال التعاقب للحمل نعا في الحكم لكن الخصم يجيء الى التمسك بامكان تحصيل العلم دعوى

في انه بعد فرض الانسداد هل المكلف بتحصيل العلم

بعد

وهذا العلم الاجمالي اوجب الفحص علينا ولم يكن واجبا عليهم بل كانوا يكتفون بما في زماننا واوجب علينا من العمل بالاخبار بالفحص دون القدماء في زماننا بخلاف زمانهم فلعلهم لو جمعوا قولهم وحجيته
الخبر لهم لانا قلنا الموضوع مختلف فلا ينافي الدليل على حجيته الاخبار مع الفتح الاطلاق حتى صحيح القدماء والصحيح الى ان الصحيح المشهور فكيف بما عدا الصحيح سلمنا لكن القدر المعلوم من اجماعهم انما هو
الخبر الصحيح الصادر من العدل الامامي الضابط الخالي عن معارض المساوي وهو نادر سيما في ابواب المعاملات فباب العلم منسد غالبا وتوهم ان الصحاح العامة كافية لمعظم الفقه موضوع محصول العلم الاجمالي
بتحصيلها بعد ملاحظة معارضاتها من الظنون المطلقة كالاستقراء والشهرة وعدم الخلاف والاجماع الظني وغيرها وما ذكرنا يظهر على من تتبع المجوزين سائر ادلتهم وان شئت التسطر اجمع رسائلنا المفردة

نعم الاشتراك وبقائها اخرى بعد الفحص وعدم العلم التفصيلي يتوقف على بقاء التكليف وانتفائه مفضي لا يستلزم البقاء **فان قلت** منع عدم الانفصال
على المعلوم التفصيلي لا يجري فان القوة العاقلة حاكمة بعدم التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي قلنا حكم القوة العاقلة
من تلك الاجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف ولو وجد الدليل على العدم اما الاخير ففاسد اذ الدليل اما ان يكون دليلا عاما او خاصا وكل
مفقود **اما الاول** فنفيه ان الدليل موجود وهو امر من الاربعة فان تمسك بما اخذ من الشرع كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقد رفع الحجب
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي تسعة ومنها ما لا يعلمون وامثال ذلك ففيه ان الشك بعد الدليل مما هو المكلف به لا التكليف حتى
يجري اصل البراءة **وخامسا** انا سلمنا ان الاصل على الاقتصار على القدر المعلوم ولكن ذلك انما يتم في العبادات لا المعاملات فانه بعد عدم حصول العلم فيها
اما ان يتوقف ويقتصر على المعلوم او يعمل بالظن لا سبيل الى الاول لاستلزامه اختلال نظام العالم كما لو ادعى شخصان كل واحد منهما دارا معلوما ووقع
التشاجر بينهما فان التوقف عن الحكم ربما يجر الى الفساد وكذا الحكم بحرمة الانتفاع للاموات وكذا لو وقع في تركة ميت وعدا الارثين كونه لهما من غير وقف
الحاكم لا يجر الى الفساد بين المتنازعين اولى من الاتيان من الرجوع الى غير ذلك من الموارد التي لو بني المجتهد فيها على التوقف لجر الى اختلال نظام
العالم ولزوم خلاف الاتيان بالمطلوب من الحكم على الاطلاق فقد انسد سبيل التوقف فتعين العمل بالظن عند الانتفاء المعلوم واذا ثبت عدم
الانحصار في تلك الموارد ثبت في غيرها بالاجماع المركب الحاصل في نزاع العمل بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع وهو اختلال نظام العالم في العمل به
يلزم مخالفة الاصل الذي فرضنا انه مع الخصم لكن لا اصرح مخالفة الاصل اذ حجيته تعليقية **فان قلت** لو لم يكن الاقتصار على القدر المعلوم كافيا
للزوم المخالفة القطعية اذ لا ريب انا لو بنينا على العمل بالظن يحصل لنا القطع بالمخالفة نظرا الى ان تحصيل الظن من امور الاجتهاد تدبر والخطأ
فيه غير بعيد وان نفس الظن قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون وان الاراء قد يختلف حتى انه قد يوجد المسئلة فيها اقوال عشرة مع القطع باتحاد الحكم
في الواقع وعدم مطابقة تلك الاقوال كلها فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه
للواقع سلمنا عدم القطع بذلك فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظنون مستلزم للعلم بعدم الظن العمل بهذا الظن
مستلزم لعدم العمل بالظنون وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ويكبر لما الجواب عن قولك ان العاقل كيف لا يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه
للواقع اما اولا فبان هذا الكلام متناقض صرح اذ الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية فكانك تقول مظنونا في كل واحد من مدة عمره وكون
على المستقبل ومع ذلك قاطع بعدم بعضه احدهم والحاصل انه اذا كان احد الطرفين مظنونا يكون الطرف الاخر لا محالة موهوما لا معلوما ولا مشكوكا
ولا مقطوعا واما ثانيا فبانا ملك المخالفة القطعية لا يضر فيها لعدم المعد الشرعية يجوز تلك المخالفة كما سلمنا من الامثلة بحاله اما لو فرض
على المعلوم واما عن قولك كيف لا يظن بذلك فاعرف ما مر من الجواب الاول واما ما تبالقة الانفصال المعلوم بالمخالفة القطعية ولا للعمل
بالظن بالمخالفة الظنية واذا دار الامر بين القضيتين احدهما الى القطع بالمخالفة والاخرى الى الظن بها فلا ريب في تقديم الاخير كما لو وقع عندنا
على اناءين احدهما مقطوع النجاسة والاخر مظنونها فلا ريب مع تلك الحالة لو اجتنب المقطوع لزمه العقلاء واما ثالثا فيما يرتبط من الجواب الثاني انهما
يبني بعد الانسداد على العمل بالاحتياط وذلك الاحتمال ان يقال ان الحد كما يقتضيه وذلك الوجوه ثلثة الاول انه لا يجب ان يفي الاحتياط بما
القطع بما فيه الواقع وفيه لا يحصل لا بعد الاتيان بجميع محتمل وجوبه لو موهوما والاترك من جميع محتمل حرمته لو موهوما ولا بد من التفحص
عن الموارد ودوران الخلاف في الاراء وتتبع الاحتمالات مما يكون بمجرد التفحص عنه عسر وحرج فضلا عن العمل بما يسعد لذلك اذ لا شبهة في ان العلم
بمواضع الاحتياط والعمل به مما يستلزم الحرج بالنسبة الى احاد المكلفين ولا جل ذلك يكون بالنسبة الى المجموع موجبا لاختلال نظام العالم ويكون
منافيا للغرض الثاني سلمنا عدم استلزام ذلك العسر والحرج واختلال نظام العالم لكنا نقول لا يجري في باب المعاملات اما ان يعمل بالظن او يتوقف لا سبيل
الى الاخير لكونه موجبا لاختلال نظام العالم فتعين الاول ويتم الاخر في البقية بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن نقل الاجماع فيما ادعاه
الذي ادعيتها فلا يثبت لعدم تعيينها البرهان العقلي **الثالث** انا سلمنا عدم كونه موجبا للاختلال نظام العالم وعدم وجود الاجماع المركب
لكن نحن نقول انه ذكر ان العمل بالاحتياط موجب للعسر والحرج بالنسبة الى اغلب المكلفين بل الى كلهم فنفيهما الحتمي عن الامر بالاتيان والاحتياط الدالة
على نفي العسر والحرج ومن الايات قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الاخبار قوله بعثت بالملة
السمحة السهلة الى غير ذلك من الاخبار التي يحصل القطع بثبوت واحد منها من المعصوم **فان قلت** العسر والحرج واما سمع الا ان العمل بالظن ايضا
حرام في الشريعة قلنا ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ونحن لا نعمل به من حيث هو بل من باب الاحتياط وما يقال في الجواب عند
الابرار من ان لا اثر حرج ان بين العمل بالظن والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى من الاحتياط فهو فاسد لان العمل بالمظنون مما يكون ايضا
ما لاحتياط لو كان الموهوم مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له فلا **فان قلت** ان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج معارضة مع قاعدة
الاشتغال المفضي للاحتياط والعرف بينهم وعدم الاشتغال الاعلى ادلة نفي الحرج قلنا انهما اذا تعارضا تساقطا يتبعه التكليف ويكون هو المستلزم

وذكر بعض المحققين ذلك في هذا المقام انما هو للمناقشة لا الاعتقاد مع ان مخالفته لا تضر بالاجماع مضافا الى ان مقتضى البراءة التوقف عن الافتاء في المعاملات ولو اريد بهما الامكر فسد
الاحتياط مستلزم اختلال النظم ويتم الامرين مما هذا ما بالاجماع المركب لا يمكن طلبه لقوة ضعيفه سلمنا ان لا دليل على بطلان البراءة لكن لا دليل عليها ايضا فيشمله اصل الاشتغال عن المعارض ولو قيل لو لم
مخالفة المعلوم بالاجمال والحكم بالبراءة فلم حكم بعضهم بجواز ارتكاب جميع الشبهة المحصورة وحكم العلامة بجواز طرح الامرين فيما اجتمعت الامة فيه على قولين مع القاعدة فاصنيته بخطاء المجتهد في بعض ظنونه في
ابواب الفقه ومع ذلك يجوز العمل بظنونه في كل ابواب الفقه سواء العامل بالظن الخاص او المطلق قلنا كل ذلك على فرض صحة المعتبر عليه لباس مع الفارق واما وجوب الاحتياط الكلي فيما عدا المعلومات فمستلزم للعسر
والحرج الشديد وموجب للتوقف عن الافتاء في المعاملات المستلزم لاختلال النظم مع انه في دوران الامرين الوجوب والحرمة كيف يمكن الاحتياط وان حكمنا بالتخيير في مثله فقد ان ما يحصل من التخيير وهو الاخذ
موجب لعسر دون الاخر لنفسنا المعتبر بنفس لا سلمنا الدالة على نفي الحرج فضلا عن هذا الموضع الذي يكون الدليل على ثبوت التكليف بالاصل فان قلت
انكان العسر والحرج منهيين في الشريعة فلم امر الشارع المقدس بما يوجب العسر في بعض الموارد كالجهاد ولم يتم دليل على ثبوت التكليف هنا بتلك الادلة
ولكنها مخصصة بتلك المواضع النادرة هنا ولكن لحقوق خوف الاولاد والتالف وانكا جميعا الا انه لبين كانيا فان قلت لو كان العمل بالاحتياط
موجبا لاختلال نظام العالم فكيف يعمل به بعض الاخباريين قلنا لما كان الاخبار عندهم مقطوعة الصدور كان موارد الاحتياط عندهم قليلا عامة القلة
في المواضع النادرة لا يكون الاحتياط موجبا للاختلال فلو كان لنا باب العلم في معظم الاحكام مفتوحا كما كان لهم كذلك لقلنا بلزوم الاحتياط في
المواضع فان قلت الادلة على نفي الاحتياط معارضة مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط قلنا اولا الاخبار منصرفة الى لزوم الاحتياط في موضوعات
دون الاحكام وثانيا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات لكنها منصرفة الى الصورة التي لم يحصل الظن فيها وثالثا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات
والى تلك الصورة لكن نمنع اعتبارها لانها اخبار لا يفيد الا الظن والظن في المسئلة ليس بحجة ورابعا انها على فرض تسليمها لا انها واعتبارها معارضة
بالادلة السمعية الدالة على نفي الاحتياط فيتساقطا ويبقى الدليل الاول وثانيا سليما عن المعارض وهما البرهان العقلي والاجماع المركب فان قلت
لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال نظام العالم حقيقة لما كان فعله حسنا ومستحبا مع اتفاق الاجماع على حسنه وايضا لو كان الاحتياط موجبا
للعسر والحرج لما كان فعله حسنا ولما كان متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يكون فيه العسر لا يصح
وقوعه متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا اما الجواب عن الايراد الاول فلان الاجماع
انما يكون منعقدا على حسن كل احتياط لم يكن موجبا لاختلال النظام والاختلال باتيان الواجبات كوجوب المكاسب الواجبة على الكفاية كما صرحوا
به بل اطبقوا عليه وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع نظرا الى عدم كونه موجبا لاختلال النظام لكن ما الدليل على اعتبار اجماعهم في الموضوعات
الصرفة ثم واما عن الايراد الثاني فلان الاية الشريفة مخصصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط وثانيا ان الاية ان
لم يكن ظاهرها مرادا فلا بد من ذكر تاويل يجانبه كالقول بانه لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام ولا يلزم منه ارادة العسر بطريق الاستحباب
ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم بما هو موهوم فاذا ظن بالوجوب او التحريم مثلا يبنى على عدمهما العلم وفساد هذا ايضا اظهر من الشمس
اما اولا فلكون ذلك مخالفا للاجماع ولم يتفوه به احد من المسلمين اما ثانيا فلان العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع النظر عن كونه موافقا
لاصالة البراءة كما هو مذهب من يقول بها من بعض العلماء او موافقا لاصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من العلماء يكون مستلزما
لترجيح الموهوم على المظنون وهو فاسد لقبح ترجيح المرجوح على الراجح واما ثالثا فلانا لو بنينا العمل على الموهوم لكنا قاطعين بالمخالفة نظرا الى
القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام الى للاجماع القاطع فالعمل بالموهوم المستلزم لها حرام ثم ومنها ان يبنى
العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم بما هو موهوم وذلك ايضا فاسد لكسوف فيه لان ذلك اما ان يكون في المعاملات
او العبادات وعلى الثاني اما ان يكون الامر دائرا بين الواجب والحرام او بين الواجب وغير الحرام او بين الحرام وغير الواجب وعلى التقادير فهذا الاحتمال
فاسد اما في المعاملات فوجه الفساد امور الاول انه مخالف للاجماع القاطع فان قلت كيف يكون التخيير مخالفا للاجماع وقد قال علم الهدى انا
لا نعمل بالظن لان اخبارنا كلها قطعية فلو وجد نادر من الاحكام خاليا من الاخبار لا نقتصر فيها باجماع الامامية فلو لم يوجد ذلك ايضا فيكون الحكم
التخيير قلنا اولا ان السيد المرتضى لقربه من عهد الائمة كان باب العلم له غالبا مفتوحا فلو كان حاله كحالنا في انسداد باب العلم في معظم الاحكام لما حكم
بالتخيير قطعا وثانيا ان مخالفة السيد غير مضر بالاجماع الا ترى ان الظن القياسي وحده ليس بحجة ومع ذلك فهو مجمع على عدم اعتباره والثاني ان القوة
العاقلة كما تحكم بامتناع ترجيح المرجوح كذلك تحكم بامتناع التسوية بين الراجح والمرجوح والقول بالتخيير بين المظنون والموهوم تسوية بينهما والثالث
ان التخيير يكون مقتضيا للتجويز بمعنى ان المكلف لو اراد بناء العمل على احد الفردين دائما على وجه التخيير لا على وجه الترجيح يكون جائزا له ومقتضى
ذلك جواز العمل بالموهوم واذا اراد المكلف بناء العمل عليه وقد عرفت انه مستلزم للمخالفة القطعية غالبا والرابع ان مقتضى قاعدة الاشتغال
ح ايضا يكون لزوم العمل بالظن نظرا الى ان الحكم في الواقع لا يخ من ان يكون التخيير بين المظنون والموهوم او التعيين للمظنون وعلى التقديرين يكون العمل
بالمظنون مبرئا للذمة بخلاف العمل بالموهوم لاحتمال تعين المظنون ثم واما في العبادات فيما اذا دار الامر فيه بين الواجب والحرام فالدليل على الفساد
ما مر من الوجوه في المعاملات واما لو دار الامر بين الواجب وغير الحرام والحرام وغير الواجب فهو ايضا فاسد لما ذكر من الوجوه مضافا الى وجه خامس
وهو انه لا ريب لو دار الامر بين اشتغال الذمة وبرائتها مع كون المكلف مخيرا بين اختيار ما يكون موجبا لبراءة الذمة وما يكون موجبا لاشتغالها
لكان اختيار الاول واجبا ولا يحسن لو صح اختيار الثاني من عاقل نسب الى السفه وان هذا الا امتناع عن القول المعلوم وقد انسد الخروج عن الدين ومنها ان يبنى العمل
بعد الانسداد على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وذلك التخيير ايضا فاسد لان التخيير اما في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما تعبدي محض وقبله ما
الاول انه تخيير فيه بين ما يوجب اختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم وبين ما لا يوجب ذلك فالقوة العاقلة حاكمة بقبحه ذلك على ان ذلك الاحتمال

ما اخذ الطريقين يحصل من العمل بالظن ايضا فكيف بعد الظن باحد الطريقين يحكم بالتخيير لو قيل ان ادلة نفي العسر انما تعمل بها اذا لم يرد دليل على العسر هنا فقد ورد للايات التي نهت عن العمل بالظن قلنا ان نصرها الى صورة العسر ثم مع ان ايات النهي مما نحن فيه سلمنا تعارض الايتين وتساقطهما ويبقى اجماعهم على قاعدة نفي العسر الذي دليل على خلافه سليما عن المعارض الا ان يعارض باصالة الحرمة العمل بالظن ثم وتوهم النقض بما اذا انحصر ظن المجتهد في جميع ابواب الفقه المطلق الاحتياط فالعسر والاختلال لازم على العمل بالظن ايضا واما التبعيض بين الاحتياط والبراءة فهو مسلم ان عمل بالاحتياط في مظنونات التكليف وبالبراءة في موهوم التكليف وعكس هذا الاعلام بالظن بان عمل بالاحتياط في موهومات التكليف فهو مستلزم للاحتياط في مظنونات التكليف فهو مستلزم للبراءة في موهومات التكليف نظرا الى تعين التبعيض نحو ما ذكرناه في العمل بالظن بين البراءة والاحتياط الجملة وكون العمل بالاحتياط بلزوم العسر واعمل بالظن منها عدا مع لا يلزم التبعيض في موارد الفقه بين الاحتياط والظن قلنا ان المجتهد لا يمكنه هذا التحديد في جميع ابواب الفقه بحيث لا يلزم عسر عليه ولا على مقلديه لاختلاف دواعي الناس واحوالهم فهذا التحديد لا يمكن من اصله اما اولا فلاختلاف الدواعي ولو امكن فلا يمكن اطلاع المجتهد عليه ثانيا ولو امكنه فهو عسر عليه ثالثا منفي بادلة العسر مع انه يقبح من الحكيم ان لا يجعل سبيلا جليا للعباد مع امرهم بالتبعيض الموجب لعدم الانتظام سامح

منع

مستنداً الى الاجماع على نفي هذا التبعيض بل على نفي التبعيض باقسامه وما ذكرنا نقضاً وحلاً على ابطال سائر المحتملات وان اردت التفصيل فراجع رسالتنا المفردة فاما ما قد يلتمس فيها امضى العادات الا بعد
ما علم من نتيجة الظن مرجحاً للظن في جميع ابواب الفقه في الجملة بحيث يحكم جميع اسباب الظن او يختص ببعض دون بعض فاعلم ان الظنون المشكوكة بالمعنى الاعم الذي هو محل النزاع منها ما هو مظنون الاعتبار
لذهاب الاكثر الى اعتباره كالصحاح والضعاف المنجبرة بالشهرة ومنها ما هو مشكوك الاعتبار لعدم ذهاب الاكثر الى اعتباره بحيث يوجب الظن كالحسان والموثقات ومنها ما هو موهوم الاعتبار لذهاب
الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة والاستقراء وعدم الخلاف والاجماع الظني والاولوية الظنية ومقتضى الاقتصار فيما خالف الاصل على القدر المتيقن الاقتصار في مقام العمل على ما هو من القسم الاول الصحيح
الاعلى كما عليه صاحب المدارك فلا يبعد ان يقال حتى الى الصحيح المشهوري لكن يرد هذا انه ان عمل الفقيه بالصحيح الاعلى وان كان الظن على خلافه لفقد شهرة او صحيح مشهوري منجبر بالعمل او حسن او موثق او نحوها
منفي بالاجماع واما الثاني اي التجزي في العبادات التامل المحض فهو مخالف للاجماع حتى من القائلين بلزوم الاحتياط فانهم يقولون به بعد الفحص والياس
المحض فهو مسلم ولا ينفعنا بما نحن فيه لانا انما نقول بلزوم العمل بالظن عند لزوم العمل بالاحتياط بعد حصول الظن بمراد المكلف بل لما هو موهوم
او نحوه او ترك ما هو موهوم الحرمة فلا يكون منافياً لمذهبنا ونحن لا نمنع ذلك النهاية في الباب منينا اللزوم ويمكن ان يعتقد في التجزي في هذا الصور بلزوم الرد
التسوية بين الراجح والمرجوح في اللزوم فان لزوم الاحتياط بعد حصول الظن على خلاف ما به الاحتياط موهوم ومنها انه يبتني العمل بعد الانسداد على التبعيض
بين الاشخاص يعني ان من لا مدخلية له في نظام العالم فعليه الاحتياط ومن له مدخلية فيه فلا وذلك ايضاً فاسد من وجهين الاول مخالفته للاجماع القاطع
والثاني ان العمل بالاحتياط وان لم يكن موجباً لاختلال نظام العالم لكنه موجب للعسر والحرج منها او يبتني بعد الانسداد على التبعيض في الاحتياط بمعنى
لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد دون بعض فساده لا يخفى اما ان يعمل في غير موارد الاحتياط على اصالة البراءة او الظن او الوهم او التخيير بين الثلاثة وكل
ذلك منفي بالاجماع على ان العمل بالاحتياط في بعض الموارد واصالة البراءة في اخرى ليس الا التوقف في المسائل وقد عرفت انه يوجب اختلال نظام العالم والعمل
بالموهوم ملازم للمخالفة القطعية وترجيح المرجوح كما ان التخيير ملازم للتسوية بينهما ومنها انه يبتني على التبعيض في العمل بالظن بمعنى لزوم العمل بالظن في
الموارد دون غيرها وفساده لا يخفى اما ان يعمل في غير تلك الموارد باصالة البراءة او الوهم او الاحتياط او التخيير وكل ذلك مخالف للاجماع على الاول
مستلزم للمخالفة القطعية والثاني لها وللترجيح للمرجوح على الراجح والثالث لاختلال نظام العالم بالنسبة الى المسائل وللعسر والحرج بالنسبة الى العبادات
والرابع للتسوية بين الراجح والمرجوح ومنها التخيير بين الاحتمالات وهو ايضاً فاسد للاجماع القاطع على ما بعدنا ابطلنا الاحتمالات الا ابطال التخيير
بينها يظهر منها او بعضها بما بعد واذا عرفت بطلان تلك الاحتمالات لا يبقى احتمال العمل بالظن وهو المطلوب وظهر مما ذكر من بطلان التبعيض العمل بالظن
مع حجيته بالنسبة الى مورد الفرعية الذي هو مقام من المقامات الثمانية في ذلك المقام حوالة ما مر حتى يظهر الحقيقة الحال **المقدمة الرابعة**
في انا اذا بينا العمل بالظن من المقدمات الثلاث في الجملة فهل يجوز العمل بالظن من اي سبب حصل او يكون مختصاً بسبب دون اخر تحقيق الكلام ان الظنون
على اقسام مظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة الصحيحة والضعاف المنجبرة بالشهرة المفيدة للوصف واشباهها ولتسمية مظنونية اعتبارها
ذهاب اكثر العلماء الى اعتبارها وذلك موجب للوصف وقسم مشكوك الاعتبار كالحسن والموثق واشباهها من الظنون الخبرية فذهب الاكثر الى اعتبارها
وعدم الصدق اعتبار ما عداها مشكوكة الاعتبار وقسم موهوم الاعتبار نظراً الى ذهاب الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة والاجماع والاستقراء الظنيين
المفتقر عند علم الخلاف او العلم بعدم الخلاف الغير الكاشفين عن الواقع ووجه كونه موهوميته ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار اذا ظهر لك انقسام الظن الى
الاقسام المذكورة اعني مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار فاعلم انه لا شبهة في عموم اسباب الظن بعد اثبات الحجية في الجملة وذلك
لوجهين الاول انه لا ريب في ان الادلة للعمل بالظن نعلقه منه انكشاف ما صوله الاصل مجمل فاما ان يلزم العمل بجميع افراد الظنون او يرجح بعض
الافراد ويعمل به او يعمل بالتخيير او يعمل بالجميع سبيل الى الاول للزوم مخالفة الامر المقطوع وهو لزوم العمل ولا الى الثالث للزوم الترجيح بلا
مرجح فان قلت المرجح في البين موجود وهو الظن الذي يكون مظنون الاعتبار قلت اولاً ان الدليل على كون الظن مرجحاً ما هو وثانياً
سلمنا كونه مرجحاً لكنه يكون مرجحاً اذا دار الامر بين المحذورين لا مطلقاً وما نحن فيه ليس الامر فيه دائراً بين المحذورين وثالثاً انه لو كان مرجحاً لمنع
للزوم الاكتفاء بالجهة المظنونة عند تشبث القبلة في الجهات وحصول الظن باحدها مع ان احداً لم يرجح بالظن هنا ورابعاً ان الظن باعتبار بعض الافراد
لا يكون منافياً لاعتبار البعض الاخر اذ الامر ليس دائراً بين المحذورين حتى يحتاج الى الترجيح وخامساً ان القوة العاقلة تحكم بان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الظن لعدم وجه بينها الا فان قلت الامر هنا دائر بين المحذورين لان الاصل
العمل بالظن ولا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو مسلك مظنون الاعتبار اذ دار الامر بين المحذورين فلا معنى للاجوبة المتقدمة لزوم الرجوع الى
المرجح ولا ريب ان الظن مرجح كما عليه بناء العقلاء ولا يجري في عدم الاشتغال بهم قلنا كون مظنون الاعتبار اولى متيقناً لو اقتصر عليه الا انه
نقيم ولا الى الثالث لكونه مخالفاً للاجماع ولما مر من ان الامر غير دائر بين المحذورين والتخيير انما هو فيما دار الامر بين المحذورين فتعين العمل بالجميع
المطلوب الثاني انه لا ريب في ان الاقتصار على مظنون الاعتبار يكون ملزوماً لما بلزم الانتهاء الى المعلوم ما فان قلت ما تقصد اذ نقله الى مشكوك
الاعتبار والمشرب ولا ينفد الى الغير الا من الضرورة ننقد بعد ما قلنا اولاً ان الظن الحاصل من الشهرة مثلاً انما هو من سلسلة
موهوم الاعتبار كلها مشكوكة الاعتبار في الجملة فهما سلكنا مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لا وجود له في الخارج لكون
تلك الظنون موهوم الاعتبار وذلك لبعد الظن وعدم تأثيره في الاكثر الوصف وكم بل يوجد الوصف ما لم يعلم بالعلم او علمنا بعدم وجود المحققين
اما بعد علمنا بانه يحقق وشرط لا يحصل الوصف كما فيما نحن فيه لان مدركهم هو الاصل وقد عرفت انه مدفوع فكيف يوجد الوصف
فضلاً عن الظن موهوم الاعتبار وثانياً انا بعد ما اثبتنا عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار ولزوم التعدي الى الغير يحتمل ان يكون ذلك
مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار وهو موضع الشك المكلف فيستبعد عدم الاشتغال بالعمل باكثر الظنون مع تقصد الاجماع على مرتبة الارتفاع

من الظنون كالموثق صاحب المدارك فهو
للوثوق العلم الاجمالي بعطابقة بعض
كثير من تلك الظنون الشخصية للواقع
مع تلك الصحاح الاعلائية في عموم
ابواب الفقه للواقع ما العمل بتلك
الصحاح بعد هذا العلم الاجمالي
لا دليل عليه بل مخالف للاجماع و
بناء العقلاء بل العقل لانه ترجيح
للمرجوح والثاني اذ ليس العمل
بها مع هذا العرض قد اعتبرنا
في مقام العمل ان نعمل بها مع عدم
كون الظن على خلافه كما هو صاحب
المدارك فهو مسلم لكن الصحاح الاعلائية
بهذا الوصف في ابواب الفقه نادرة
لا تكفي مع الاقتصار عليها بلزوم
العسر فيما عدا تلك الموارد ان
لحقنا والخروج عن الدين ان عمل
بالبراءة فيما عدا ذلك الصحاح الاعلائية
التي تتضمن تلك الصحاح المذكورة
الى غير ذلك من الظنون فان تعدت
الى الظنون الشخصية مع تلك
الصحاح الاعلائية الواحدة
للعلم الاجمالي بلزوم التعدي للاخ
لعدم كفايتها مع تلك الكتب
للاعتداد بالاجماع المركب الى
ان لا مخالفة فيه على ما من الصحاح
ثم لزوم التعدي في الجملة
سلمنا لكن الصحاح الاعلائية
لو عمل بها الجمع حتى بالضعفاء
منها لم تكف في ابواب الفقه سيما
ابواب المعاملات منه

في بيان اقسام الظنون

ب سم ... ما لا يقبل ... الاحلانيه فى ابواب ... فان يمسك بالاطلاقات والعمومات فهي مخصصة بالمجمل كما عرفت فلا مفر من التعدي الى الخبر ولو قيل ان لصاحب ... دليلا على عدم
اعتبار الصحيح المشهوري بل مطلق الخبر ما عدا الصحيح الاعلى وهو آية النبأ فانها تدل بمنطوقها على التبين عن خبر هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد لعدم حصول العلم بعد التزكية الواحد والفاسق
موضوع للامر النفس الامري فلا بد من التبين لاحتمال الفسق فلا يكون خبره حجة والمفهوم وان دل على حجية قول العدل المزكي لما للملازمة بين حجية قول المزكي لكن المنطوق عند التعارض اقوى من المفهوم قلنا بعد
تسليم كون المراد هو التبين العلمي لا الظني وتسليم عدم انصراف الفاسق الى المعلوم التفصيلي ان دلالة المنطوق هنا دلالة عقلية مقيدة ... ودلالة المفهوم على قبول تزكية المزكي دلالة اصلية فهي مقدم اذ الحجة
لذلك بل العرف يفهم هنا ... على المنطوق مضافا الى ان ... الا ما عرض الدليل العقلي الذي اقمنا على التعدي كما لا يخفى وصنوان المفهوم الظن وما ذكرنا تقدر على استخراج دليل التعدي الى سائر الاقسام

بين المجتهدين ثم **وثالثا** فلو اقتصرنا في التعدي الى مشكوك الاعتبار فقط لزم ما يلزم في الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط وبالجملة عموم نتيجة
الظن لا يكون محلا للشك بقي في المقام بعض من الظنون لا بد من الاشارة الى حجيتها وعدم حجيتها منها الظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب وامثالها
والحق عدم حجيتها لوجهين **الاول** الاجماع القاطع على عدم اعتبارها في الشريعة **والثاني** ان العمل بجميع افراد الظن انما يكون من باب الاحتياط
وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد البناء بجميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والاجتناب عما يحتمل كونه حراما ولو موهوما ولكن اذا
كان الاحتمال لا عقلائيا لا كل احتمال اعتباره لا يكون بناء العقلاء على اعتبار مثله كالمذكورات بالنسبة الى الاحكام الشرعية ومنها الظن الحاصل
من الاولوية الاعتبارية والحق عدم الحجية نظرا الى ذهاب الاكثر مضافا الى النصوص الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها فانها قضية الابان بالشهوة
في الاصابع ثم ومنها الظن الحاصل من النوم والحق عدم الحجية ايضا للاجماع واما الاخبار الواردة على اعتبارها فعلى فرض تسليم لا لانها تكون موهونة
نظرا الى ذهاب الاكثر على الخلاف مضافا الى ان بناء العقلاء على عدم الحجية وعدم دلالة الدليل على عموم الاسباب الى هنا اذ الدليل انما هو عدم
الترجيح بلا مرجح او الخروج عن الدين وكلاهما منتفيان عما نحن فيه اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح انما يكون قبيحا عند العقل والقوة العاقلة
حاكمة بعدم اعتبار هذا الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره واما الثاني فلان لو اكتفينا بغير ذلك الظن يحصل الفقه ولا يلزم من عدم
العمل به الخروج عن الدين مضافا الى الحكاية المشهورة عن بعض العلماء الدالة على عدم اعتبار النوم وبه ذلك في المنام فلو كان النوم حجة لزم من حجيته
عدم حجيته ثم **فان قلت** لا شك ان العمل بكل ظن قبل الانسداد كان حراما فاذا قام البرهان العقلي على حجية العمل به لم لا تقولون بحجية العمل بما
الفهم سوى الحاصل من الاستحسان والرأي والمصالح المرسلة مع ان كلها مشتركة في التحريم قبل الانسداد **قلنا اولا** ان الدليل الدال على حرمة
العمل بها اي الظنون ظني لا يبقى منصرف الى صورة الانسداد بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس ونحوه فانه قطعي فانا نقطع بحرمة العمل بالقياس حتى حال الانسداد
سلمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة تلك الظنون بصورة عدم الانسداد وانها منصرفة الى صورة الانسداد ايضا لكنه ظني لا يقاوم القطعي بخلاف الدليل
على حرمة القياس فانه قطعي **وثانيا** انا نخرج الظن الحاصل من القياس ونحوه بالمقدمة الرابعة الدليل الدال على تعميم الاسباب التي هي الترجيح
بلا مرجح وعدم الكفاية وترك العمل بالظن القياسي واخواته لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح مع المرجح وهو النهي المعلوم من الاجماع وانهم لا يضر
ترك العمل بالقياس بالكفاية ولا يلزم من تركه الخروج من الدين **وثالثا** انا نخرج الظن القياسي واخواته بالمقدمة الثالثة لان العمل بالظن بعد
لزوم المخالفة القطعية ولا ريب انه لو بنينا العمل على القياس ونحوه لزم المخالفة وقد تشبث بعض الفضلاء في هذا المقام بان الظن القياسي
ونحوه يكون خارجا من المقدمة الثانية لان المقدمة الثانية انما هي انسداد باب العلم وباب العلم في القياس واخواته مفتوح وانت خبير بان الكلام
في انسداد باب العلم انما هو في المسائل الفرعية لا الاصولية حتى يقال باب العلم في القياس مفتوح نظرا الى انعقاد الاجماع على عدم اعتبار القياس
واخواته **فان قلت** الدليل الدال على حجية العمل بالظن العقلي والدليل العقلي لا يخصص فكيف يخرج الظن القياسي قلنا ان هذا الخصوص
لا تخصيص فانه خارج عن هذا الايراد من ان المدلول العقلي انما دل على حجية العمل بالظن وهو لا يحصل من القياس فهو فاسد اذ غرضه من
هذا الكلام ان كان ان القياس لو خلي وطبعه لا يحصل الوصف فهو مخالف للوجدان وان كان انه بعد نهي الشارع لا يحصل الوصف ففيه ان الوصف
امر قهري لا دخل لامر الشارع ونهيه فيه فتدبر ثم انه اذا تعارض الوصفان النوعي مع الشخصي بعبارة اخرى اذا حصل التعارض بين الحديث
الصحيح والشهرة مثلا فلا يخلو اما ان يكون الصحيح موجبا للوصف دون الشهرة او العكس او لا يكون شيء منهما مورثا للوصف وفي الاول اشكال
في تقديم العمل بالحديث الصحيح على غيره كالاخير واما في الاول فلان الظن شخصي والنوعي كلاهما مع الصحيح واما في الاخير فلما يجيء انشاء الله تعالى الاشكال
فيما لو تعارضا ويكون الظن الشخصي مع الشهرة فهل يعمل بالظن النوعي لقوة نوعه او بالشخصي لقوة شخصه ويتخير بينهما بالتخيير البدوي كما عليه بعض
او يترك كلاهما ويرجع الى الاصل والحق ما ذهب اليه المحققون من تقديم الظن الشخصي وتحقيق الحق يتوقف على بيان مقامين الاول في ردح
الدليلين والرجوع الى الاصل ولنا في رده وجوه **الاول** انه خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بتعميم الظنون من جهة الانسداد يقول عند
تعارض هذه الانواع الثلاثة مع الاخر اما بتقديم الظن الشخصي او النوعي او التخيير فالقول بالطرح والرجوع الى الاصل خرق للاجماع المركب الثاني
ان هذا القول مردود بنفس المقدمة الرابعة التي هي الترجيح بلا مرجح فانها كما تثبت التعميم بالنسبة الى الاحوال اذ لا شك انه يفيد اثبات حجية الظن
الموهوم الاعتبار يكون الاحتمال الثابت المنتبر هناك مع كون المكلف به العمل بالموهوم الاعتبار عند عدم التعارض فقط او عند التعارض فقط او
كون المكلف به العمل بالموهوم في احد الصورتين لاحد التعيين او كون المكلف به العمل به كائنا ما كان فاذا كان العمل بالموهوم بالنسبة الى جميع
الاحتمالات محتمل والفرق تحكم وتخصيصه بصورة عدم التعارض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** ان احتمال تعيين العمل بالموهوم عند التعارض
يطرح ايضا اولى واذا انضم لك الاحتمالات الثلاثة الاخر وهي تعيين العمل به عند عدم التعارض والعمل في احد الصورتين اي واحد كل منهما اما
عند التعارض واما عند العدم والعمل به وكائنا ما كان وعلى التقادير يكون القدر المتيقن العمل به عند عدم التعارض واما بالنسبة الى

ستجيء لعدم الاحتياج ان الظن الحاصل من مثل الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الصحيح الاعلى وان كون الاصل قد لا يستفاد بعد الانسداد الا في الاعلى اول الكلام
منه

فى بيان حجية بعض الظنون

العظيمة

فيما اذا تعارض الصحيح مع الشهرة

الاحتمال الغير

الامر

وان فرضنا بالمعلم الى عدم حجية الشهرة لا يصح العمل بموهوم الاعتبار لعدم حصول الظن من فرضنا بهم الى عدم الحجية قطعا اذ كان حكم بعدم حجيتها لعلك الدليل عملا بالاصل لا للدليل على العدم ومانحن

فيه ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح او الاجماع المركب بعض المعتبرات لكنا مقتصرين في العمل بالظنون على كل ظن اخذنا احد المتساويين وعمل فيما عداه باصالة الحرمة فلا نقول بانقلاب الاصل كلية فثبت الظن الحاصل

الموهوم لا تعلق به للاصل وعدم جريان المقدمات فيه لا للدليل على عدم حجيته وان امكن وجوده ايضا واما مثل القياس والاستحسان او المصالح المرسلة فنقطع بعدم اعتباره فالدليل ليس على الظنون المشكوكة

ولا داخلة في محل النزاع ولا خروجها موجبا لتخصيص الدليل العقلي لما عرفت من ان مورد الدليل العقلي الظنون المشكوكة لا ما قطع بعدم اعتباره فليس ذلك تخصيصا بل اختصاص لعدم جريان المقدمة المعروفة

المقدمة الرابعة فيه واما الظن الحاصل من خبر المجنون والصبي المميز فليس حجة للاجماع الظاهر او بناء العقلاء وفي خبر الصبي المميز جهة الاشكال لوجود المخصص مثل العلم لان الظن حجة الظن المطلق شرط به بعد التمكن

الاخر فيكون الشك في التكليف والاصل البراءة عنده فلا معنى للقول بلزوم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح موجود وهو كون تلك الصورة منتفيا

وكون الاصل البراءة في الصورة الاخرى قلنا فما استبه عليك جهة النزاع اذ احتمال التعيين في العمل بموهوم الاعتبار عند التعارض مما يكون لرفع

حكم الاصالة لا اثبات حكم اخر وبترجيح صورة عدم التعارض في تلك الجهة محل كلام اذ في صورة التعارض كل من المتعارضين لعلهما ينفي الاصل فلا

حتى نقول ان العمل بالموهوم اذا كان في صورة التعارض جائزا كان جائزا في صورة عدم التعارض بطريق اولى الثالث او لو تنزلنا من تلك الجهة الثالثة انا

لو بنينا العمل على طرح الدليلين والرجوع الى الاصل في موارد التعارض لكنا قاطعين بالمخالفة للواقع نظرا الى انا نقطع في موارد التعارض بين الظن

النوعي والشخصي بثبوت احكام شتى في البين بما نافى الظن الشخصي بحيث يكون طرحها مستلزما للمخالفة القطعية **المقام الثاني** في دعوى القول

بتقديم الظن النوعي على الشخصي وللنافي رده بوجوه **الاول** ان كون الحديث الصحيح بحسب النوع مظنون الاعتبار عند التعارض اول الدعوى

اذ سبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر الى اعتباره وذلك انما يكون مفيدا للوصف عند عدم التعارض واما عند التعارض فلا فاذا لم يكن نوع

الحديث الصحيح عند التعارض مظنون الاعتبار يكون الظن الشخصي معتبرا وسليما عن المعارض اذ المرجح عند حصول الوصف من تخصص الحديث الصحيح عدم

كون نوعه مظنون الاعتبار عند التعارض فيتناهى ويصير بمعنى ان ذهاب الاكثر الى اعتبار الحديث الصحيح حتى عند التعارض اول الدعوى اذ القول

بذلك يستلزم للتعبد بخبر الواحد الصحيح لم يقل به احد من الخاصة والعامة فيما يدعى من المنع والسند عن حجية الاخبار من العلماء لم يقل بالتعبد

بخبر الصحيح تعبدا طبعا او امضائيا ولذا لم يرد من الحشوية القائلين بالتعبد بالخبر الصحيح طبعا او امضاء ولما التعبد بالخبر الصحيح تعبدا لاجل دلالة

فهو محل وفاق بين العلماء ولذا لو وقع التعارض بين الصحيح والظن القياسي يكون العمل بخبر الواحد لا لما ثبتنا باجماع الامامية وان هذا الا

التعبد **والثاني** سلمنا ان ذهاب العلماء الى اعتبار الحديث الصحيح يكون لنا مورثا للوصف بالاعتبار حتى عند التعارض لكن هذا الظن بعد

اذ القوة العاقلة بعد ملاحظة كون الظن بالحكم الفرعي جانب الظن الشخصي وان لفا بينهن مشاركون مع الحاضر في نفس تلك المفاهيم والعمل

بالاخبار وغيرها انما يكون من باب المقدمة لا اصل تحصيل الاحكام الواقعية واصابتها انما تكون حاكمة بامتناع حصول الوصف من ذهاب الاكثر

الى اعتبار الحديث الصحيح **الثالث** انا نقطع بان امر التعارض بين الظن النوعي والشخصي يكون حكما واقعيا ولو قلنا بحيث لو تركنا العمل بالظنون

الشخصية لكنا قاطعين بالمخالفة فعلى هذا اما ان يعمل بكل الظنون الشخصية او ببعضها حتى يحصل لنا عدم القطع بالمخالفة لا سبيل الى الثاني لاستلزامه الترجيح

بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب **فان قلت** انك كما كنت قاطعا بوجود الاحكام الواقعية فيما بين الظنون الشخصية كذلك نقطع بوجود الاحكام

الواقعية فيما بين الظنون النوعية ولو قلنا منكما ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية فكذلك الثاني فما وجه الترجيح والحال ان تركنا العمل بكل منهما مستلزم

للمخالفة القطعية قلنا ان ما ذكرت لا يكون مثبتا لمطلوبك اذ الفرض الخلاف في الظنون النوعية المعارضة مع الظن الشخصي لا بجامع مع القطع بموافقة

البعض للواقع وعدمه ثم ان تلك الادلة جارية على القول بالتخيير ايضا فيتعين تقديم الظن الشخصي على النوعي نعم في المقام اشكال اخر في مقام وهو

انه اذا تعارض الظنان النوعيان اي ما يكون نوعهما مفيدا للوصف كالخبر الصحيح والشهرة ولم يكن شيء منهما مورثا للوصف بالطبع والادلة مما لا تلازم

المانع اي التعارض هل يكونان ساقطين عن رتبة الاعتبار ويرجع الى الاصل والحديث الصحيح مقدم على الشهرة او لفكر او يحكم بالتخيير والتحقيق

نظرا الى ذهاب المعظم الى ذلك الحديث لا يحصل الوصف من المعارض الى نفي الظن ايضا ما شرح ذلك من لاحتمالات اما الاحتمال الاول اعني التساقط

والرجوع الى الاصل فوجهه ان التعارض يستلزم تواردهما ومن شرط الحكم نفي حكم الاصل وجهته فما تقدم من اثبات الحكم فظهر انه لا تعارض لها في

نفي الاصل فما معنى الرجوع الى الاصل واما الاحتمال الثالث فوجهه ان هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو موهوم الاعتبار على الراجح اعني

الاعتبار والقوة العاقلة حاكمة بقبحه واما الاحتمال الرابع فنشأه ما الدليل لاجلهما وهو حكم القوة العاقلة بعدم التسوية بين الراجح والمرجوح

لو رجحه عليه فانها بالدليل ايضا قصدوا انه يحصل لنا تقديم الشهرة لا انه نرى تقديم الخبر الصحيح لتحيز القوة العاقلة حاكمة بتقديمه

لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فذنيب** لو تعارض واحد من الانواع الثلثة المعتبرة مع واحد من الظنون المجردة كالقياس مع

وجود الظن في جانب القياس فهل المرجع الاصل او العمل بالظن القياسي متعين او العمل بخلافه متعين والحكم التخيير والتحقيق العمل بما دل القياس من

الانواع الثلثة للاجماع القاطع وما تراه من نفي العلماء العمل بخبر الواحد تعبدا ورد على الحشوية انما هو للتعبد طبعا او نفيا لا اتحد الحال الى ما

كما نحن فيه فهم مطبقون على ان العمل بالظن ان سلمنا عدم نفي الاجماع على تقديم الانواع نقول ان حرمة العمل بالظن القياسي متفق عليه وبكفيه ذلك

لان تعاضد الدليلين موجب نفي حكم الاصل من غير شك وبعد نفي العمل بالقياس وارجع الى الاصل احتمال فيتعين هو العمل بالجانب المخالف

الانواع الثلثة **مسائل** الاولى فانه بعد ما ثبت حجية الظن فهل يجوز للمجتهد ان يعمل بالظن قبل الفحص مع امكانه مطلقا او بجهة الظن المعتبر

الرابع على الاطلاق او لا يجوز نظرا الى ان ما يحتمله العمل بالظن مخرج منهما بعد الفحص وفي المباحث الاصلية اشكال والتحقيق ان حال المجتهد لا

للمجتهد اما ان يكون حين حصول الظن متمكنا من تحصيل العلم بعد الفحص ام لا كانت وقد فعا بعد الامكان اما الصورة الاولى فلا سبيل الى عدم الجواز لبد

من العلم في المسألة التعارض الاخر وعدم جريان المقدمة الثانية من السابق فلو علم التمكن من العلم في تلك المسألة مخصص غير تام

في ترجيح بعض الظن النوعي على الشخصي

نظر ليس

بيان مسائل

تقديم الموهوم

وكذا مع الشك للاصل وعدم جريان المقدمة الثالثة من الدليل السابق وح ولو علم بعدم التمكن منه وحصل له الظن بالمسئلة ابتداء من غير فحص وجب عليه الفحص عن المعارض لاحتمال حصول الظن بعد

الفحص على الخلاف والاصل الامعارض ليحج لعدم جريان المقدمة الثالثة ح لا الرابعة ح ولو لم يتمكن من الفحص لم يعمل بهذا الظن ايضا للاصل اصالة في مقدار الفحص الميزان في مقدار الفحص الواجب

استفراغ الوسع فيه الا ان يلزم العسر والحرج فلا يجب الزائد وان جاز او يلزم تعطيل الاحكام فيحرم الزائد ويكفي حصول الظن بلزوم التعطيل اذ القطع به غالبا لا يحصل الا بعد حصوله اصالة في عدم وجوب

تحصيل الظن الاقوى لا يجب على المجتهد تحصيل الظن الاقوى فالاقوى بازدياد الفحص والدليل عليه دوام لزوم العسر او تعطيل الاحكام او هما معا الاول مضافا الى انا ان اوجبنا اعلى درجات الظن فهو غير ممكن غالبا

او بعيد من الدرجات المتوسطة فلا دليل عليه فهو تعيين بلا معين او تحصيل الاقوى فالاقوى اما امكن بحيث لا يلزم منه تعطيل ولا عسر فهو تعيين بلا مرجح للفقيه فتعين الاكتفاء بمطلق الظن بعد الفحص الا ان

معارضتها تسرى عليه وجوه ثلثة الاول ان المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة منتفية اذ كون هذا مما انسد فيه باب العلم اول الدعوى لان المفروض القطع بعد الانسداد

الثاني ان المقدمة الثالثة من المقدمات الاربع اعني لزوم الخروج عن الدين منتفية اذ الملازمة انما يكون مسلمة لو ترك المكلف العمل بالظن بعد الفحص

ايضا والعامل الفحص فالملازمة ممنوعة اذ كون عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص موجبا للخروج عن الدين اول الدعوى الثالث ان المقدمة الرابعة

من المقدمات الاربع منتفية لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو كان الامر دائرا بين الامرين الذين يكونان متساويين ولم يكن لاحدهما جهة رجحان

ورجحان العلم اليقين من الشمس ولا يجري دليل الانسداد وهذا لكفاية به فرح واما الصورة الثانية اعني ما لو شك في امكان تحصيل العلم

بعد فالحق فيهما ايضا عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص للوجوه المذكورة فتدبر واما الصورة الثالثة فالحق ايضا فيها انها كاخويها في عدم جواز العمل بالظن قبل

الفحص نظرا الى ان الصغرى وان كانت مسلمة الا ان الكبرى ممنوعة اذ كلما انسد باب العلم فيجب العمل بالظن اول الدعوى ان المقدمة الثالثة والرابعة منتفيتان

اما المقدمة الثالثة فلان الخروج عن الدين انما يلزم لو لم يجز العمل بالظن مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده واما الرابعة فلانه لو سلم ان العمل بالظن

بعد الفحص اولى وارجح من العمل بالظن الحاصل قبل الفحص اذ الظن الحاصل قبله مرجوح بالنسبة الى الظن الحاصل بعده على انه يحتمل حصول الظن بعد الفحص

على الخلاف ثم ان ما ذكر كله اذا كان المجتهد متمكنا من الفحص واما اذا لم يمكنه الفحص فاما ان لا يمكن له الفحص في معظم الاحكام او في نادر منها وعلى التقدير

الثاني يلزم العمل بالاحتياط وعلى التقدير الاول الامر دائر بين الاحتياط والعمل بالظن والتقليد لا سبيل الى الاول لما سلف كونها ساقطا ولا الى

الثاني لعدم الدليل على اعتبار الظن قبل الفحص فلا بد من التقليد عملا باستصحاب الحالة السابقة اذ لا ريب في انه قبل الفحص كان الوصف الحاصل قبل

الفحص يكون التقليد حلالا واجبا وبعد حصول ذلك الوصف شك في بقاء الوجوب وعدمه والاصل البقاء فان قلت انا نفرض الكلام فيما كان

الفحص ممكنا له قبل ثم طرأ عدم الامكان ولا شك في حرمة التقليد حين الامكان فيستصحب بعد طريان عدم الامكان حرمة التقليد فيتعين العمل بالظن قلنا

ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص حين امكان الفحص وبعد عدم امكان الفحص

فشك في بقاء عدم الجواز فاذا تعارض الاستصحابان يبقى استصحاب التقليد سليما عن المعارض فيما في اجزاء استصحاب التقليد مطلقا نظر اذ ذلك انما

يتم في المسائل التي سبق منه التقليد فيها اما مع عدم السبق فلا مستصحب الثانية من المسائل انه بعدما اثبتنا لزوم الفحص على المجتهد فهل يكون الفحص

عليه لازما حتى يحصل له القطع بعدم امكان حصول العلم او الظن كما فيه اشكال ومقتضى التحقيق التفصيل بان الفحص في المسئلة الخاصة وسائر المسائل

اما ان يكون موجبا للعسر والحرج ويلزمه التعطيل للاحكام او لا يكون كذلك اي لا يلزم شيء من الامرين فعلى الثاني يلزم عليه الفحص حتى يحصل العلم

او العلم بعدم الامكان وعلى الاول لا يكون الفحص لازما لكونه موجبا للعسر والحرج فقط وان كان جائزا واما لو كان موجبا لكلا الحدين او الاخير فقط

فلا شبهة في حرمة الفحص قطعا الثالثة من المسائل انه اذا كان المحال لزوم الفحص عند العسر وتعطيل الاحكام فهل يلزم على المجتهد تحصيل

القطع بلزوم العسر والتعطيل حتى لا يلزم له الفحص على فرض ويحرم عليه على آخر ام الظن كاف فيه اشكال والتحقيق هو الاخير لان القطع بلزوم العسر

والتعطيل لا يحصل غالبا الا بعد تحققهما فظهر من التفصيل المذكور في المسئلة الثانية ان المجتهد لو كان قاطعا بامكان العلم بعد الفحص اللازم من

الامرين لا يكون الفحص لازما عليه فرضا ويكون حراما على آخر فلينا مل الرابعة من المسائل انه هل اللازم على المجتهد تحصيل الظن الاقوى

اولا والتحقيق الاخير لعموم الدليل الدال على حجية الظن بعمومه فرض ظن ضعيف على مرتبة من الشك ثم من مراتب الظن بحيث يكون بناء العقلاء على

عدم الاعتناء به لا يجوز العمل به لعدم الدليل على اعتباره والحاصل انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الضعيف المذكور وجزما في عدم لزوم تحصيل

الظن الاقوى قطعا اما الاول فلانتفاء المقدمة الثالثة اعني الخروج عن الدين لو لم يعمل بهذا الظن الضعيف ولانتفاء المقدمة الرابعة ايضا لظهور

مرجوحية هذا الظن بالنسبة الى اقوى منه بمرتبة بمعنى انه مرجوح ح الظن الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره بالنسبة الى الظن الذي بناء العقلاء

على اعتباره فلا يلزم في ترجيح الثاني ترجيح بلا مرجح فلا بد مع عدم امكان تحصيل الظن الاقوى من التوقف في مقام الاجتهاد والاحتياط في مقام

العمل ان لم يمكن في الموارد كثيرة والا فعليه التقليد استصحابا للحالة السابقة فتدبر واما الثاني فلانه لو كان تحصيل الاقوى لازما وتحصيله

متعسر لزم اما العسر وتعطيل الاحكام او كلاهما والاول منفي لزومه عندنا والاخر حرمة الفحص عندهما مقطوع ثم اعلم ان عدم اعتبار الظن الضعيف

المذكور لا يفرق فيه بين الظن الوصفي الحاصل الانواع الثلثة والتعبدي كالكتاب والمتواتر اللفظي اذ الدليل على اعتبارهما وهو الاجماع لا يفيد

اكثر من ذلك الخامسة لو تعارض احد الانواع الثلثة مع احد افراد الظنون التعبدية كالكتاب والمتواتر اللفظي والواحد المحفوف بقرينة القطع

بالصدور فلا يخلو اما ان يكون الوصف مع الخبر الصحيح مثلا او مع المتواتر اللفظي او لا مع شيء منهما وعلى الثاني لا شبهة في تقديم المتواتر اللفظي

ونحوه اذ الظني لا يعارض القطعي مع عدم مرجح له وعلى الاول تقديم الخبر الصحيح لانه لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن غالبا لان العمومات الكتابية

كلها متعارضة مع الظنون المتكثرة الحاصلة من الاخبار فلو لم نقل بتقديم الظن الشخصي لزم ما ذكرنا من عدم العمل بالظن وهو يلزم الخروج عن الدين

واما على الثالث ففيه الاشكال فيحتمل طرحهما والرجوع الى الاصل ويحتمل طرح الخبر الصحيح فقط ويحتمل طرح المتواتر فقط ويحتمل التخيير لا ...

فائدة في انه هل يجب على المجتهد تحصيل الظن الاقوى اولا

اصل في تعارض الظنون النوعية التي تحصيليها معارض لما بان احدهما اقوى لعمل الاخر كالصحيح مع الشهرة وكان الظن التحصيلي بجنب الاقوى اعتبارا عمل بمراعاة اعتبارا ووضعا الوجه جانب الاصح اعتبارا عمل بعلى الاصح لوجود العلم الاجمالي بين الظنون التحصيل بمطابقة احديهما للواقع مترجح مع امكان منع كون الصحيح في مثل صورة المفروضة مظنون الاعتبار اذ لا يورث عمل الاكثر الظن بالاعتبار ولو حصل ظن فهو مندفع بملاحظة ان الظن التحصيلي بالحكم الفرعي الواقعي بما هو مع شهرة بالعرض وان العاث تشارك المشابه وان العمل بالادلة لاصابة الواقع وان نصف الظن التحصيلي من الخامسين طرحنا الثالث باتفاق الدليلين وبقينا العمل بالصحيح لسلامته قوة اعتبار ومن التعارض مع ان ما يحصل من الحكم بالتحصيل حاصل من تقدم الصحيح ايضا وان التعارض ظن لا يعتبر قطعا كالقياس مع الظن المعتبر كالصحيح والحسن والشهرة وكان الظن التحصيلي مع القياس مثلا عملنا بالظن المعتبر للاجماع ودلائل من بعضهم العمل به سيدا دعالي الحكومة بما هو المعتمد ظنا لا المعتمد لاجل المانع

الى الاول لنفي الدليلين الاصل وانهما متعاضدان في ذلك ولا الى الاخير لمنع التسوية بين الراجح والمرجوح ولا الى الثالث لمنع ترجيح المرجوح فتعين الثاني وهو المطلوب اعني ترجيح المتواتر اللفظي ولقد تم الكلام في التقرير الاول من التقريرات الموعودة في الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما التقرير الثاني فهو ايضا يشتمل على المقدمات الاربع الاولى ثبوت التكليف وبقائها والثانية انسداد باب العلم وقد مر تفصيلهما في التقرير الاول الثالثة ان المكلف مكلف بتحصيل الاعتقاد بالواقع نظرا الى ان لا امتثال الا به ولا لزم هدم الشريعة في العبادات واختلال النظام في المعاملات مع اما ان يعمل بمقتضى الاصل فوافقنا هو من لزوم المنكر في الامتثال بالمعلوم من المفاسد كما ان العمل بالاحتياط وافضع منه من اختلال نظام العالم واما ان يتخير فيما بين الاقوال لعين المفاسد المذكورة فاما ان يعمل بمقتضى الاعتقاد الراجح اولا والاخير يستلزم الفساد على الاول اما علما او ظنا لا سبيل الى الاول لان المفروض الانسداد فتعين الثاني اي العمل بالظن في الجملة وهو المطلوب ويضمه المقدمة الرابعة يثبت التعميم التقرير الثالث ما ذكره صاحب المعالم من انه لا ريب في ان التكليف ثابت وباق وان باب العلم التفصيلي بلا واسطة في معظم الاحكام منسد فبنا على ما بين المقدمتين ما يعمل المكلف بالظن او بغيره لا سبيل الى الثاني للزوم المفاسد التي ذكرناها فتعين الاول وما ذكره انما يكون صحيحا بمقتضى مذهبنا من انسداد باب العلم التفصيلي بالواسطة ايضا في معظم الاحكام فبنا على هذا لو لم نجز العمل بالظن للزم الخروج عن الدين اما بنا على مذهب صاحب المعالم لا يكون صحيحا اذ الاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة والصحاح المنجبرة بالشهرة يكون عنده من الظنون المخصوصة فحينئذ انسداد باب العلم بلا واسطة لا يلزم العمل بمطلق الظن الا ان يقال بانه يقول بانا لو اقتصرنا بالظنون المخصوصة لما يكفينا للزوم الخروج عن الدين وفيه ان هذا وان كان مسلما الا انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لو كان بناؤه على هذا لم يعمل من الظنون المخصوصة الى الغير فتدبر واما الدليل الثاني من الادلة الخمسة على حجية الظن في مسائل الفروع فهو انه لا شبهة في ان المجتهد بعد الفحص يحصل الظن بوجوب شيء او حرمته فيحصل له الظن باستحقاق العقاب في الترك في الاول وفعل الثاني لان الواجب يكون عقابا بما يستحق ما ذكره العقاب والحرام عقابا بما يستحق فاعله العقاب فاذن يكون الظن بالوجوب عين الظن بالاستحقاق للعقاب على الترك والظن بالحرمة عين الظن باستحقاق العقاب على الفعل فيترتب صغرى وكبرى ويقال ان ما ظنه المجتهد بعد بذل الجهد من الوجوب والتحريم مما يكون مخالفته مظنون الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم عقلا وكذا شرعا ثم ان هذا القياس الذي رتبناه انما هو على مذاق القوم ونحن نرتبه لكن الاحسن ترتيب القياس بصغرى وكبرى هو ان من المسلمات ان ما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم او سائر الاحكام والتكليفية والوضعية مما يكون مخالفته مظنون الضرر بملاحظة مقدمة خارجية وهي لزوم اتباع حكم الله كما يقطع بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مقطوعا وما يظن بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مظنونا ويكون مخالفته مظنون الضرر ويجعل هذا صغرى ويضم اليه كبرى وهو ان كلما كان فيه مظنة الضرر فدفعه لازم والشكل بديهي الانتاج هذا هو الدليل الثاني ولكن في كل من الصغرى والكبرى كلام اما في الصغرى فمن وجهين **الاول** انه لو كان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنون الضرر للزم كون اتباع ظنونه ايضا مظنون الضرر اذ لا ريب ان المجتهد بعد ملاحظة ادلة حرمة العمل بالظن يحصل له الظن بالحرمة بمعنى انه يحصل الظن باستحقاق العقاب عند العمل بالظن فيترتب صغرى وكبرى بعين ما رتبتموه لا شك في مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم او غير ذلك مظنة الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم والمتحصل من هذا الكلام انا لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع الضرر لزم عدم العمل به لاجل ما ذكرنا فيلزم من وجوده عدمه فهو باطل **الثاني** ان القول بان ما ظنه المجتهد مما يكون مخالفته مظنون الضرر اما ان يراد به ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكم الله الواقعي مظنة للضرر فممنوع اذ الظن لعله يصيب لمهما ظنه المجتهد بالحكم الواقعي وفي مخالفة الظن مظنة الضرر فما هو جواب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** ان هذا لزوم دفع الضرر المظنون من اجل الظن القياسي انما يكون من جهة نهي الشرع لا لحكمنا بلزوم دفعه ايضا قلنا ايضا نعتذر بلزوم دفع الضرر المظنون من اي سبب حصل لا من جهة نهي الا انا لا نقطع او نقطع بحصول الفرق من تلك الجهة واما ان يراد به ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكما ظاهريا مما يكون فيه مظنة الضرر فنقول ان هذا الظن بالحكم الظاهري يحصل **فان قلت** ان الظن بذلك حصل من الادلة الظنية قلنا الظن الحاصل من الادلة الظنية واما الظن بالحكم الظاهري فقد حصل له من ملاحظة مقدمة خارجية وهي انه كلما كان حكم الله الواقعي فهو حكم الله الظاهري لما ذكرنا في القياس فما هو جوابه فهو جوابنا فتدبر **فان قلت** فيهما قلنا سابقا من نقول نهي الشرع ايضا انهم قلنا سابقا **فان قلت** انا لا نعمل بالظن من حيث انه ظن حتى يقال ان الشارع نهى عنه بل نحن نعمل بالاخبار فيما حصل لنا الظن بالوجوب والتحريم ونعمل بالشهرة فيما حصل لنا الظن بهذا الوجوب والتحريم قلنا بالنقض بالقياس فان الشارع المقدس قد نهى عن العمل بالقياس فكيف لا نعمل بالاخبار فيما حصل لنا الظن بالوجوب والتحريم وبالشهرة فيما حصل الظن من القياس بالمقدار **فان قلت** فيما ظنه سابقا نقض بكل ما في الكذب فلا يجوز ذلك كما يكون فيه مظنة الضرر يكون دفعه لازما اول الدعوى الا انا نسلم منه انما هو في الامور الغائبة واما المعاد فمن ابن لكن التحقيق ان الصغرى مما كونها مسلمة لا يكون الكبرى قابلة للمنع اذ دفع الضرر المظنون في الامور العاجلة اذا لا ارى مانع في الغائبة بطريق اولى ونحن مع الصغرى ايضا لو

فيه تفصيل تقرير ثالث من دليل الرابع على الحجية

في بيان دليل الثاني من الادلة الخمسة

في المناقشة في دليل الثاني

تمام الاجماع لعلمنا ان حرمة العمل بالظن القياسي مثلا لحاجة عند الثالث مع تعاضد الظنين متعين العمل بالظن المعتبر اقول وفي كون الظن الذي لا يعتبر للاصل في حكم الظن الذي يقطع بعدم اعتباره
تامل ولذا تعارض الظن المطلق كالخبر الواحد او الشهرة مع الظن الخاص كالكتاب والخبر المقطوع السند فان كان الظن الشخصي في جانب الظن الخاص قدم بلا ريب او في جانبهما او لا في شيء من الجانبين فكذلك
باتفاق الدليلين او في جانب الظن المطلق قدم اذ لو لم يكن كذلك لزم علم العمل بالظن المطلق غالبا لغاية ضعفه مع العمومات الكتابية غالبا فيلزم من طرحه الخروج عن الدين فتامل منه بخ

ثالثة وهو انا لا نضايق في صيرورة المجتهد ظانا بالضرر عند المخالفة لكن الضرر الذي يكون الظن به بدويا ملاحظة مفسدة خارجية وهي الاثم نعلم
اجمالا انا مأمون من الكلف من غير بيان انتفى ذلك الظن بالضرر ولم يبق ح للخصم صغرى حتى ينضم اليها كبرى القياس ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا بأس

في بيان اقسام الضرر مهم

في المقال وهو ان يقال ان الضرر اما ان يكون بلا معارض او مع المعارض وعلى الاخير المعارض اما النفع او الضرر وعلى الاول اما ان يكون الضرر دنيويا
او اخرويا والذي يكون مع المعارض ويكون معارضه النفع اما ان يكون الضرر والنفع دنيويين ام اخرويين او الضرر دنيويا والنفع اخرويا او العكس
مختلفين والذي مع المعارض ويكون معارضه الضرر اما ان يكونا دنيويين او اخرويين ام مختلفين فهذه اقسام تسعة فالاول منها وهو كون الضرر
دنيويا سليما عن المعارض لا يخ اما ان يكون الضرر مقطوعا ام مظنونا او مشكوكا او موهوما وفي الثلثة الاول يكون دفعه لازما لبناء العقلاء
الناشي عن حكم القوة العاقلة بذلك واما في الاخير فلا يخ اما ان يكون الوهم مسببا عن سبب خارجي كما لو اخبر شخص صبي يكون هذا الاناء
سما او مسموما فدفعه ايض لازم وان كان المخاطب ظانا بالعدم لبناء العقلاء ايض واما ان يكون الوهم ناشئا عن مجرد الاحتمال العقلي ودفعه ايض
لازم عند العقل لو خلي وطبعه لكن بملاحظة لزوم الاختلال بعد دفع سببها لا لاجل ان دفعه غير لازم بل لاجل ان عدم التعرض لدفعه يكون اتكالا
لاقل المحذورين **والثاني** منها وهو ما يكون الضرر سليما عن المعارض مع كونه اخرويا فهذا ايض لا يخ عن الاقسام الاربعة فدفعه ايض يكون
لازما بمثل ما مر من التفصيل بل بطريق اولى والاولوية بديهية **والثالث** منها وهو ما يكون للضرر معارض مثله مع كونهما دنيويين ففيه
مقامان **الاول** في جواز ذلك لاجتماع وعدمه ولا شك في جوازه ووقوعه ايض كما لو دار الامر بين صيرورة الشخص مقتولا او شاربا للسم **المقام**
الثاني في ان هذا القسم من الضرر ينقسم بالنسبة الى الاعتقاد والاحتمال مع قوة الضرر وضعفه على اقسام خمسة **الاول** ان يكونا متساويين
في الاعتقاد والاحتمال او متفاوتين في الضرر قوة وضعفا **والثاني** ان يكونا متساويين في الضرر متفاوتين في الاعتقاد بان يكون احدهما
مقطوعا والاخر مظنونا او موهوما او مشكوكا الى غير ذلك **والثالث** ان يكونا متساويين في الاعتقاد والضرر معا **الرابع** ان يكونا متفاوتين
في كليهما مع كون اقوى الضرر واقوى الاعتقاد واحدا منهما **والخامس** ان يكونا متفاوتين في كليهما مع كون اقوى الضرر معارضا لاقوى الاعتقاد ففي
الاول القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا وان تساويا في الضرر ففي الاعتقاد وعليه بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين
ان يقطع الشخص طريقا يكون صيرورته في ذلك الطريق مقتولا محل القطع لذلك الشخص وبين ان يقطع طريقا يكون صيرورته في ذلك الطريق مقطوع
الاذنين محل القطع لاختار ما هو اضعف ضررا وكذا في المثال لو كان القتل وقطع الاذنين مظنونا كلاهما او مشكوكا او موهوما والحاصل
بناؤهم مع تساوي الاعتقاد واختلاف الضرر يجب التجنب عن اقوى الضرر بحيث لو ارتكبه لصار محلا للسفاهة لعقلاء وفي الثاني القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز
عما هو اقوى اعتقادا وان تساويا في الضرر وعليه بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يقتل فيه قطعا واخر يقتل فيه ظنا او بين
قطع طريق يقتل ظنا واخر يقتل فيه شكا او بين قطع طريق يقتل فيه وهما لا احتمالا وما هو اضعف اعتقادا بحيث لو فعلوا الخلاف لذمهم العقلاء وفي
الثالث القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا واعتقادا بل بطريق اولى كما بدا الامر بين قطع طريق يكون القتل فيه مقطوعا والاخر
يكون قطع اليد فيه مظنونا بالنسبة الى الصورتين الاوليين اللتين احديهما اقوى ضررا قطعا والاخرى اقوى اعتقادا وعليه ضبط بناء العقلاء ايض وفي

بالتخيير وفي الرابع القوة العاقلة حاكمة به

في بيان تحقيق الحق في اقسام الضرر

الخامس اي ما يكون فيه اقوى الاعتقاد معارضا لاقوى الضرر اشكال والحق ان بناء العقلاء فيه بالنسبة الى المواضع مختلف فقد يكون بناؤهم في موضع
على التحرز عما هو اقوى اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يضرب عليه فيه مائة ضربة قطعا واخر يضرب عليه فيه ظنا وخمسين او عشرين ضربة
ظنا فان بناؤهم فيه على التحرز عما هو اقوى اعتقادا معللين بانه يحتمل في اختيار الاضعف اعتقادا عدم اصابة الضرر وان كان موهوما في كل
ما هو الموهوم مظنة للواقع مثله والاقرباء ذو خمسين او عشرين سهلة وقد يكون بناؤهم على التحرز عما هو اقوى ضررا وان كان اضعف اعتقادا
كما لو دار الامر بين قطع طريق يقطع فيه يده قطعا واخر يقتل فيه ظنا فان بناؤهم على القطع فان بناؤهم على التحرز عما هو اقوى ضررا معللين بان الظن
غالبا يكون صوابا ويحتمل كون قطع هذا الطريق موجبا للقتل فيجتنبون بخلاف هذا الطريق فان غاية ما في الباب فيه قطع اليد وهو سهل بالنسبة الى القتل
وقد يكون بناؤهم على التخيير كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون قطع اليد فيه مظنونا بالظن القوي المتاخم للعلم واخر يكون قطع الرجل الواحد
الاذن الواحد فيه مقطوعا فان بناؤهم على التخيير والرابع منها وهو ما يكون فيه للضرر معارض مثله مع كونهما اخرويين وحجوا نفس هذا التعارض
وعدمه اشكال لكن الحق عدم الجواز لان الجمع امر محال وعقلا الحكم الجهتين تعليقا ونقيا لا يكون الامتثال ممكنا في هذا التكليف حتى عرفت ان اشاعرة
الذين يجوزون التكليف بما لا يطاق لا يقولون بصحة هذا التكليف نظرا الى كون نفس التكليف مح فلو وقع التعارض بينهما كما فيما نحن فيه من حرمة العمل
بالظن بملاحظة الادلة الدالة على حرمة العمل به مظنة للضرر وفي ترك العمل به ايض بملاحظة لزوم دفع الضرر المظنون مظنة الضرر فانما ان يكون
التعارض فيه بدويا ويعد التعمق اما ان يصير كل منهما مشكوكا او يكون احدهما مظنونا والاخر موهوما بحيث لا يجري فيه احتمال الضرر ولو كان موهوما
والخامس منها وهو ما لو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي والاخر اخروي ولا بد فيه من ضبط فنعلم ان لا ان ثمرة هذه الصور وهذا النزاع في الفقه

كثيرة

قوله وإذا كان الظنان المتعارضان من صنف واحد فالحكم موكول إلى باب التعادل والتراجيح وتحصيل الظن الحاصل إما خاص أو مطلق ثم إن المتعارض له إن لم يعارض من صنف أو من غير صنف لو مع ... مع أو أقوى أو من جهة أو أضعف لو غير معتبر فظاهر إن الإسلام الظن الشخصي فيهما مفقود من الجانبين أو في أحد الطرفين ولحكمها ما ظهر تأمل منه

كثيرة منها ما لو أكل الشخص الغصّة فسدّ حلقومه بلغمه بحيث لو لم يشربها بماء من الماء ونحوه لهلك والمفروض عدم وجود المائع إلا الخمر ومنها لو قطع بالهلاك إن صام في رمضان ومنها ما لو كان يوشك من المرض مرض ... على شرب الخمر ومنها ما لو اضطر إلى الجماع ولم يمكنه الإماء بحيث لو لم يفعل لهلك ويظهر من بعض الملل الحكم بنحو التكليف بارتكاب الضرر الدنيوي ويحكم بلزوم شرب الخمر في الأول والثالث وبلزوم الإفطار في الثاني والوطي في الرابع فنقول إن هذه المسألة مع كونها كثيرة الجدوى وقد زل أقدام الفحول في تحقيقها لكن تحقيقه موقوف على بيان أن الموجب بضرر المكلف هل هو كامل يكون قبيحا بالذات بحيث لا يمكن صدوره فبلا المصلحة ولو بالوجوه والاعتبارات أو لا يكون كذلك بل يمكن كونه معروضا للمصلحة فيتبع التكليف به أعني بذلك الشيء المضر بأن يحكم عليه بارتكاب ذلك الشيء المضر وإن صار الكاشف بيانه الحق هو الثاني نظرا إلى وقوع التكليف كثيرا بما يضر العبد في الشرائع السابقة كقضية حبس المقتول كم من قرنهم تسئلهم على ما ترى وكذا في شرعنا كما في قضية بني قريظة ... مولانا ومولى الكونين أبي عبد الله الحسين وكذا لزوم الجهاد والكافر لهما أضعاف طعنهم بعدد ... بهم مقتولين ومن وقوعه في الشريعة نقطع بجواز التكليف أن الوقوع في الشريعة أخص من الجواز أن ذلك يرد على جل الفقهاء أنهم كيف يحكمون بلزوم الإفطار في حق القاطع بالهلاك لو صام في رمضان معللين بأن حفظ النفس واجب عقلا وكذا شرعا مع أن حكمهم في تلك الصورة بلزوم الإفطار وحرمة الصوم لا يجتمع مع حكمهم بكون ضرر العبد قبيحا بالذات ولا يمكن خلو الأمر بالمضر به أولا يكون ضرر العبد عندهم قبيحا بالذات فيمكن تعلق التكليف به وإن قالوا بالأول فكيف يحكمون بلزوم الجهاد مع القطع بالمقتول وكيف يحكمون بحرمة وطي الأجنبية وذوات المحرم مع القطع بالهلاكة وإن قالوا بالثاني فكيف يحكمون بلزوم الإفطار وحرمة الصوم بحكم القوة العاقلة فتدبر وتوضيح المقام بوجه الأحسن يقتضي بسط الكلام فنقول لا بد من تقديم مقدمات ثلاث **الأول** أن الضرر بالعبد هل يكون قبيحا بالذات أو يكون حسنا إذا كان من غير وجه كالظلم اليتيم والحق الثاني والإلما وقع في الشريعة وقد وقع كثيرا كما مر في الأمثلة الثلاثة فإن بعدما أثبتنا أن المضر بالعبد لا يكون قبيحا بالذات عند العقل بمعنى أن العقل لا يأبى عن تعلق التكليف به فلو تعارض من الضرران اللذان أحدهما دنيوي والآخر أخروي فهل الحكم ما ذا والحق أن يقال إن الضرر الأخروي إذا كان مقطوعا فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي سواء كان ضرر الدنيوي مقطوعا أو مظنونا أو مشكوكا أو موهوما أما في صورة قطعية الضررين فلأن الضرر الأخروي أقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة إليه كأنه ابرة في أصبع بالنسبة إلى القتل وقد ... ترك القوة العاقلة والعقلاء على أنه كان بلزوم التحرز عما هو أقوى ضررا وأشد ذلك في الأحقاق وأما في صورة ما كان الضرر الأخروي مقطوعا والدنيوي كان يكون مظنونا أو مشكوكا أو موهوما فظهر الحكم من الصورة الأولى بطريق أولى والحاصل أنه إذا كان الأخروي مقطوعا فلا شبهة في التحرز عنه لزوما سواء كان الدنيوي مقطوعا أو لا بل يمكن تحكم هذا وإن كان الأخروي مظنونا سواء كان الدنيوي مقطوعا أو لا الأخرى أنه لو دار الأمر بين أن يقتل شخص في قطع طريق ظنا وفي الآخر يقطع أصبعه قطعا فالأحوط عن الأول لأنه كان أضعف غصيانا وإنما الإشكال فيما لو كان الأخروي مشكوكا أو موهوما سواء كان الدنيوي مقطوعا أم مظنونا والحق لزوم التحرز عن الدنيوي وإن كان مقتضى القاعدة التحرز عن الضرر الأخروي وإن كان موهوما لكن بملاحظة المقدمة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الأخروي أو موهومه الاجتناب بالحجية وإن الاجتناب موجب لاختلال نظام العالم وأن الغرض الحكم على الإطلاق لزم الاجتناب عن الضرر الدنيوي نظرا إلى الحاشا البراءة عن الضرر الأخروي فيصير الضرر الدنيوي سليما عن المعارض فيجري فيه الأحكام المارة للضرر الدنيوي الذي لا معارض له مضافا إلى الإجماع القاطع على أن الدنيوي إذا كان مقطوعا وكان معارضا للأخروي المشكوك أو الموهوم لزم التحرز عن الدنيوي الثالث في أن المعتبر الذي وقع في الأحكام الفرعية من الواجبات والمحرمات الأكلية وغيرها ما هي الفروع هل هي من القسم الأول الذي يقع التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي والظني الأخروي والظن حتى يجب التحرز عن الضرر الأخروي وإن كان موجبا للتهلكة أو هي من القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك أو الموهوم الأخروي حتى يجوز التحرز من الأخروي ويجب عن الدنيوي منها إشكال والحق الأخير لا شبهة في أن الأدلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب الصوم وحرمة شرب الخمر وغيرها قلنا إما قطعية وإما ظنية أما الأخير فغير منصرف إلينا عن غيبة قطعا وأما الأدلة الظنية فالحق أنه بملاحظة نفسها وإن دلت الظنية لا يمكن منع الاضطرار لكن يمكن صرف تلك الأدلة بوجوه بعينه **الأول** لا ريب أنه بعد ملاحظة مضرة الصحيحة المسلمة المتعلقة بالتكليف بينهم ومقايسة الأشياء كون المكلف مكلفا بأن كان واجبا أو حراما محرما بأمره نحن لا ندعي القطع بعد التكليف بعد ملاحظة ذلك بأن نحن ... الأشياء الذي يكون موجبا العذر والصحة في ثبوت التكليف من تلك الأدلة الظنية ظاهرا ... بحيث يحكم مظنون العدم أو مشكوكه ... وكيف كان نقول فكما أنه إنما يكون التكليف فيه مشكوكا أو موهوما وكلما كان كذلك فالأصل البراءة عنه بهذا الأصل البراءة من نفي التكليف نقول هذا المضر بحال العبد ويكون ارتكابه أن كان من غير وجه فيكون قبيحا وكلما كان كذلك فهو حرام بهذا أحرام ... مما يضر بالعبد يكون ارتكابه عند العقل قبيحا وإنما يعتبر جنسا وذلك مصلحة لو دفع منها إلا أمر أو لعلم بقع لا يناله وهي ... السمل القاطع ... بأن كلما يكون مضرا بحال العبد يكون ارتكابه قبيحا وحراما الثاني الإجماع القاطع في حرمته ... ما يضر العبد من غير حسن

في بيان الضرر بالعبد بالذات وتوضيح موضع الحرف

كالظلم

في بيان صرف وجوه الأدلة الظنية عن ظواهرها

اصل في دفع الضرر قال الله سبحانه ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اعلم ان دفع الضرر لازم وان كان موهوما لبناء العقلاء على الاحتراز من الاتيان المشتبهين لو اخبرهم ببطلان
كذبه بوقوع السم في احدهما واما على احترازهم عن القعود في البنيان المحتمل الخراب ونحوه فلعله لامكانه لهم ولزومهم توقعهم في محذور واشد منه واحتمال اختصاص اللزوم بامور المعاش فلا يكون نافعا
ثانيا لا في مثل الاحكام مطلقا او الاحكام الشرعية بعضه عموم بنائهم بل اشدية الاخروي مضافا الى القوة العاقلة والاخبار والاحتياط ثم الضرر المحتمل ما خال عن المعارض او معارض باحتمال ضرر لازم مساويه شدة
او شدته لا اعتقادا او عكسه او اقوى منه رتبة واعتقادا والواحد منها اقوى رتبة والآخر اعتقادا ثم اما كلاهما دنيويان او اخرويان او مختلفان فصارت الصور ست عشرة اما الخالي عن المعارض فيدفع واما ما كان له
المعارض المساوي من الجهتين فالتخيير او الاقوى من الجهتين او من احديهما فتقديم الاقوى او الاقوى من جهة لا اضعف من اخرى فواردة عند العقلاء مختلفة هذا الكلام مع كونهما دنيويين او اخرويين مختلفين

قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة نقول ان التحرز من الضرر الاخروي المشكوك والموهوم القاء النفس الى التهلكة ببديهة وكلما كان كذلك فهو حرام
فهذا حرام **فان قلت** ان تلك الاية الشريفة معارضة مع الادلة الدالة على ثبوت التكليف بالاطلاق فيما حتى عند الافضاء الى التهلكة فتلك الاية اغا تدل
على حرمة الالقاء الى التهلكة حتى عند ثبوت التكليف فما وجه الترجيح بعد كون النسبة عموما من وجه **قلنا** قد اشتبه عليك الامر اذ المفروض ان الصغرى محل الشك
نعم لو كان التكليف ثابتا ولو ظنا لكان ما ذكرت واردا ولبس فليس **فان قلت** انه كما يدل الاية على حرمة ارتكاب المضر الدنيوي لكونه داخلا في
الصغرى كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر الاخروي وايضا فكما نقول في الضرر الدنيوي هذا انما يكون مرتكبه ملقيا نفسه الى التهلكة وكلما كان كذلك
فهو حرام كذلك نقول في الضرر الاخروي هذا انما يكون تاركه ملقيا الى التهلكة ببديهة وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فما وجه الترجيح **قلنا اولا**
ان المتبادر من التهلكة انما يكون هي التهلكة الدنيوية فلا يبقى فيه نظر لانا نعلم ان سلمنا ان المتبادر من التهلكة الدنيوية لا الاعم فينبغي المط بوجه اخر
وهو انه بعد ما اثبتنا ان لا القاء الى التهلكة الدنيوية حرام فالاخروي بطريق اولى وفيه تامل **وثانيا** ان دلالة هذا الدليل على مطلب الخصم موقوفة
على دلالة الادلة اللفظية على اثبات الصغرى والمفروض خلافه فان المفروض ان الصغرى محل الشك **فان قلت** ان ما ذكرتم من رجوع المسئلة الى
الشك في التكليف انما يكون مسلما اذا كان في الواجبات الاصلية واما التوصلية فلا لو فرض الشك فيها في المكلف به الا ترى ان الجنب حين حضور الوقت
وحصول القطع بالتهلكة لو اغتسل لشدة البرد او لغيره اما ان يكون تكليفه وجوب الغسل وحرمة التيمم او العكس او الوجوب التخييري او الحرام التخييري ح
المسئلة الى الشك في التكليف بل الشك في المكلف به والقوة العاقلة حاكمة بلزوم اتيان كليهما لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال
بل رجوع المسئلة في الواجبات الاصلية الى الشك في التكليف ايضا مم لان صورة المسئلة للقاطع بالتهلكة او الظان بها اما حرام او واجب فان يكون الشك
في المكلف به ايضا لان التكليف يرجع الى اصالة البرائة فما وجه ترجيح الوجوب على الحرمة مع تساوي الاحتمالين **قلنا** الحق ان الشك انما هو في المكلف به
لكن لا امر له ثم بين ان يرتكب المكلف ما هو مشكوك الضرر في العقبى وما هو مقطوع الضرر في الدنيا او مشكوك الضرر في العقبى ولا ريب ان القوة
العاقلة حاكمة بان المتحرز عن الاخير وارتكاب الاول اولى وعليه بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يحتمل ضرر منه فيه فقوله لا
واخر يحتمل فيه ضررية فيه مقبولا مع كونه قطعا يقطع بدنه الاخير لاختار الاول بحيث لو اختار الشخص الاخير لعد سفيها وفيما نحن فيه الامر
من هذا الباب يحتمل وجوب الصوم وحرمته مع القطع بالهلاكة في الصوم فبعد تعارض احتمال الوجوب والحرمة يبقى القطع بالضرر الدنيوي سليما عن المعارض
الثالث من الوجوه الدالة على ضرر الادلة الظنية عن ظواهرها انها معارضة بالايات الكثيرة الدالة على نفي العسر والحرج كقوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ففي صورة الاجماع يحصل التعارض ويقطع التساقط
فيعتبر الشك في التكليف فاثبت لقضاء السابق من ان هذا مما يكون الشك منه شكا في التكليف وكلما كان كذلك فالاصل البرائة عنه ويحصل من نتيجة
هذا القياس صغرى قياس اخر وهي ان هذا مما يكون مضرا على العبد من غير وجه فينضم الكبرى القطعية الظاهرة التي اثبتناها بالكتاب والاجماع والعقل
المطلق الثالث انها معارضة بالاخبار النافية للعسر والحرج منها بعثت على الملة السمحة السهلة والتعارض ايضا عموم من وجه فيحصل في صورة الاجماع التعارض
والتساقط والشك في التكليف ويبطل القياس بمثل ما مر الرابع انها معارضة مع قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والتعارض ايضا عموم من وجه
فيستدل بمثل ما مر وبالجملة ظهر من تضاعيف ما ذكر ان صوم رمضان ان لم يقطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا غسل الجنابة وان شرب الخمر مع القطع بالهلاكة
عند الترك واجب قطعا وامثال ذلك مما لا يخفى ما عدا الوطي ثم ان التمسك بقوله لا شفاء في الحرام في هذا المقام الحاصل ان هذا حرام وكل حرام لا شفاء
فيه فنظر الى ان الصغرى والكبرى كليهما ممنوعتان اما الصغرى فلان كون الخمر عند استلزام تركه شربه للتهلكة حراما اول الدعوى **فان قلت** ان المراد
من الحرام في الرواية ما يكون حراما بالذات يا لنوع لا بالفعل **قلنا** ان الحرام من المشتقات ولا شك ان المتبادر منها عند الاطلاق لا يكون الا
الاتصاف بالمبدء بالفعل واما الكبرى فلان ما يكون حراما لا شفاء فيه اول الدعوى فمن تمسك بالرواية فيفهم ان الرواية بظاهرها مخالفة
للواقع بالبداهة لا نرى بالحس ثبات الشفاء في الحرام فاذا لم يكن ظاهرها مرادا فيكون المراد مشتبها فيصير الرواية مجملة **فان قلت** وان من
المرهن في محله انه لو كانت جملة خبرية يكون ظاهرها كذبا لا بد من حملها على الانشاء وان يكون الرواية متعينة لطلب فكانه قال لا يجوز الاستشفاء
بالحرام او لا تستشفوا بالحرام **قلنا** لا ريب في ان ما ذكر الى الانشاء انما هو قطعا والجائز الا يكون منحصرا بوجه بل يحتمل ان يكون المراد نفي الشفاء
من الحرام المعهود لا من جنس الحرام ويحتمل ان يكون المراد نفي الشفاء الباطني ويحتمل ان يكون المراد الانشاء ولا يبعد تلك الاحتمالات لو لم نقل الاظهر
فيكون الرواية مجملة والمحققون اشاروا الى ان الكبرى التي هي من اعظم الكبريات في اثبات الاحكام فيها هذه الرواية التي لا يكون سندها معلوما ولا
دلالتها معلومة مما لا وجه له هذا حال الواجبات والمحرمات الاكلية الشرعية واما الفروج ففيها اشكال لكن الحق ان ذلك مجرد الفرض لانحصار
المضرة في الوطي لدفع الشهوة وهو ممكن بالاستمناء وغيره وبالجملة لو تحقق مثل هذا الفرض لقلنا ان الموطوءة التي انحصر الامر في وطئها اما ممن
الاب او الاجانب اما الاول فلا شبهة في لزوم تركه وطئها وان افضى الى الهلاك للتنافر في الغاية بحيث يستقبحه العقل غاية الاستقباح

في بيان دفع الضرر وكونه لقوله تعالى ولا تلقوا

في بيان وجوه صرف ادلة الظنية عن ظواهرها

[illegible marginal note]

دون الا

والمنافي للخلفين فيقول الاربعة قبح الاضرار بالنفس ولو بوهم ضرر عقلا وشرعا لما مرّ من دليل عليه كاد ورفي اضرار النفس لحيطه بنية الاسلام ومع لو عارض ضرر دنيوي كاضرار ان نفسه لعقاب الاخروي فالامر اما مقطوع كالقطع بانه مع الجهاد يقتل العقاب الاخروي او مظنون او مشكوك او موهوم والضرر الدنيوي اما مقطوع كالقطع بانه لو جاهد لقتل او مظنون او مشكوك او موهوم فان كان الضرر الاخروي مقطوعا او مظنونا فلا شبهة في تقديم ملاحظة القوة الاخروية لوط اعتقاد التصاف بعض الصور او مشكوكا كما واعتبار الواعتبار الظنا او موهوما فالظاهر دفع الضرر الدنيوي ملاحظة لاشتباه في وجوب الجهاد اشتباه استحقاق على ترك الاخروي لاحتمال وجوبه وفي استحقاق العقاب على فعله لاحتمال العلم وجوبه فاحتمال العقاب الاخروي موجود فيلزم تركه بمنشئه كما نهي القطع بانه لو جاهد لقتل او الظن او الشك او الوهم به تقبلا عن الجميع يجب التحرز عنه ثم بقي الكلام في تحقيق الصغرى لانه من جهة نظر الفقيه فتأمل

ولحى لازم للولد بل هو مستحق عند العقل غاية الاستحقاق ولدلالة الادلة الدالة على حرمته وطي لان الثاني المنصرف الى ما نحن فيه انهم اذا قابل يكونه معارضا للسالك لادلة وصافة ايا ما نحن فيه اما الاستقراء والادلة على نفي العسر والحرج اما الاول فنقول ان الاستقراء على خلاف كما مر وطما ادلة نفي الحرج فغير منصرفة الى ما نحن فيه منها الى الاستقراء المتقدم **فان قلت** هذا الاستقراء جار في غير الوطي انهم كثير الحرج قلنا هذا الاستقراء وان كان جاريا في غير الوطي لكن بانه في الانتهاء غير الوطي معارض بالاستقراء الاخر ويبقى الادلة على نفي الحرج سليما عن المعارض بعدما قلنا بالانصراف الى غير الوطي كما عرف **فان قلت** هذا الاستقراء في الوطي انهم معارض باستقراء حرمة اهلاك النفس **قلنا اولا** ان الاهلاك الذي يثبت حرمته اما كلي الاهلاك او جميع افراده او البعض دون البعض **فان قلت** بالاولين فمسلم وان قلت بالاخير فلا يحصل نفعا فتدبر **وثانيا** سلمنا جريان الاستقراء على وجه الانصباط وبقول التعارض بين الاستقراءين لكن المطلوب انهم ثابت لتعارض الاستقراء وتساقطهما من البين ويبقى ادلة الحرج سليما عن المعارض نظرا الى ان الاصل في الفروج هو الحرمة واما الاجزاء بان يكون وطي الموطوء به غير الاذن يكون الحكم التوقف اجتهادا او الرجوع الى اصالة حرمة الفتوى وعند دليل على لزوم الاثم في مقام الفقاهة فتدبر ثم ان ما ذكرنا كله فيما ادرك الضرر الاخروي مشكوكا او موهوما والدنيوي مقطوعا او مظنونا واما اذا كان الدنيوي ايضا مشكوكا او موهوما ففيه اشكال والحق في الصورة التي يكون الضرر الاخروي موهوما سواء كان الدنيوي مشكوكا او موهوما يحكم بعدم لزوم التحرز عن الاخروي نظرا الى ان موهومية الضرر الاخروي ليس لا بمظنونية عدم الضرر نظير الضرر في الامثال المقابكون حجة واما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي مشكوكا سواء كان الدنيوي مشكوكا او موهوما فلا يخلو اما ان يكون الشك مجردا لو طاريا وعقيبا لحرمة اخرى اما ان يكون المقام مقتضيا لاجراء اصالة الاشتغال والاستصحاب او لا يكون كذلك فان كان الشك من القسم الاول القابل لاجراء الاشتغال كالواجبات التوصلية مثل الوضوء والغسل حين كونه شاكا في الضرر الدنيوي ويحتمل له استعمال الماء فان مقتضى الاشتغال الاتيان بالجميع القابل لاجراء الاستصحاب كالشك في يوم رمضان في جواز الافطار لاجل الشك عنده الضرر الدنيوي او وهمه لعدد الاستيفاء فان مقتضى الاستصحاب عدم جواز الافطار فلا بد من التحرز عن الضرر الاخروي المفروض كونه مشكوكا اما يكن الدنيوي المشكوك او الموهوم اهلاك النفس الا فالتحرز عن الدنيوي لازم لعدم الدليل على العقاب الاستصحاب الا ما كان لو كان الشك من القسم الذي لا يجري فيه الاشتغال ولا الاستصحاب فاللازم فيه انهم التحرز عن الدنيوي لاصالة البراءة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الضرر الذي يكون موجبا لسقوط التكليف بحسب الاستقراء على اقسام خمسة **الاول** الضرر الذي يكون موجبا لاهلاك النفس المحترمة وهذا لا نزاع فيه اصلا **والثاني** الضرر الموجب لهذا البدن كالجرح الكثير وغيرهما من المراتب لغير البالغة درجة الاهلاك **والثالث** الضرر الموجب لهتك العرض وهذا يختلف بالنسبة الى الاشخاص شرفا وضعة فربما يكون سؤال الماء للوضوء شاقا على الشخص لكونه ذا نجابة في الغاية ودان شرف واحتقر الماء دون شديد عنده بجهة لو سأل عن الماء مثلا لكان ذلك موجبا لتحقيره كثيرا فح بحكم بسقوط الطهور عنه وانه مكلف بالطهارة الترابية فان حفظ العرض لازم كحفظ النفس نعم لو سأل وهتك العرض وحصل الماء وجب عليه الوضوء وان استحق الاثم لما لزوم الوضوء فلعدم دليل على السقوط نظرا الى ان الدليل على السقوط انما هو لزوم حفظ العرض وقد انهتك واما الاستحقاق الاثم فلكونه تاركا للواجب وربما يكون المكلف من الاشخاص الذي لا يكون ذلك موجبا لهتك عرضه فيلزم عليه السؤال لتحصيل الماء والحاصل ان المقامات والاشخاص في ذلك مختلف فلا بد من الموارد من ثم بين **الرابع** الضرر الموجب لتلف المال وهذا اما ان يكون مما يلزم من الشرع دليل على لزوم تحمله او تحرزه وهو خارج عن محل البحث واما ليس كذلك اما ان يكون الضرر مما يمكن للشخص تحمله بلا عسر فيلزم تحمل ولو كان تلفا والا فبل في الحقيقة لا يسمى حتى عند الشخص الضرر او لا فالضرر في حق من يمكنه التحمل ولا لذي حق واما ان يكون مما لا يمكنه التحمل فيلزم التحرز عنه اما ان يكون مما يكون في تحمله عسر فيحكم بعدم لزوم التحمل نظرا الى ان الادلة على نفي الحرج انما نفى لزوم الحرج والعسر لا شرعيهما ولذا افتوا الاجماع على حسن حسبا مع ان لزومه منفي في الشريعة **الخامس** الضرر الموجب لالم النفس وهذا ايضا بالنسبة الى الاشخاص مختلف ويتضح **والسادس** منه ما لو وقع التعارض بين الضرر والنفع مع كونهما دنيويين وهو المسمى بدوران الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة وقد حكموا على الاطلاق بان الاولوية دفع المفسدة اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين قتله واعطائه قنطارا من الذهب بين عدم قتله وعدم اعطائه فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم اختيار دفع المفسدة وتطبيقها بنيان العقلاء وربما يكون جلب المنفعة اولى كما لو كان الشخص محتاجا ودار بين ان يضرب عليه عشرين ضربة واعطاء الف دينار وبين عدم الضرب وعدم الاعطاء وكونه باقيا على احتياجه مع كون الشخص ممن لا يتأثر بضرب عشرين الاكثيرة فان القوة العاقلة حاكمة باولوية جلب المنفعة عليه ربما يحكمون بالتخيير كما لو كان دفع المفسدة مساويا مع جلب المنفعة فلا وجه للحكم باولوية دفع المفسدة على الاطلاق منها ما لو وقع بين الضرر والنفع مع كونهما اخرويين فدفع المفسدة اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين ترك الحرام واداء المستحب الحرام والمستحب فالقوة العاقلة حاكمة بان ترك الحرام وعدم اداء المستحب اولى ويمكن نقريبا كلما العلل والاعلاميم اولوية دفع المفسدة

في بيان اقسام الضرر الموجب لسقوط التكليف

فيما وقع التعارض بين الضرر والنفع

ج قال الله سبحانه يريد الله بكم اليسر اعلم ان الفعل ان لم يكن معقولا ورد الكلام فلا ريب في عدم جواز التكليف به عقلا ونقلا كما لا ريب في الجواز مع كونه نعسر او لاختلال مال اليه النفس كالامر بالنكاح والنهي عن الخبائث ام لا كالامر بالصلاة والنهي عن الزنا وان كان معسورا ومصنوا كالايقاع نفسه في التهلكة فحسن الاعلى جواز ارتكابه لان نعم مارة المعسلة ولان فيه نضر في ماله لغير عذر اذ نرى العقل يستقل في حكمه بقبح ارتكابه عن العبد وقبح ترخيص المولى عليه لكن حكما تعليقيا معلقا على عدم العلم بوجود مصلحة فيه اذ يمكن عند العقل وجود مقتضيه للترخيص او الالزام كما وقع في الامر بالجهاد وفي امر الطبيب بقطع بعض الاعضاء بشيء

٢٩٣

تلك الصورة الثامن منها ما لو تعارض النفع الاخروي مع الضرر الدنيوي فيحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوي اي ضرر كان من اقسام الخمسة المهمة الا ان يكون الضرر ضررا لما لا يكون تحمله موجبا للصبر والضيق الشديد فان الحكم ح انما هو عدم لزوم التحمل لا لزوم التحرز لما عرفنا من ان دليل العسر والحرج انما ينفي اللزوم الشرعية **والتاسع** منها ما لو تعارض الضرر الاخروي مع النفع الدنيوي فالحكم ح بلزوم التحرز عن الضرر الاخروي من حيث هو ضرر اخروي اما لاجل اختلاط امور خارجية كما لو كان التحرز عن الضرر الاخروي مع عدم تحمل النفع الدنيوي موجبا للهلاكة النفس او هتك العرض فيكون خارجا عن محل البحث وهذا اخر الكلام في ذكر الاقسام فلنرجع الى ما كنا فيه فقد عرفت ان التمسك بهذا الدليل لاثبات حجية الظن فاسد جدا فاعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يقال ان ترك ما يحتمل كونه واجبا يحتمل الضرر ولو موهوما وفعل ما يحتمل الحرمة كذلك وكلما كان محتمل الضرر ولو موهوما اذا كان الاحتمال ناشئا من الاسباب الخارجية فيكون مقتضى تلك القاعدة لزوم الاحتياط لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي فلا بد من رفع ذلك الايجاب الكلي والاتيان بنقيضه وهو كما يرتفع ذلك الايجاب الكلي بالسلب الكلي فلذلك يرتفع بالسلب الجزئي لكن لا سبيل الى الاول نظرا الى ان هذا القول بعيد هو القول بالتصويب بالعمل المعلوم وقد ظهر فسادها فظهر من ذلك ان الاحتياط منفي بطريق السلب الجزئي فيقطع ح بان اتيان الموهوم يكون منفيا قطعا وان هو القدر المتيقن من نفي الاحتياط ولا للزم اما انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح في القوة العاقلة بنفيه يعني ان القدر المتيقن من نفي الاحتياط ولا للزوم اما انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح في القوة العاقلة صورة الوهم اعني الظن بالمخالفة اما ان لا يعمل بالاحتياط راسا فلا يعمل في الموهومات واما انه لا يعمل به في المظنون والمشكوك فلا يعمل في الموهومات بطريق اولى اذ لو لم يحتط فيما بالوجوب فكيف يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب وبالجملة بعد دلالة الدليل على نفي الاحتياط والاخراج عن لزوم دفع الضرر المحتمل يكون القدر المتيقن من الاخراج في نفي الاحتياط هو الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج في نفي الاحتياط والحاصل انه يحصل بما ذكر من لزوم نفي الاحتياط في الجملة القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم ويحصل بما ذكرنا من لزوم دفع الضرر في الجملة لزوم العمل بالمظنون واما المشكوك فحاله مشكوك فهل يكون داخلا في لزوم دفع الضرر او نفي الاحتياط وعلى التقديرين فالمدعى اعني لزوم العمل بالمظنون ثابت **وفيه** اولا ان الصغرى ممنوعة نظرا الى ان لزوم الاحتياط الذي حكم به الخصم انما يكون لاجل دفع الضرر المحتمل الذي لا يحتاج الى سبق العلم الاجمالي لا لاجل علة الاشتغال الذي يكون محتاجا الى ذلك السبق فاذن قول الخصم بان ترك ما يحتمل الوجوب او فعل ما يحتمل الحرمة مما يحتمل الضرر غير مسلم لان الاحتمال الضرر في ترك الاول وفعل الثاني وان كان موجودا الا انه احتمال بدوي يصير بعد ملاحظة الامر الخارجي اعني حكم القوة العاقلة بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد اتمام البرهان مقطوع العدم وثانيا سلمنا الصغرى لكن الكبرى ممنوعة اذ الحكم بلزوم الاجتناب عما يحتمل التحريم وارتكاب ما يحتمل الوجوب تقول على الله تعالى بما لا يعلم وهو منهي عنه بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **فان** قلت انا لا نعمل بالموهوم من حيث هو موهوم بل احتياطا في الدين والنهي عنه انما هو العمل بما وراء العلم من حيث هو لا لاجل الاحتياط قلنا لو كان الامر كذلك فلم لا يعمل بالقياس احتياطا الا من حيث هو قياس فان قلت ان النهي الذي تعلق بالقياس قطعي بخلاف النهي المتعلق بالموهوم قلنا ان هذا لا يوجب الفرق غاية ما في الباب ان يكون الضرر مقطوعا في القياس ومظنونا في العمل بما وراء العلم **وثالثا** سلمنا الكبرى لكن هذه القاعدة تتم في محتمل الوجوب او التحريم دون ما يحتمل الوجوب والتحريم ولا تتم في ابواب المعاملات لعدم امكان الاحتياط اللهم الا ان يقال باجرائها في الضرر في محتمل الوجوب والتحريم والمعاملات ولا شك ان المظنون في ملتبس به **واما** الدليل الثالث من الادلة الخمسة على حجية الظن في الفروع فهو ما ذكره بعض المتاخرين وهو مركب من ثلاث مقدمات الاولى لا شبهة في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية اذ لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما ليبلغها الى العباد ولا شبهة ايضا في انا مكلفون بما كلف به المشافهون وانا مشاركون لهم في التكليف والدليل على ذلك امر قطعي مركب من الامور الظنية الاول الاجماعات المنقولة على اشتراك التكليف **والثاني** ذهاب اكثر العلماء الى ذلك **والثالث** الاخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله حكم الاولين حكم الاخرين وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة **والرابع** بناء العقلاء على ذلك الثانية انه لا شك في ان باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو في واحد منها منسد وهذا ايضا مما لا شك فيه كالمقدمة الاولى الثالثة بعد ثبوت التكليف وانسداد باب العلم بها وحصول الظن بعد الفحص بالحكم الواقعي فالمكلف اما ان يعمل بالمظنون او الموهوم او يتخير بينهما او يعمل بهما او يطرحهما لا سبيل الى غير الاول اما الثاني فلانه مستلزم لترجيح المرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا واما الثالث فهو تخيير بين الراجح والمرجوح واما الرابع فهو جمع بين المتناقضين واما الخامس فلاستلزامه المخالفة القطعية نظرا الى ان التكليف ثابت في البين فتعين الاول وهو المطلوب وهذا الدليل سالم من جميع ما اورد اما اولا فلانه لو تم لجرى في الافعال والاعمال المتوجهة الى النفس من المعاملات والعبادات واما الاعمال والافعال المتوجهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من ابواب المعاملات فلا بل نحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم والرجوع الى اصالة البراءة ونحو

الدليل الثالث من الادلة الخمسة

بحث في ... ان الحكم ... النفع ...

ان هذا

او معصوما مستلزما للاختلال لعدم القائل كايجاب الاحتياط الكلي على الكل وذلك ما يحكم العقل بعدم تجويزه ما دام الغرض منحصرا في ابقاء النظم للزوم مخالفة الغرض فلا يجوز الامر بها ولا الترجيح في تعلق الطلب
فكيف يتعلق الامر بالمندوبات مع كثرتها الموجبة للاختلال لتزاحم مضادتها او عدم امكان جمعها قلنا اصل الغرضية المذكورة لا بد من حمل اوامر الندب على الارشاد وبيان الحسن الذاتي او على الطلب الترجيحي المطلق
او الحمل على التخيير بالنسبة الى المتضادين مع التقييد بصورة عدم الاختلال او الحمل على صورة عدم استلزامه الصدق عدم الاختلال الا وسطا او وسطا لو كان دليل الندب في الاعلام الحكم الوضعي على الحسن
المحبوبية الذاتية فلا ينافي المتضادين بدون حمل الامر على الطلب كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار او كان دليل احد الطرفين من المستحبات للدين لا يجتمعان او يستلزمان الاختلال صعبا مستابج

ان هذا مستلزم للقطع بالمخالفة قلنا هذا مسلم وغير مسلم لا انا انما نرد بان ذلك هنا الثبوت التكليف في البين للعين لعم وليكنه غير معهود ان اردت
ثبوت ذلك للمجتهد فهو مم اذ ما الدليل على لزوم الامتثال مع ان الاصل عدمه فان تمسكت بالاجماع قلنا اولا بالمنع من تحققه وثانيا بانه بعد تسليم
انعقاد الاجماع على لزوم الامتثال نقول انه منحصر في صورة الانفتاح والانسداد الذي يكون تركه الامتثال موجبا لتعطيل الاحكام واختلال النظام واما
في صورة الانسداد الجزئي الذي ليس تركه الامتثال مفضيا الى احد الامرين فالاجماع انكارا فيه منحصر والدليل على لزوم الامتثال غير موجود فيلزم ما ذكرنا
من الرجوع الى اصالة البراءة اللهم الا ان يدعى كثرة موارد الانسداد بحيث يوجب ترك الامتثال وتعطيل الاحكام او اختلال النظام ويمكن حينئذ ان يقال
بعد هذا الدعوى يرجع الى الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما ثانيا فلان المرجوح والراجح يطلقان على معان ثلثة منها يطلق المرجوح ويراد
به ما لا يجد به الداعي على تركه والراجح يقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح يقابله فمسلم من قولك ان العمل بالموهوم ترجيح
المرجوح على الراجح انما ان اراد المعنى الاول من المعاني بمعنى ان العمل بالموهوم يكون ترجيحا لما وجد الداعي على تركه على ما لم يوجد الداعي على فعله
فهو اي ذلك باطل لا لازم مم نظرا الى ان الدواعي الخارجية لترجيح الموهوم على المظنون موجود فلا يحصى تلك الدواعي وان اراد منهما الاخير
فالملازمة مسلمة الى ان بطلان التالي مم وكيف لا مع انا نرى بالحس في الشبهات ان الشارع المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون كما في بوت
الشهادات فانه قد امر بقبول الشهادات وان ظن بخلافها ما لم يحصل الظن من بينة اخرى بل قيل بعمل بها وان حصل العلم بالخلاف لكنه خلاف التحقيق
فلو كان ترجيح الموهوم في نفسه مرجوحا لما رجحه الشارع وانكار ترجيح الشارع في كثير من الموارد العمل بالمظنون وترجيحه على الموهوم كالظنون الحاصلة
من الكتاب لاجل الخصوصية بقرائن الصدق والتواترات للقطعية وتحاصل الخصم بنظره الى الموارد التي اعتبر الشارع بها ترجيح الظن وحكم بلزوم العمل
لذلك نحن ننظر الى الموارد التي رجح الشارع الوهم ونحكم بذلك بترجيح الوهم والا لما رجحه الشارع وبالجملة ليس ولا للمسئلة الحكم بترجيح الموهوم او المظنون
في الموارد التي لا نص فيها دائرة بين العمل بالمظنون او الموهوم بعد ملاحظة ان بنا الشارع في بعض المقامات على ترجيح الاول وفي بعضها على ترجيح الاخر
فتدبر واما ثالثا فانا لو سلمنا انه في ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح المرجوح على الراجح في تمام تسليمه فيما لم يكن الموهوم مطابقا للاصل اما لو كان
كذلك فلا بل في العمل بالمظنون ترجيح للمرجوح لان ان القوة القائلة حاكمة بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته الاصالة البراءة مع ان الوجوب
لان التكليف لا يكون الا بعد البيان ونحن حاكمة بذلك عند المطابقة لا لاشتغال مع ان المظنون عند الوجوب لتحصيل القطع بالامتثال واما رابعا
فلان تلك الاحتمالات الخمسة التي ذكرها الخصم في المقدمة الثالثة اما ان يكون بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف او لا يكون كان وعلى الثاني يحكم
باصالة البراءة وطرح المظنون والموهوم نظرا الى انه لا تكليف الا بعد البيان وعلى الاول يحكم بلزوم الاحتياط **فان قلت** انه يستلزم الاختلال
النظام قلنا نحكم بالاحتياط على القدر المكون **فان قلت** انه يستلزم للحرج وهو منفي قلنا الان جئت بالحق وقد ثبت ليس الا عين الدليل
الرابع ولا يعد الدليل بعد البيان والتتميم واما خامسا فلان هذا الدليل منقوض على لزوم العمل بالظن ولو كان باب العلم في جميع مكان
مفتوحا الا في واحد وهذا مخالف للاجماع الذي ادعاه علم الهدى على حرمة العمل بالظن فان احدا لم ينكر الاجماع ولم يجعل النزاع مع السيد
كبرويا بل جعل النزاع معه صغرويا بان باب العلم في معظم الاحكام لما كان في عهد السيد مفتوحا فلم يجز العمل بالظن بعم لو كان حاله كحالنا
نعمل بالظن قطعا ولو كان حالنا كحاله لم نعمل بالظن قطعا واما سادسا فلان المقدمة الاولى من المقدمات التي الدليل مركب منها ممنوعة
لان ثبات تلك المقدمة موقوف على اثبات اشتراك التكليف وهو فيما نحن فيه مم اذ الدليل على الاشتراك ان كان احد ادلة الطعام مركب من الاربعة
الظنية فيلزم منها الدور وما الاجماعات المنقولة ونحوهما الاكثر منحصرين الى ما نحن فيه اعني الانسداد الجزئي الذي يظهر من هذا الدليل لزوم
العمل بالظن عنده ويحق بعد ذلك تاما من الاربعة وهما لا يفيدان القطع الا ان يدعى فيهما القطع بالاشتراك واما سابعا فلان مقتضى
هذا الدليل العمل بالظن الى انه لم يقل احد من مسند لها حجة الا فيما انما ذهب المقدمات الثلث مثلها ما يتب منه حصول الظن بعد
الاستفراغ للوسع ان نعمل بالظن او الوهم الى اخر الاحتمالات ولا سبيل الى العبرة الاول فما موجبوا الحكم فهو جوابنا **فان قلت** لا يعمل بالظن
للنهي قلنا فلا نعمل بكل الظنون للنهي انكان النهي يحتمل ان يكون قطعيا ومنها ظنيا وذلك يوجب الفرق فيما نحن فيه ولما ثامنا فلان هذا الدليل
مقتضيا لزوم العمل بالظن لو في المسائل الاصولية بعين ما ذكر لما ثبت هذا الاقتضاء نقلب الدليل على الخصم بانه لا شبهة
في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية وفي العمل بالظن بعض حكم من الاحكام اما الوجوب او التحريم او غيرهما وباب العلم في المسئلة بعد المقصد
بعد استفراغ الوسع بتحصيل الظن من الامارات على حرمة العمل بالظن لانا اما ان نعمل بالظن او الوهم الى اخر الاحتمالات ولكن يكون الا الاول
فيثبت ذلك فنقول لو بنينا العمل بالظن الحاصل من الامارات الدالة على حرمة العمل بالظن للزم عدم العمل بسائر المظنونات في المسئلة الفرعية
ولو بنينا العمل بالظنون في المسائل الفرعية لزم عدم العمل بها لما ذكر من الدليل اعني لزوم العمل بها من جهة هذا الدليل الظن الحاصل
من الامارات المستلزم لعدم العمل بها فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **فان قلت** العمل بالظن الحاصل الا من الامارات لا معنى له لاستلزام العمل بها

في بيان معاني المرجوح والراجح بحسب الظرف

في بيان مخالفة الاجماع الذي ادعاه السيد

وان كان الاخر بلفظ الامر وكان الامر دالا على ايجاد الماهية مطابقة وعلى حسن الماهية من حيث هي في ضمن كل الافراد التزاما عرفيا من دون دلالة على طلب كل الافراد كقوله تعالى احسنوا ان الله يحب المحسنين عليه لاندفع الايراد من اصله لعدم اقتضائه ما ضر وحتى في صورة الاختلال او عدم الامكان وعلى فرض الاعتراف لا تنافي لا منه كطلب فتامل نع

عدم العمل بها فما يلزم من وجوده علينا فهو بلا قلنا اولا انا عرفنا الكتاب فيعلم ما يلزم من العمل بالظن الحاصل منه وعدم العمل به وثانيا ان بناء العقلاء في امثال هذا يكون على العمل بالظن وترك العمل بالنسبة الى تلك الظنون الا ترى ان العبد لو كان بناء عمله على الاخبار الاحاد الواصلة اليه من مولاه فبلغه الخبر واحد من مولاه دل على النهي عن العمل بالخبر الواحد العمل بهذا الخبر الواحد وترك ما سواه من الاحاد وبناء العقلاء كذلك مقطوع فتدبر واما الدليل الرابع فهو ما ذكره بعض وهو مركب من مقدمات الاولى انه لا ريب في ان الله تعالى قد ارسل رسولا وبلغ الينا احكاما ليبلغ الى العباد وقد بلغ وهذه المقدمة مما لا شك فيها **الثانية** انا مشاركون مع المشافهين في تلك الاحكام حتى في صورة الانسداد دليلنا على الاشتراك امران **الاول** الاجماع القاطع **والثاني** القطع الحاصل من تراكم الادلة الظنية التي مر ذكرها غير مرة **الثالثة** لا ريب في انسداد باب العلم التفصيلي في معظم الاحكام الفرعية وقد اثبتنا هذه المقدمة في المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة في الدليل الاول المسمى بالدليل الرابع فينتج تلك المقدمات الثلث انا مكلفون بمفصل الاحكام التي كان عليها المشافهون حتى في حالة الانسداد وجعل الحاصل من المقدمات مقدمة اولى للدليل فنقول المقدمة الاولى لا شبهة في انا مكلفون باحكام المشافهين حتى في حالة الانسداد **المقدمة الثانية** انه بعد ما تتبعنا ابواب الفقه وجدنا موارد الاحكام على قسمين قسم يكون معلوما بالتفصيل وذلك خارج عن محل البحث وقسم يكون معلوما بالاجمال وهذا الاخير ايضا على ثلثة اقسام قسم دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وقسم دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب وقسم دار الامر فيه بين الحرام والواجب والاخير خارج عن محل البحث للاجماع على ان الظن يكون مرجحا وان حصل من القياس وفي الاولين نظرا الى كثرة مواردهما حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم فصار حاصل تلك المقدمة حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم وتلك المقدمة ايضا مما لا ريب فيها **المقدمة الثالثة** في انه بعد ما ثبت التكليف بموارد الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب مع العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في الاول ومحرمات كثيرة في الثاني لا بد وان ياتي المكلف بكل ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما وينزجر عن كل ما يحتمل التحريم ولو موهوما لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بما ذكرنا **المقدمة الرابعة** في ان لزوم الاحتياط بهذا المعنى اعني الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو وهما والانزجار عن كل ما يحتمل التحريم ولو وهما منفي بالعقل القاطع لانه اخل بالنظام وبالادلة الشرعية لانه استلزم العسر والحرج بل دونه من رفع الحرج ودين من رفع لبيد عن لزوم الاحتياط مطرقيا لا يجاب الكلي الذي اقتضاه قاعدة الاشتغال بطرق السلب الجزئي لا الكلي نظرا الى ان الضرورات تتقدر بقدرها ونحن بعد تحقيق النظر في محتمل الوجوب وجدناه على اقسام نوع يكون وجوبه مظنونا ونوع يكون وجوبه مشكوكا ونوع يكون وجوبه موهوما وكذا محتمل التحريم والمشكوك الا انه خارج عن محل الكلام فدار الامر بين المظنون والموهوم فان المكلف اما ان يعمل بالمظنونات من باب الاحتياط ويترك الاحتياط في الموهومات لدفع الحرج او بالعكس الامر او يتبعض ولا سبيل الى الاخير للاجماع القاطع على نفيه ولا الى الثاني بحكم القوة العاقلة بانه اذا ارتكب الموهوم وجوبه مثلا للاحتياط فلا بد من ارتكاب مظنون الوجوب للاحتياط بطريق اولى لكان الاحتياط في العمل بالمظنون اولى من ارتكاب الاحتياط في العمل بالموهوم اذا دار الامر بينهما فتعين الاول مضافا الى ان الثاني مخالف للاجماع كالثالث **فان قلت** لم يثبت من ذلك العمل بسائر الظنون من باب الاحتياط دون الظن القياسي قلنا اولا لم يتعلق النهي القطعي بالقياس لعملنا به ايضا من باب الاحتياط **فان قلت** يتعلق النهي الظني بسائر الظنون ايضا قلنا اولا ان النهي عن العمل بسائر الظنون لا يشمل الصورة الانسداد فتم وثانيا ان الادلة على النهي عن العمل بسائر الظنون انما دلت على حرمة العمل بها من حيث هو لا من باب الاجتهاد ونحن انما نعمل بها من باب الاحتياط **فان قلت** تمنع المقدمة الثالثة بانكار حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات او محرمات في السلسلتين قلنا اولا ان هذا مخالف الضرورة فقضت بدخول واجبات في محتملات الوجوب اذا كانت كثيرة وكذلك محتملات التحريم وثانيا ان هذا مخالف لاقتضاء العادة فانها قاضية بدخول واجبات ومحرمات بين السلسلتين اذا كانت كثيرة **فان قلت** انا نمنع المقدمة الثالثة بوجه اخر وهو انه ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال لو حصل العلم الاجمالي بما بين اشياء غير محصورة وانما هي مشتبهات غير محصورة لا يجب الاجتناب عنها وعليه بناء العقلاء والحاصل انه لا دليل على اعتبار ذلك العلم الاجمالي بما بين اشياء غير محصورة قلنا عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة انما هو اذا كانت الشبهة قليلة في كثيرة لا اذا كانت كثيرة في كثيرة ايضا وما نحن فيه من هذا الباب وبناء العقلاء على الاجتناب كما لو اشتبه غير المحصور في غير المحصور **فان قلت** سلمنا اعتبار ذلك العلم الاجمالي ولكن ما الدليل على انه بعد حصول العلم الاجمالي لا بد من تحصيل القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم العلم بالمخالفة فضلا عن الامتثال قلنا هذا الكلام مرجعه الى ان الشغل اليقيني هل يحتاج الى البراءة اليقينية ام لا والحق الاول اذ الاخير مخالف لحكم القوة العاقلة وبناء العقلاء مضافا الى انه اجماعي ظاهرا لم يتفوه باحد من بهم قوله ولا تنقض اليقين بالشك **فان قلت** انه لا دليل على الامر على لزوم العمل بالاحتياط ولزوم الاتيان بالواجبات والانزجار عن المحرمات ولاجل ذلك حكمت بلزوم الاتيان بالمظنون من الوجوب او الحرمة

الدال على حرمة العمل بالظن

في بيان دليل الرابع في حجية الظن

في بيان اقسام محتمل الوجوب

وان كان مصدر الاضرر وغيره كالاختلال بل لجهره مشقة لا تتحمل عادة فلا مسرح في ادلة مهر طل ان كتاب المستقر في طاعة المولى احسن لكن يستقيد الالزام مبرمن الاول عند العقل
فيما تعليقيا ولا بعقوعقلا نه لولا الاجماع على نفيه لكن نيا فيه مما دل على نفي الحرج وعلى البعث على الملة السمحة السهلة اذ لا حرج بعد الاذن في الترك والسهو بتحاصلة بعض

فنحن ننقل الكلام اولا الى الموهومات ونقول لو كان في سلسلة الموهومات واجب فتركه المكلف لاجل تركه الموهومات فهل انه يستحق
العقاب على الترك ام لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بما لا يطاق ولا الى الثاني للزوم تخلف اللازم عن الملزوم فان الواجب عبارة عما
يستحق تاركه العقاب بحيث لا يكون مستحقا للعقاب لاجل تركه الواجب ولم يكن مما اعتقد انه الواجب واجبا عليه ايضا لم يكن الاحتياط واجبا لانه
الاحتياط متحقق ووجوب المقدمة فرع وجوب ذيها ووجوب ذيها فرع امكانه وفرع امكانه وفرع امكان مقدمته بحيث يكون المقدمة ممكنة فلا يكون
ممكنا فلا يجب فلا يكون المقدمة ايضا واجبة بطريق اولى فلا يكون الاحتياط لانا نمنع ان الدليل مبني على لزوم الاحتياط فلا يتم الدليل اصلا اولا ان
مقدمة المقدمة الامتثال مقدمة العلم بالامتثال المقدمة التي امتناعها موجب لامتناع ذيها انما هي الاولى لا الثانية لبناء العقلاء على ذلك
ترى انه لو اشتبهت القبلة وكانت الصلوة الى اربع جهات غير مقدورة بطريق الايجاب الكلي يكون بناء العقلاء على ثبوت التكليف بالنسبة
الى ذي المقدمة وعلى لزوم الاتيان بالجهات الممكنة وان كانت واحدة مع امتناع مقدمة العلم بامتثالها فيما اذا كان الجهات كلها غير
مقدورة بطريق السلب الكلي الذي يكون فيه مقدمة الامتثال ممتنعة فلا بناء منهم على ذلك والتكليف ساقط ومحل البحث انما هو من قبيل الثاني
لا الاول وثانيا ان قولك لو لم يستحق العقاب عند الترك لزم تخلف اللازم عن الملزوم غير مسلم لان الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب
لا لعذر ولا يصير الواجب لاجل هذا مشروطا كما يتوهم بل يكون الوجوب منجزا ومقيدا تعليقيا ولا شك ان ترك الواجب في سلسلة الموهومات انما
لعذر وثالثا سلمنا كون الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب مطلقا وانه يلزم تخلف اللازم عن الملزوم على تقدير عدم الاستحقاق ولكن هذا انما
يكون موجبا لانتفاء الملزوم حيث يتحقق التخلف ولا يلزم من انتفاء الملزوم في مورد التخلف عينا انتفاء الملزوم مطلقا حتى فيما في سلسلة
المظنونات فان قلت ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بمجموع المحتملات عند احتمال الوجوب وترك جميعها عند احتمال الحرمة ولا جل الحرج
اخرجنا سلسلة الموهومات الرفع ليد عن الايجاب الكلي فلما اخرجت المشكوكات ايضا مع ان الضرورة يتقدر بقدرها فلا بد للاخذ من الاحتياط
في المشكوكات ايضا مع ان بنائنا ليس على ذلك قلنا مع ان الكلام في المشكوكات خارج عن محل النزاع في اثبات حجية الظن ان المشكوك اما
مشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء الا في الواقعة الخاصة
والمرجع الاول الى اصالة الاشتغال للقاعدة المذكورة من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال والمرجع الثاني الى اصالة
البراءة للادلة الدالة على حجية اصالة البراءة عند عدم العلم بالتكليف في الواقعة الخاصة ومورد تلك الادلة اما هو المشكوك الثاني فقط
والثاني فقط او كلاهما لا سبيل الى الاول للحالة الاجماع القاطع مضافا الى انه لو كان المرجع في المشكوك
والجزئية التي لا يقطع فيه بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة الى اصالة البراءة لكان في القسم الثاني المرجع اصالة البراءة بطريق اولى
ولا الى الثالث لانه لا دلالة على ذلك لانه لا يعتبر بالمظان اعني اجراء اصالة البراءة في المشكوكات ولا الى الاخير لانتفاء موارد
الادلة فتعين الثاني وهو المطلوب انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه آخر يكون مشتملا على مقدمات المقدمة الاولى انه لا ريب في ثبوت التكليف
بالاحكام الكثيرة الشاملة لنا وكوننا مكلفين بتلك الاحكام ولو في حالة الانسداد وتلك المقدمة نتيجة المقدمات الثلث المارة في الدليل
الاول المقدمة الثانية في ان موارد الفروع اما معلومة بالتفصيل او بالاجمال والاخير خارج عن البحث والثاني على قسمين اما الاحتمال
او التحريم او محتملهما والاخير خارج عن البحث لما مر والاول اما مظنون الوجوب ومشكوكه وموهومه المقدمة الثالثة انا نعلم
اجمالا ان في واجبات كثيرة في سلسلة مظنون الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم نظرا الى كثرة الموارد وقلة تخلف الظن من الواقع
لا بد للقاعدة الاشتغال من الاتيان بكل مظنون الوجوب والانزجار عن كل مظنون الحرمة واما في سلسلة الموهومات فلا علم اجمالا فيه لا نفيا
واجبا او محرما في البين وكيف لا مع ان الظن بالايجاب الكلي لا يجامع القطع برفعه والظن بالسلب الكلي المتنع اجتماعه مع القطع برفعه
الاجمالي بالتكليف فالمرجع اصالة البراءة واما المشكوكات فحكمها ما عرفت اما ان يعلم فيها ثبوت التكليف في الواقعة الخاصة فالمرجع الى قاعدة الاشتغال
او لا يعلم فالمرجع الى اصالة البراءة ايضا والفرق بين التقريرين ان رفع اليد عن المشكوك والموهوم في هذا الوجه انما هو المقتضي لعدم
السابق من رفع اليد انما كان لاجل وجود المانع وايضا في السابق يحتاج الى اثبات صغرى وهي استلزام الاحتياط للعسر والحرج
كبرى وهي نفي العسر والحرج في الشريعة بخلاف هذا الوجه لكن المرضي بما هو المعتبر اول بوجه بين الاولين الموهومات والمشكوك اما بعد
التكليف في الواقعة الخاصة ام لا ولا بد في القسم الاول من الرجوع الى اصالة البراءة بل الى اصالة الاشتغال وفي القسم الثاني
المقتضي في سلسلة الموهومات والمشكوكات كلا مثبتين وبعضها مشكوك الوجه بلا لزوم وبعضها موهوم الوجوب او الحرمة
الاجمالي بما يقتضي المظنون الواقع لزم مقتضى ذلك اتيان مظنون الوجوب والاجتناب عن مظنون الحرمة لحصول القطع بالامتثال بعد
ولما ان حصول العلم الاجمالي في سلسلة الموهومات والمشكوكات ترجع الى اصالة البراءة ولم يكن الامر كذلك فهو كما عرفت

في بيان تقرير الدليل الثاني

واما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن ان يكون المراد منه انه لا يريد انه يبغضه فلا يكون حسنا او انه لا يحبه فلا يكون مطلوبا الزاما او ندبا وان امكن الحمل على انه لا يطلبه وان امكن
كونه محبوبا او انه لا يلزم به وان امكن طلبه ندبا والمتبادر نفي الطلب الالزامي وان كان مقتضى قاعدة عموم لفظ العسر الوارد بعد النفي عدم تعلق الارادة على العسر الزاما وندبا وسلمنا عدم الظهور فهو لا اقل
من الاجمال فينبغي حمله على ما دل على استحباب العسر سليما عن المعارض مضافا الى اتفاقهم على عدم نفي العسر في المندوبات بل لم يتمسك احد بهذه الآية الشريفة على نفيه فيها وهذا يكشف عن ان المراد منها العسر في
الالزام شيخ

عنده فيه التفاصيل وقد حصل له ما له التفاصيل بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع فهذا الكلام فاسد جدا اذ لا حرج في تعلق التكليف الا ان
الاتيان بالاحتياط يكون منشأ له بين محتمل الوجوب والاجتناب عن محرمات مشتبهة بين محتملات التحريم بمجرد ورود المكلف في الفروع فبعد استفراغ الوسع
وتحصيل التفاصيل والعمل بالمظنون من الوجوب والتحريم يشك في الخروج عن عهدة التكليف الذي تعلق به قبل ذلك بل تيقن منه قطعا او بقي التحريم ثابت في
بقاء ذلك التكليف بعد انتفاءهما فلا بد له من تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا عند الاتيان بجميع المحتملات وبالجملة دفع المشكوك والموهوم

في بيان الدليل الخامس من ادلة الحجية

بعد المقتضي فاسد جدا لوجود المقتضي لمرجع ادلتنا بما هو لتقرير الاول واما الدليل الخامس فهو ما تمسك به بعض من انه لا شك في ان الظن الذي
هو اعلى مرتبة من الظن الذي هو الضعيف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره الحاصل من المتواترات اللفظية والاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية الدالة
على صدق الصدور فقط ومن الآيات الكتابية يكون معتبرا بالاجماع في الاولين وبالقطع في الاخير ان لم يكن اجماعيا وان كان ذلك الظن الحاصل من
المذكورات في غاية الضعف فالظن الذي هو اعلى مرتبة من ذلك بحيث يكون متاخما بالعلم ايضا حجة بطريق اولى واذا ثبت حجيته ثبت سائر المراتب بالاجماع
المركب وفيه اولا النقض بالظن المتاخم بالعلم الحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة فانه ليس بحجة قطعا واذا لم يكن ذلك الظن القوي
حجة لا يكون سائر المراتب من الظنون التي هي دونه فيه حجة بالاولوية واذا ثبت ذلك بالاولوية ثبت عدم الحجية على الاطلاق بالاجماع المركب فتعارض
الاجماعان المركبان فيرجع المسئلة الى انه لو تعارض الدليلان وكان احدهما مطابقا للاصل فهل الاصل يكون مرجحا او متساقطا ويرجع الى الاصل
النفس الامرية فعلى كل الاخذ بمقتضى اصالة حرمة العمل بالظن متعين واما ثانيا فانا لا نحكم بها اولا فلان الاولوية اعتبارية لما مر من النهي الوارد في

في بيان التمسك السادس في المقام بوجوه

الدال على عدم اعتبارها وان كانت قطعية كقضية ابان فضلا من ان يكون ظنية ثم واما ثانيا فلان اعتبار الاولوية المذكورة على فرض اعتبارها في
ظنيته في المسئلة الاصولية غير حجة واما ثالثا فان التمسك بتلك الاولوية لاثبات حجية الظن مستلزم اما الدور او التسلسل ثم انه قد تمسك في المقام
بوجه سادس وهو ان بناء العقلاء في امور معاشهم كالزراعات والتجارات والاسفار والمكاسب واحكامهم كاوامر مواليهم بالنسبة اليهم يكون على العمل
بالظن وهو حجة اما الصغرى فلا نزاع بالعيان المغني عن البيان ان الارض التي يكون حصول الزرع فيها مظنونا يزرعونها ولو كان مخالفا للواقع واذا
كان المظنون عدم حصول الزرع يتركونها بحيث يعد الزرع بعد الظن سفها وان خالف الواقع وايضا يودعون عند من يظنون انه يرد الوديعة و
يتركون توديع من يظنون عدمه بحيث يعد التوديع في الاخير سفها وان خالف الظن في المقامين للواقع وايضا يجعلون الموضع المظنون امانته محرزا
لماله والمظنون عدمها انه غير محرز بحيث يعد الاحراز في الاخير سفها وان خالف الظن في الواقع في المقامين الى غير ذلك وايضا بناؤهم في احكامهم
في امور معاشهم فلو ارسل شخص الى عبده او الى من هو مسلط عليه رسولا لان يأخذ منه شيئا او ينبأه على اخذ قول الرسول بمجرد العلم بالربط بين الرسول
والمرسل وحصول الظن بالصدق واما الكبرى فلقضاء العادة بدخالة كل العقلاء في كل زمان وفيه اولا ان تكون بناء العقلاء في امور معاشهم
على ذلك مسلم ولا يجديه نفعا واما كون بنائهم على ذلك في احكامهم ايضا فهو ممنوع فقولك بانه لو ارسل شخص رسولا الخ فاسد لان بناءهم
ح ليس على العمل بالظن بل يحصل لهم الجزم على ذلك بحيث لا يحتمل عندهم الخلاف ولا يتفطنون به ولذا لو شككهم مشكك بحيث يكون تشكيكه
موجبا لاحتمال الخلاف لما اعتمدوا به ما لم يعلم شيئا حتى يحصل له الجزم بالصدق وثانيا انا ولو سلمنا كون بنائهم في الاحكام ايضا على ذلك الا
ان المسلم منه ما لم يصل اليهم اخبار متعارضة من قبل المولى واما مع بلوغ المتعارض ولو في غير الواقعة الخاصة فيكون بناؤهم على ذلك ح محل
الكلام من هذا الباب وثالثا انا لو سلمنا بناءهم على الظن ولكن نسلمه فيما لم يرد المنع عن الظن وان كان خاصا فان بناءهم ح ممنوع لو لم ندع بناءهم على عدم
العمل بالظن ح الا ترى ان العبد اذا كان بناؤه على العمل باخبار الاحاد البالغة اليه من قبل مولاه فبلغ اليه خبر واحد يمنع من العمل بالظن او بخبر الواحد
لكان بناؤه على اخذ الخبر الواحد المانع عن العمل بالاخبار الاحاد وطرح سائر الاخبار وانما سلمنا الصغرى لكن قوله ان بناء العقلاء حجة ان اراد
بذلك ان القوة العاقلة حجة وانكار حجية خلاف الظاهر من تلك العبارة فهو مسلم ولكن مرجعه الى احد الوجوه الخمسة السابقة من الجاء الضرورة
ودفع الضرر المظنون وترجيح المرجوح والاشتغال والاولوية وان اراد ان بناء ارباب العقول حجة فلا نسلم اما ان يريد بذلك انه حجة مطلقا ولو
لم يرد من الشرع دليل على خلاف ما هو بناؤهم فمسلم ولكنه قد ورد النهي عن العمل بالظن واما ان يريد بذلك انه حجة مع قيام الدليل على منعه
مطلقا فان قلت ان بناءهم لو لم يكن معتبرا فلم تمسكتم في مقام اثبات حجية الاستصحاب واثبات البراءة والاشتغال ولزوم قصد الاطاعة
واستعمال الفقهاء عند فقد القرينة لاجل ان ثبت بها حكما وكذا في التبادر وعدم صحة السلب وصحته الى غير ذلك من الموارد قلنا لو كان العمل
في الاستصحاب والاشتغال والبراءة انما هو من باب التعبد الا انه لا دليل عليه الاخبار الكثيرة في الاول والعقل القاطع في الاخر ثم واما
في لزوم قصد الاطاعة الى اخر ما ذكر من المذكورات انما يكون التمسك ببناء العقلاء لاجل تحقق شرط الحجية اعني عدم ورود المنع بل لا حجر مع الجزم
في جميع الموارد المذكورة وثانيا ان بناء العقلاء بحسب المحاورات على قسمين قسم يكون دائما لابد من اتباعه وان وجد فيه بناء العقلاء
موافقا او مخالفا وقسم ليس كذلك بل يكون المرجع بناء العرف كما في التبادر وامثاله من لزوم قصد الاطاعة وغيرها والقدر المسلم من اعتبار بنائهم

انما هو

اصالة عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية الا [illegible] على حجية الظن في المسائل الاصولية العملية لسلامة الاصل الاصيل فيها عن الدليل الوارد اذ باب العلم منفتح في [illegible]
بغلبة مسائلها او السد في نادرها فلا يوجب حجية الظن لزومها لا يلزم من الرجوع الى الاحتياط او البراءة فيها عسر ولا خروج عن الدين لفقد العلم الاجمالي لو قيل ان بعض
الاحكام الالهية اصولية وبعضها فرعية بمجرد اصطلاح فنقول باب العلم في معظم الاحكام الالهية منسد فيجري البرهان المنفك في مجموع الاحكام من حيث المجموع [illegible]
توهم ان المرجح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلومات في الفروع وليس كذلك في الاصول مدفوع بان مجرد التسمية غير مجد فلنا ضم بعض الاحكام الفرعية الى الاصولية
وترك بعض آخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في هذا الشطر دون باقي الفرعيات فلنا هذا مدفوع بالاجماع المركب [illegible] ودار الامر بين حجية الظن في الفروع والاصول

وحجيته في الفروع فقط خاصة ولما كان الاخير قد [illegible] وفي [illegible] الاصيل [illegible] قيل ان الظن بالمسئلة الاصولية مستلزم للظن بالحكم الفرعي والظن في الحكم الفرعي حجة قلنا ان الظن بالمسئلة الاصولية لا يستلزم الظن بالحكم الفرعي الظاهري لا الواقعي والنسبة بينهما عموم من وجه

اما هو في القسم الثاني ومحل الكلام من الاول ففيه اشكال

المقام الثاني في ان الظن في الاصول العملية معتبر كالمسائل الفرعية ام لا

ومقتضى الاصل الذي اصلناه سابقا العدم جوازا او كفاية في اي مورد كان من اي سبب حصل وقد ثبت الخروج في الفروع واما في الاصول فالذي هو قابل للاخراج دفعا لهذا الاصل احد امور ثمانية ستة منها ما ذكر سابقا في المقام الاول وقد عرفت عدم تمامية ما عدا الاول والرابع منها في المقام الاول فضلا عما نحن فيه واذا ظهر عدم تمامية الاربع فينتقل الكلام الى اجراء الدليل الاول وهنا فهل يمكن ان يكون ابهام ام لا فنقول لا شبهة في بقاء التكليف في الاحكام الاصولية العملية واما لا شبهة في انسداد باب العلم فيها فاما ان يكون المكلف بالعمل بالظن او بتحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم او العمل بالموهوم او التخيير بين العمل بالموهوم والعمل بالمظنون وبين الاحتمالات سبيل الثاني لزوم التكليف بالايطاق بعد فرض الانسداد ولا الى الثالث لعدم امكان الاحتياط لدورانه بين الامرين [illegible] الحد لو يكون الموهوم مثل ما نحن فيه اعني جواز العمل بالظن ولا الى الرابع للقطع بثبوت التكليف ولا الى الخامس للزوم ترجيح المرجوح ولزوم الجهل [illegible] السادس للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح لو في الجملة ولا الى السابع لانه واضح بما مر فتعين الاول وهو المطلوب [illegible] ولا منع المقدمة الثانية انسداد باب العلم لان مراده من الانسداد اما الانسداد غالبا او ما هو بمنزلة الغالب يعني انه لو اقتصرنا على القدر المعلوم لكنا قاطعين بالمخالفة او الانسداد في الجملة فان اراد الاول فهو ممنوع نظرا الى انفتاح باب العلم في معظم الاحكام الاصولية كما في مسئلة حجية الظن في الفروع بجريان الدليل الرابع فيه وباب العلم في النادر وان كان منسدا لكنه ليس بحيث يوجب الاقتصار بالمعلوم القطع بالمخالفة وان اراد الثاني فالمقدمة الثانية مسلمة الا ان الثالث ممنوع حيث ان الخروج عن العهدة لا ينحصر في العمل بالظن بل له الاقتصار بالقدر المعلوم نظرا الى ان ورود الحكم في المواضع النادرة التي هي محل الفتح كالاصل مشكوك فيندفع بالاصل ولا ينافي ذلك ثبوت التكليف فان قلت ان بعض الاحكام الالهية اصولية عملية وبعضها فرعية بمجرد تسمية فان الكل من الاحكام الالهية اصولية ام فرعية فان يكون الدليل جاريا في المقام في غاية الانضباط وتقريره انه لا شبهة في ثبوت التكليف بقاعدة النسبة الى الاحكام الالهية الواقعية اصولية ام فرعية على حسب تسمية الخصم وباب العلم فيها منسد فاذن المكلف اما العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم الى آخر الاحتمالات والكل فاسد الا الاول لما مر فثبت من تلك المقدمات حجية الظن في الجملة وبانضمام المقدمة الرابعة اعني الترجيح بلا مرجح يحصل التعميم كالفروع وهو المطلوب لا يقال المرجح وجود القطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم في الفروع وليس كذلك في الاصول لان تغيير التسمية غير مجد قلنا ان نضم الى الاحكام الاصولية بعض الاحكام الفرعية ونترك بعضا آخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في الاحكام الاصولية ولا يحصل في الاحكام الفرعية قلنا ان المقدمات الثلث المثبتة لحجية الظن في الجملة مسلم ولكن بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتسليمها لا يتم الدليل الا بانضمام المقدمة الرابعة للتعميم نقول لا يخ اما ان يكون الظن في الاحكام الفرعية حجة دون الاصولية او العكس او في بعض الاول دون الثاني كلا او بعضا او العكس او في الكل الا سبيل الى غير الاول للمخالفة [illegible] الاحتمالات للاجماع المركب على الاخير [illegible] قالوا بحجية الظن قال المطلق واما في الاحكام الفرعية وكل من له تقليد لم يقل به فالقول بحجيته في الاصول دون الفروع خرق للاجماع المركب وكذا الكلام لو قيل بالحجية في بعض الاول دون بعض الثاني او في كل الاول وبعض الثاني او في بعض الاول ولو كل الثاني او في بعض الاول فقط دون الثاني مط او بالعكس فدار الامر بين الاحتمال الاول والاخير وعلى التقليد بين الاول مقطوع والثاني مشكوك فيندفع بالاصل والاجماع المركب في البين ولا يمكن اجراء ذلك الدليل بطريق آخر وهو المسمى بالآ[illegible] بان يقول بعد اثبات حجية الظن في الفروع لا يحتاج الى اثبات الحجية في الاصول لا منضما ولا منفردا لان ثمرة اثبات حجية الظن في الفروع لا تحصل في الاصول الا بما هي اعتبار الظن الحاصل من المسئلة الاصولية في الفروع وهذه الثمرة مترتبة على فرض حجية الظن في الفروع لان الظن في المسئلة الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة على الفرض مثلا لو ظننت بحجية الاستصحاب من الاخبار المتكررة مورد الى مسئلة في الفروع يجري فيها الاستصحاب كما لو دخل في الوقت الحضري ثم سافر قبل الصلوة او العكس فيقتضي الاستصحاب في الاول الاتمام وفي الثاني القصر والمفروض انه ظننت بحجية الاستصحاب فظننت ان حكم المسئلة الفرعية هو ما اقتضاه الاستصحاب والظن في المسئلة الفرعية حجة فثبت حجية الظن في الاصول من باب استتباع الظن في المسئلة الفرعية ولكن التمسك بهذا الوجه [illegible] غلط قطعا ولدلك المراد بملازمة الظن بالاحكام الاصولية للظن بالاحكام الفرعية اما انه ملازم للظن بالاحكام الفرعية الواقعية او انه ملازم للظن بالاحكام الفرعية الظاهرية ان اراد الاول فحجية الظن في الاحكام الفرعية مسلمة الا ان الملازمة ممنوعة لان النسبة بين الظنين عموم من وجه فانه قد يجتمعان كالخبر الصحيح المورث للوصف بالحكم الواقعي من مطلوب [illegible] من المسائل الاصولية ومفاده [illegible] الحكم الواقعي في الفرعية فقد [illegible] الظن في المسئلتين الاصولية والفرعية فيجتمع الظنان وقد يوجد الظن في المسئلة الفرعية [illegible] الشهرة [illegible]
بالوصف في الحكم الفرعي الواقعي مع انه موهوم الاعتبار او مشكوك الاعتبار في المسئلة الاصولية [illegible] المظنون الحجية

في بيان الظن في الاصول العملية

في بيان الظن في الفروع والاصول العملية

والذي ثبت من البرهان السابق حجية الظن المسبب عن الظن بالحكم الفرعي الواقعي لانه القدر المتيقن لا الظاهري فقط ولو قيل اذا كان الظن حجة في نفي المقدمة وهو الترجيح نفي المقدمة الرابعة وهي الاصول العملية
بطريق اولى قلنا ان الاولوية ظنية لا تثبت حجية الظن مع امكان منع الاولوية لان الاصول مما يندرئ به الترجيح وينبغي الاهتمام بها اذ يجب او نقول نمنع قاعدة الاشتغال لانه متفرع على العلم الاجمالي
لا يصلح الظن في الموضوع المستنبط كحجية الظن في الموضوع المستنبط حجية والمراد بها هنا الفاظ الكتاب والسنة بغيرها النزاع في الحجية والنزاع ليس بها على ما علمت حجية فيه كالقياس والاستحسان
والمصالح المرسلة وفيما علم حجيته كقول اللغوي ان كلا حد او الاصول لعدمه كاصالة عدم النقل فان حجيتها اجماعية والامارات الظنية كالتبادر والظنون المستنبطة على حجية الاصول اللفظية
بل فيما شك في حجيته كالاستقراء والخبر الواحد الظني وذهاب الاكثر فمقتضى الاصل فيهم عدم الحجية سيما مع انفتاح باب العلم الوجداني او الظن المطلوع الحجية غالبا يجب الالتزام بطرح الظن المشكوك

الرجوع في المواضع النادرة الى الاصول الفقاهية بخالفه قطعيته نتايج

الاصولية حتى من تيقن بالوضوء وظن او شك في الارتفاع بالحدث فلا نعلم الحكم الواقعي الفرعي مع وجود الظن في المسئلة الاصولية ولو اراد الشك فيما لا
مسلمة الا ان الحجية ممنوعة اذ الدليل الرابع مثبت لحجية الظن في الاحكام الفرعية الواقعية لا المقدمة الاولى عن مقدماته الاربع نكون في بقاء التكليف
بالاحكام الفرعية الواقعية والمقدمة الثالثة لا تثبت حجيته الا فيها **فان قلت** كون المقدمة الاولى في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية ممنوع
وانما القدر المسلم هو بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الظاهرية فاذن المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها واما الملازمة فقد سلمتها قلنا اولا كان
بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية مما لا شك فيه وقد ثبت في محله **وثانيا** سلمنا كون المقدمة الاولى فيما ذكرت من بقاء التكليف في الاحكام
الظاهرية وان المقدمة **الثالثة** مثبتة لحجية الظن فيها ايضا ولكن لا يحصل من ذلك الا الحجية للظن في الاحكام الظاهرية في الجملة فلا بد من انضمام
المقدمة الرابعة للتعميم اذا ثبت ذلك فلا بد ان نقول للمقدمات الثلث اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فقط في الاحكام الفرعية
الظاهرية او مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فقط فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فيها وبعض
الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية
او مثبتة بعكس ذلك او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية دون المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية لا كلا ولا بعضا او مثبتة
بالعكس ذلك او مثبتة لحجية كل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية الظاهرية وكل
الاحتمالات مخالف للاجماع المركب ما عدا الاول والاخير اذ كل من قال بحجية الظن في الاحكام الفرعية قال اما مطلقا او بالظن الحاصل عن الاحكام الفرعية
الواقعية فقط فدار الامر بين الاول والاخير وعلى التقديرين حجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فمتيقن وما سواه مشكوك نرجع
الى الاصل ولا يجري الدليل الرابع ايضا اعني قاعدة الترجيح بلا مرجح اذ مورده فيما لم يكن قدر متيقن في البين وههنا موجود **فان قلت** لولا العمل
بالظن المسبب عن الاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية لكنا قاطعين بالمخالفة كما لو لم نعمل بالظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية للزم ذلك
فلا معنى للاختصاص في الحجية على الاخير لاشتراك المحذور في عدم حجية كل منهما قلنا القطع بالمخالفة انما يحصل في صورة كون الظن بالحكم الفرعي
الواقعي مخالفا للحكم الفرعي الظاهري قطعا ولو بالقطع الاجمالي او يحصل في صورة السالبة مطابقة الظاهري للمظنون الواقعي او يحصل في البين من غير
اعتبار الظن **ان قلت** بالاول وقد رجعت الى الدليل الاول لان القطع بالمخالفة في الظاهر موقوف على القطع بالمخالفة في المسئلة الاصولية وهذا موقوف
على الانسداد الكلي في الاصول وقد عرفت ان موارد الانسداد غير موجودة او قليلة فكيف يحصل القطع **وان قلت** بالثاني فهذا الثاني في المقام
والعدة لا يجامع القطع بعدم المطابقة للظن ولا للواقع اما الاول فواضح واما الاخير فلان الظن بالاجمال الكلي يكون منافيا للقطع بعدمها وان قلت
بالثالث فنقول اي مطابقة المظنون ذلك القطع بالمخالفة اما ان يكون في الظاهر واما ان يكون في الواقع ان قلت بالاول فقد رجعت الى الدليل
الاول وان قلت بالثاني فقد عرفت ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة الواقعية **فان قلت** لا شبهة في كون الاحكام الفرعية متاصلة
والاصولية مقدمة واذا ثبت حجية الظن في المتاصلة بالعقل القاطع ففي المقدمات بطريق اولى قلنا كون الاحكام الفرعية متاصلة والاصولية
مقدمة وان الظن في المتاصلة كلها حجة مسلمة لكن قولك فالظن في المقدمات حجة بطريق اولى ممنوع اما اولا فلمنع الاولوية نظرا الى ان الاصولية للفروع
ولا بد من كون المبادي مقطوعا ليحصل الاطمينان في العمل بها ورد النهي المنهي عنه في الاحكام واما ثانيا فلان الاولوية المذكورة ظنية والعمل
بالظن في اثبات حجية الظن دور او تسلسل الى ان ينتهي الى القطع **فان قلت** يمكن التمسك في اثبات حجية الظن في الاصول بقاعدة الاشتغال قلنا ذلك
فرع العلم الاجمالي بثبوت التكليف في تلك المسائل ولو كان ذلك حاصلا لتم الدليل الرابع ثم **المقام الثالث** في ان الظن في الموضوعات
المستنبطة حجة ام لا ومحل النزاع في الموضوعات المستنبطة هنا انما هو الفاظ الكتاب والسنة وان اطلق على مطلق الالفاظ ايضا لكن ليس الفاظ
محلا للنزاع هنا كما توهم تمسكا بان المسئلة الاخرى هي محل النزاع بين الاصوليين اعم من الامر الموجود في الكتاب والسنة وفي غيرهما ولكن
فهم الاوامر الالهية مشكل فيما نحن فيه بان المقصود انكار معرفة حجية الظن في الموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص الا ان النزاع اعم ووجه فساد هذا
التوهم ان مبحث الاوامر انما يكون النزاع فيه اعم نظرا الى انهم جعلوا عنوانه اعم دون ما نحن فيه حتى يكون النزاع اعم بشهادة قولهم حجية الظن
في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا والحجية والعدم من المسائل الشرعية الاصولية وليس شأن المجتهد اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة
المرتبطة بامر المعاش وايضا لو كان النزاع هنا اعم لزم ان يعنونوا العنوانين عنوان اثبات حجية الظن فيها عند العقلاء وعنوان الحجية
الظن فيها عند الشرع بعد اثبات حجية الظن فيها عندهم اذ ليس من شأن الشرع اثبات حجية الظن في الامور المرتبطة بامر المعاش من عدم تصديقهم
لهذين العنوانين واكتفائهم بعنوان واحد يحصل الكشف عن كون النزاع مختصا بالموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص ثم ان النزاع هنا
في مطلق الفاظ الكتاب والسنة سواء كانت مستنبطة لغوية كما هو الغالب او شرعية كالصلوة والزكوة والصوم وامثالها والسر في تسميتها بالموضوعات
المستنبطة انه لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها بخلاف الموضوعات الصرفة التي يكون المراد منها المصاديق الخارجية المتعلقة

في بيان ان المقدمات الثلث مثبتة لحجية الظن

في بيان الظن في الموضوعات المستنبطة

بالاحكام

لكن الحق الحجية وفاقا للاكثر بل ادعي عليه الاجماع وذلك لان الظن به يستلزم بالحكم الفرعي الواقعي للزوم المخالفة القطعية عند ترك هذه الظنون فتأمل ولانا نفرض ان ما من الكتاب او المتواتر
مشتمل على لفظ ظني الوضع خبر واحد صحيحا مشتملا على الفاظ كلها ظنية الوضع فلكل جهة رجحان ومرجوحية والمقدمة الرابعة تقتضي حجيتهما معا اذ يمكن كون احدهما قطعيا دون الاخر لوجود القائل بحجية
الاول دون الثاني ويمكن ان يدعى ان اغلب الالفاظ وان كانت معلومة الآن ووجود اية او حديث يكون جميع الفاظها مفرداتها ومركباتها معلومة نادر فيلزم انسداد الاغلب منها عند طرح الظنون فتأمل

في بيان انقسام الظنون في الموضوعات المستنبطة

بالاحكام فانه لا بد للمجتهد من المقلد الاجتهادي فيها فيقول المجتهد فيها بان هذا خل وهذا خمر وهذا ملك واشباه ذلك كقول غيره والمراد من قول
هل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا يجوز للمجتهد الاعتماد على الظن فيها ام لا واعلم ان الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلوم
عدم حجيتها كالحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة وبعضها معلوم الحجية كالظن الحاصل من قول اللغوي ان كان واحدا
وكالاصول العدمية كاصالة عدم النقل واصالة عدم تعدد الوضع ونحوهما والامارات الظنية المثبتة للحكم بعمومية الاصل كالتبادر والنفي
وامثالها فانها مقطوع الحجية اما اولا فللاجماع اما الامارات الظنية فهي وان لم يكن اجماعية الا انها لما كانت مثبتة للحكم بعمومية الاصل
المقطوع اعتباره اجماعا فكانها ايضا وبعض من الظنون مشكوك الحجية كالحاصل من الاستقراء وذهب الاكثر من العلماء الذين لا يكونون من اهل الخبرة
كالاصوليين والبيانيين وكالحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره من المعصوم واما لو كان الصدور مقطوعا فلم ينكر احد الحجية والنزاع بينهم
فيه انما هو في القسم الاخير من الثلثة فمعظم الاصوليين على اعتبار الظن فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه منهم المدقق الشيرواني وبعضهم على عدم
الاعتبار منهم السيد السند السيد علي اعلى الله مقامه ويمكن الاستدلال على عدم الحجية بان الاصل حرمة العمل بالظن ومن جملة الموضوعات
المستنبطة خرج الاحكام بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل ولا يلزم من ترك العمل بها بالظن المخالفة القطعية ايضا ولا الخروج عن الدين لكون موضوعات
غالب الالفاظ مقطوعا بلا واسطة فان المراد من الموضوعات هو ما انصرف اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ولا نعني بالوضع الا هذا
ومن المقطوع ان الارض والسماء والجدار والحجر والحنطة والشعير والمرأة والاكرام والرجل مثلا ونحوها يكون موضوعها لما يفهم المتداولة
الآن ونقطع ايضا بكونها كذلك في عرف الشارع والغالب الباقي مقطوعا مع الواسطة لما عرفت من ان قول اللغويين والاصول العدمية كلها من
الظنون الحاصلة في الادلة منها يرجع الى الاصول القطعية فلا يلزم من ذلك مخالفة قطعية ولو سلم ذلك فيما يتعلق في الموضوعات المستنبطة
المطابقة واما في الاحكام الفرعية فلا اذ اللفظ اما يكون له معنى معلوم في العرف دون اللغة او العكس او فيهما او لا يعلم له معنى في شيء منهما وعلى
الثالث اما ان يكونا متوافقين او متخالفين فان كانا متوافقين فمعنى اللفظ مقطوع بلا واسطة فيه وعلى الاول يكون معنى اللفظ ايضا
مقطوعا لكن بواسطة الاصل وعلى الثاني فكذلك وان كان له معنى في العرف واللغة متخالفين فكذلك ايضا بمقتضى انه يكون المعنى المراد مقطوعا
وهو المعنى اللغوي بمقتضى الاصل الا ان اخر الحادث لتي يكون عبارة عنها مقطوعا واما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفا فيرجع الى الاصول الفقاهتية
نظرا الى قلته في الغاية فمن اين يحصل القطع بالمخالفة في الاحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع النادرة ولكن الحق الحجية لوجوه الاول
انه لا ريب ان الظن بالوضع اللغوي بالمعنى الاعم ملازم للظن بالحكم الواقعي الفرعي وذلك كما اذا ظن في انها موضوعة لغة لكل ما يدب على الارض
العرف العام منقولة الى ذات الحافر بعينه ثم العموم بطريق التعيين مثلا في ذلك حديث بانه اذا وقع في البئر دابة ينزح منه كذا مثلا وحصل
ظن من تتبع كلمات الشارع بناء على تقديم العرف في الكلام كما عليه الاكثر فيحصل الظن بان المراد من الدابة ذات الحافر فيحصل ذلك الظن بالحكم الفرعي
وايضا مثل الشيخ الطائفة في ادلة باب وانه مشتملة على لفظ الطهور فقال الطهور في اللغة اسم للطاهر بنفسه المطهر لغيره ونعرف ان احدا من اللغويين
لم يصرحوا بعضهم لفظ الطهور او صرحوا بمعنى ولكن حصل الظن من قول الشيخ فيحصل بان لفظ المستعمل في الحديث الاكثر طهور يحصل لنا الظن بالحكم الفرعي
وهو طهارة الماء المذكور ومطهريته وايضا اذا وقع النزاع بين الاصوليين في حقيقة الامر ذهب معظمهم الى الوجوب من غير علمنا به بالقرب
لنا حصل الظن لنا بالاحكام الفرعية في الموارد الكثيرة وكذا النهي بالحرمة وبالجملة الموارد التي حصل لنا فيها الظن بالموضوعات المستنبطة
الملازمة للظن بالحكم الفرعي كثيرة غاية الكثرة بحيث يحصل القطع في مخالفة هذه الظنون لمخالفة الواقع ولو في مورد واحد ولا يمكن عدم التكليف
بالمخالفة القطعية من الحكم بحجية الظن هنا ولو في الجملة واذا ثبت الحجية في بعض الموارد ثبت في الكل بالاجماع وقاعدة الترجيح بلا مرجح ثم الثاني
سلمنا عدم حصول القطع بالمخالفة ولكن نتم المطلوب ايضا بضم المقدمات اللتي مرت في حجية الظن في الاحكام الفرعية فيدل على حجية الظن فيها
مطلقا سواء حصل الظن بالاوضاع او العلم بها **فان قلت** المقدمات الثلث الاولى والدليل الرابع لم يثبتا الا حجية الظن في الجملة فلا يمكن التعميم من
مقدمة رابعة واذا ثبت تلك الابدية فنقول تلك المقدمات مثبتة لحجية الظن المسبب للعلم بالاوضاع فقط او المسبب عن الظن بالاوضاع فقط او
الاول وبعض الثاني وبعض الاول دون الثاني لا كلا ولا بعضا او العكس ومنه حجية الظن مع تسبب العلم او الظن ايضا وكل الاقسام الا الثاني باطل
للاجماع المركب عدا الاول لانه لا يجري على المقدمة الفقد المنفي هو حجية المسبب عن العلم بالوضع بلا واسطة او مع الواسطة وليس القدر المتيقن
لجواز عدم الاشتغال والاجماع المركب لان جماعة يعتبرون الظن المسبب العلم بالاوضاع دون المسبب الظن بها قلنا الحق معك لو كان الظنان
من جميع الجهات متساويين كون احدهما مسببا عن الظن بالوضع والاخرى عن العلم به كان يكون كلاهما مستفادين من الكتاب او السنة فالقدر المتيقن هو
المسبب للعلم بالوضع واما لو كان الظنان مفترقين من جهة اخرى مضافا الى افتراقهما من تلك الجهة كون احدهما مستفادا من الكتاب مع ظن الوضع
والاخرى من السنة مع العلم فلا نسلم تيقن الحجية بل الاكثر بنا انهم على العمل بالظن من الكتاب المسبب عن الظن بالوضع ومن المستفاد من السنة مع العلم

في بيان ان المقدمات الثلث مثبتة لحجية الظن

ثم ان كان مثل الكتاب او المتواتر المشتمل على لفظ ظني الوضع مثبتا لحكم اصولي على طبقه ابتداء لا للاستلزام اذ الظن في الاصول ليس حجة لبناء العرف والعقلاء على الاكتفاء بالظن في فهم الالفاظ
فالاصل في الظن في الموضوعات الصرفة فان الظن في الموضوع الصرف ان كان موافقا للاصل كالظن بعدم دخول الوقت او وجه الاحد طرفي الحدث فيهما او كان الامر فيهما او مخالفا للاصل ولكن لا يتمكن
من العمل بالاصل كالظن بحصول العلم او امتثال الامر بسبب اليأس من لزوم الاختلال في الزام جميع المكلفين وان لم يلزم في كل واحد حد كالظن بالاجتهاد لمن وجب عليه التقليد مثلا فلا كلام في العمل على
الظن المخالف للاصل في الموضوع الصرف الا ما ادى الى جواز العمل او الفعل المخالف للاصل الذي هو في خصوص المسألة اذ الفرض ان الظن على خلاف الاصل كالظن بنجاسة غسالة الحمام ولو قيل بالجزم في بعض الظنون
في موضوعات الصرفة المخالفة القطعية للاحتياط كما كان الامر في الفروع فلا يدل الحجية مشترك بينهما قلنا المخالفة القطعية للاحتياط انما هو في الفروع لا في الموضوعات للاصل بنتائج

به ثم ان هذا التوجيه هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظن ويعمل بالشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع والاستقراء الظنيين لا يعمل بالظن الحاصل من الكتاب
او الصحاح المسبب للظن بالوضع مع ان الاخير من الظنون المظنون اعتبارها اذ الدليل الاكثر على اعتباره والشهرة ونحوها مما هو مشكوك الاعتبار او مشكوكه واردا لبناء.
دعا الاكثر الى الحكم لا اعتبارها فغاية ما في الباب تساوي هذا الظن مع الشهرة في كونهما مما هو مشكوك الاعتبار او مشكوكه فالترجيح في البين ظاهر بالعمل ببعض
سلسلة الموهومات والبعض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** الترجيح موجود وهو كون الظن المسبب للظن بالوضع اعتبارا بمخالفة للاصل قلنا لا ريب في
اشتراك مخالفة الاصل بين الظنين على الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظن به **فان قلت** مقتضى الدليل المذكور اعني الاستلزام انما هو
اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة التي يكون ملازما للحكم الفرعي او واقعيا اما الظن الحاصل من التواتر اللفظي او الكتاب الذي اعتباره معلوم
كالمتواتر مع كون هذا الظن بالاخلاء حكم من الاحكام الاصولية العملية المسبب للظن بالوضع فلا دلالة لهذا الدليل على اعتباره مع ان القول في المسألة
اثباتا قول بالحجية مطلقا وقول بالعدم وكذلك فاذن اما نقتصر بالحجية في موارد الفرع او نقول بالتعميم **فان قلت** بالاول فقد خرجت الاجماع المركب وان
قلت بالثاني فخالفت الاصل والدليل لان نثبت الاجماع المركب البولي بعد اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة في موارد الفروع ولكن ذلك التثبت
غير صحيح اذ لنا ان نثبت حرمة العمل بالظن في الموضوعات المستنبطة في غير الاحكام الفرعية بالاصل ونفيها بالاجماع المركب لا ترجيح لاحد الاجماعين
على الاخر لكون كليهما مثبتين قلنا اولا لا يمكن القلب للزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي اذ دليلنا مثبت لحجية الظن تنجيزا والدال على
عدم الحجية اعني الاصل يكون تعليقيا فاذا ثبت الجزء في احد الاجماعين بالامر القطعي وفي الاخر بالاصل التعليقي لزوم ما ذكرنا وثبت مطلوبنا
وثانيا لو قلنا انهما مثبتان فلا ترجيح في البين فاسد لان احدهما مثبت تنجيزي والاخر مثبت تعليقي فرجح التنجيزي على التعليقي عند التعارض وان لم
يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الاخر وكلاهما مثبتين قلنا وثالثا سلمنا عدم المرجح في البين من تلك الجهة لكن اجماعنا المركب راجح لاجل
المعظم الى الاعتبار ورابعا انا نقتصر بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة في الفروع والاجماع المركب جمع اذ غاية ما في الباب بطلان كلما العلماء
في بيان الاقوال ولا يلزم من هذا الاحداث وحده وهو اعم من عدم الوجود ولكن الحق ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة مطلقا وانكار دليلنا هذا اتى
من المنع بعد نفي الاجماع المركب لكن لنا دليل اخر وهو انه لا ريب ان بناء العقلاء واهل العرف على العمل بالظن في حمل الالفاظ على معانيها الظاهرة
اعم من ان يكون الظهور قطعيا او ظنيا اي اعم من ان يظنوا بالوضع ام يقطعوا فبعد ثبوت بنائهم نقول ان بناءهم هذا اما حجة فهو المطلوب واما ليس بحجة
فلابد من احد الامرين بعد نفي حجيته اما القول بعدم تكلم الشارع وامثاله مع اهل العرف والمكلفين وتكلمهم معهم مع بناء طريقتهم اما الاول
فخلاف الحس لما ليس من تكلم الشارع مع الناس واما الثاني فهو باطل لان الدال على البناء اما الاجماع او العقل او السنة او الكتاب والكل منتف بلا
ارتياب ولا يحتاج بعد ذلك الى التمسك ببعض المؤيدات نحو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه بقوله ان الله عز وجل من ان يخاطب قوما
بما لا يفهمون **فان قلت** الكتاب قد دل على تلك لان البناء بما انه بناء طريقتهم حتى يكشف عن بناء طريقتهم وبناء طريقتهم حتى يكشف عن طريقته
والبناء بالمعنى الاول وان لم يتحقق الا ان البناء بالمعنى الاخير موجود للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم ومن جملة الظن في الموضوعات المستنبطة
قلنا بعد تسليم انصراف الايات الى الموضوعات انها ليست بظاهرها رادعة والا لم يكن الظن في الموضوعات المستنبطة حجة وان حصل من قول اللغوي والامور
المعتبرة والامارات الظنية مع انها من الظنون المعتبرة عند الكل فتدبر وقد تمسك في المقام بالادلة والجواب سام **المقام الرابع** في حجية الظن
في الموضوعات الصرفة وعدمها والمراد بها هو المصاديق الجزئية الخارجية المتعلقة نوعا بكليات الاحكام اي متعلقات الاحكام الجزئية ولابد من تحرير
محل النزاع وهو موقوف على بيان صور المسألة فاعلم ان الظن في الموضوعات الصرفة صور الاولى ان يكون الظن مطابقا للاصل كالظن بالنجاسة او
الطهارة مع سبقها والظن بعدم دخول الوقت او بقاء الوقت بعد دخوله **والثانية** كون الظن في المقام الذي يكون الامر فيه دائرا بين المحذورين
ولا اصل في البين كاشتباه الزوجية المنذور وطيها مع الحرمة ابدا مع الظن بالمنذورة معينة **والثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كالظن
بجهة القبلة بعد اشتباهها والظن بالحرام في الشبهة المحصورة والظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام ونحوها الصور الاخرى وهي اما ان يكون فيها
مناط العلم على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الاصلي كالظن بالاجتهاد لشخص لمن وجب عليه التقليد بحيث لا يمكن له تحصيل العلم اصلا او لا
العرضي وان لم يكن بالنسبة الى احاد المكلفين ممتنعا كالظن بالاجتهاد لشخص لمن يجب عليه التقليد فان تحصيل العلم الذي في احاد المكلفين ممكن
بالذات فالبا لكن تحصيله بالنسبة الى الجميع يوجب اختلال النظام فيمتنع بالعرض ولما ان يكون فيها تحصيل العلم ممكنا **اما الصورة الاولى**
فليست محل النزاع لان الظن في الموضوعات الصرفة اما معتبر واما غير معتبرة وعلى التقديرين حكم الاصل مطابق للاصل الذي **واما الصورة
الثانية** فليست من محل النزاع ايضا لاعتبار الظن فيها لانا نعلم ان المكلف بعد تردد الامر بين المحذورين وعدم وجود الاصل في البين مع
امكان تحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو المط او بتحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او باتيان الجميع فهو مستلزم للمخالفة
وهي اتيان بالحرام الواقعي او بترك الجميع فهو ايضا مستلزم للمخالفة القطعية بترك الواجب الواقعي او بالعمل بالموهوم فهو مستلزم لترجيح المرجوح او

في بيان حجية الظن في الموضوعات الصرفة

بالتجزي

والفرق انا قد علمنا بتكليف المشافهين بالاحكام الواقعية الفرعية وباشتراكنا معهم في التكليف ووجوب الاحتراز عن المخالفة القطعية بخلاف الموضوعات الصرفة اذ كان باب العلم منسدا لنا في بعض الموضوعات الصرفة مثلا كان منسدا للمشافهين ايضا في التكليف بالشك في مظنونات الموضوعات الصرفة المحصول لكن ذلك لا يستلزم ثبوت التكليف لنا بادلة الاشتراك ولو قيل ان الظن بالموضوع مستلزم للظن بالاحكام

الشرعية والظن في الاحكام حجة فقط انعقد الشبهة من البرهان المتقدم حجية الظن في الاحكام الكلية الالهية لا الاحكام الجزئية الشخصية التابعة للموضوعات الخاصة وهم الظنون الحاصلة للموجبة للظن بصدور

الحديث عن الامام حجة وان كان من الظن في الموضوع الصرف وذلك لاستلزام هذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي ولا يمنع لولاه للزم عدم حجية خبر الاحاد لان معظم الاخبار احوال رجالها مظنونة

الصورة الثالثة

بكلا قسميها ليس محل النزاع بالتخيير بين العمل بالظن او الوهم فهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول والقسم الاول من

لاعتبار الظن فيه ظاهر الالتزام اما عدم التكليف او التكليف بتحصيل العلم او الاخذ بالموهوم او التخيير بينه وبين العمل بالظن والكل واضح

البطلان فالكلام في محل النزاع انما هو في القسم الاخير من الصورة الاخيرة التي هي مخالفة للاصل فكما ان الاصل مقتضاه في مطلق الطريق في مسألة

الحمام الطهارة فكذا الظن مقتضاه النجاسة وكذا لا اصل في الشبهة المحصورة واشتباه القبلة مقتضاه الاشتغال والظن مقتضاه البراءة وكما ان الاصل

في الظن بعد الطهارة مع سبقها البراءة فكذا الظن مقتضاه الاشتغال الى غير ذلك من الموارد وبالجملة كلما يجري فيه مقتضى الدليل الرابع الظن

من محل الكلام وكلما لا يجري فيه فهو محل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسألة قولا بالحجية وهو للفاضل النراقي ونسبه جماعة و

مذهبه لزوم صوم يوم الشك مع الظن بالدخول وحرمته مع الظن بالخروج وقول بعدم الحجية وهو المنظور الاصحاب والحق الاخير للاصلين الاصل

وهو حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل والاصل الثاني فرعي وهو في كل مقام بحسبه مقام الاصل فيه الطهارة وفي مقام الاصل فيه النجاسة

او الاشتغال او البراءة **فان قلت** العمل بالاصول من باب الوصف والمفروض في محل النزاع انه وصف الخلاف قلنا ان الاصول معتبرة مطلقا

ما لم يرد دليل شرعي في مقابله واعتبار هذا الظن لا دليل عليه **فان قلت** لو تركت العمل بمجموع الظنون في الموضوعات الصرفة لكنا نقطع

بالمخالفة الواقعية لوجوب او حرام مثلا بين المظنونات بحيث يقتضي ترك الجميع تركه فلا بد من العمل بها حذرا من لزوم المخالفة المذكورة

قلنا الصغرى اعني لزوم المخالفة القطعية مسلم ولكن الكبرى اعني لزوم الاحتراز عنه مطلقا غير مسلم اذ المخالفة القطعية صورتين بكون العلم

بالمخالفة معلوما بالتفصيل وصورة بكون معلوما بالاجمال لكن فيما بين الوقائع الكثيرة كما فيما نحن فيه والمخالفة القطعية في الصورتين الاولى

حرام بلا شبهة لا نعرف الاجماع على ان ترك الجميع مستلزم لا ترك الحرام مطلقا وفي الصورة الاخيرة التي هي محل النزاع فلا دليل على حرمة المخالفة

القطعية مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وتوهم عدم التفاتهم فاسد جدا **فان قلت** ما محل

النزاع بعينه مثل الاحكام الفرعية فان المخالفة القطعية في المقامين انما هي في البين فما الوجه في التفرقة بين الصورتين قلنا وجه التفرقة

بين المقامين ان في الاحكام الشرعية لما كان ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية للمشافهين مقطوعا واشتراكنا معهم كذلك فيكون المخالفة

القطعية حراما فيها بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كالاحكام الفرعية اذ كما يكون باب العلم في بعض الموضوعات الصرفة في امثال زماننا منسدا كذلك

نقطع بالانسداد في بعض الموضوعات للمشافهين وثبوت التكليف للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة محل الشك واحراز مقدمة الاشتراك فرع ثبوت

التكليف للمشافهين وهو غير ثابت **فان قلت** ان قولك بان متعلقات الاحكام الكلية هي الاحكام الفرعية يوصف تعلقها بالمتعلقات ومتعلقها

الاحكام الجزئية في الموضوعات الصرفة مجرد اصطلاح فان الكل من الاحكام الشرعية فيجري الدليل الرابع فيها ولا فرق بينهما في البين حتى يمكن

التشقيق المتقدم بان يكون الكل من الاثنا وما حجية الظن في الفرعيات فقط او فيها وفي الموضوعات الصرفة معا وعلى التقديرين حجية الظن في الاحكام

الفرعية متيقن لو يكون القائل بحجيته فقط في الموضوعات الصرفة دون الاحكام كالسيد المرتضى فاذن يحتمل اعتبار الظن في الاحكام الفرعية في

الموضوعات او فيهما فلا بد من الاخذ بالاخير لعدم الترجيح بلا مرجح قلنا انا وان سلمنا وجود القائل بالحجية في الموضوعات الصرفة دون الاحكام لكن نمنع

صغرى انسداد باب العلم في الاحكام غالبا واما لو كان صغرى كصغرى انسداد باب العلم في الاحكام غالبا فيما نقطع مانع اما نقول بالحجية في الاحكام

فقط او فيهما احتمال الحجية في الموضوع امر محتمل لا علاج فاحتمال الحجية في البين هو القدر المتيقن هو في البين **فان قلت**

ان قولك بعدم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة مبني على ان المراد من قوله الحكم الملازم للنجس نجس مثلا النجس بعنوان الاحكام الملازمة للنجس

لا القضية الملازمة التي ليس على هذا مع ان المتبادر الاجزاء الملازمة للنجس واقعا قلنا او نقطع الحكم كل قلنا اولا ان الملازمة على النجس هو موضوع

للامور النفس الامرية وثانيا سلمنا ان المتبادر منها ما ذكره لكن نقول لما ذكرنا فيه فحصل الشك في ان المراد من الرواية مثلا الاول او الاخير

موقع الشك فيها حكم الاصل وقاعدة الاصل البقاء وثالثا ان عنوانهم في حجية الظن في الموضوعات الصرفة اعم من ان يكون الدليل على الاحكام

التي تكون تلك الاحكام الجزئية متعلقا بها من الخارجة مثلا جمعها اللفظ او اللبس بما ذكر الموضوع مما اذا كان الدليل لفظيا لا لبيا كالاجماع

الدال على الاحكام الكلية ثم وذهبنا ان النزاع انما هو في الموضوعات الصرفة المظنونة بعنا ما ذكره المورد من ان المراد من ادلة المتعلقة بيوم

بالموضوع بل صار مقطوعا خارجا عن محل الكلام وعنه بالمخرج ان يقول ان نعم حجية الظن في الموضوع الصرف بما هو متعلق الاحكام لا اعتبار

والثاني ان فيه ما قلنا الاول انا لا نسلم من موضوعات الصرفة يكون الظن فيه معتبرا ومنها وهو الاحتياج الاجماع الاحكام انما يكون من الموضوعات الصرفة بلا

المراد منها هو ما يتعلق بها الاحكام الجزئية لمتعلقاتها كلية حكما ولاشك في الاجتياح الاحكام بها كما في وجوب اتباع الشرع حكم من الاحكام واتباع السنة مطلقة

وهو كلي معروف سنة ولا من كان الموضوعات المستنبطة لكن لو نعمد سنة صلب ورد سنة فقه ابيه والمسائل التي كلها من المسائل المتعلقة

كل حكم فيكون من الموضوعات الصرفة وما عينا الظن بها فلا نحتاج الى العمل بالظن الاجتهادي الاحكام الحكم قصد الشريعة في معظم الاحكام

من مسلك المتأخرين لزم ما لزم من الشريعة مع ان مثل هذا الظن اقوى من ظن الشهرة ونحوها لكن في الاكتفاء بالظن الحاصل من تصحيح العلامة السند بصحيح وجهها معنى لا يسلم هذا الا ان يلزم من الحصر عسر ولا يخفى بعد

بحر ... شرح

في الواقعة علمنا صورة تكون معلومة بالاجمال الكثير

الاخبار الاحاد التالي لا رجحان حوال الرجال كقولك فلان ثقة او عدل او حسن وامثال ذلك كلها من الموضوعات الصرفة فهل الظن فيها حجة ام لا بناء على عدم
وجود دليل على اعتبار قول ارباب الرجال من باب الشهادة ام من باب الخبر فيه اشكال والحق الحجية سواء كان حاصلا من تنصيصهم كقولهم فلان حسن او ثقة او عدل
او ثقة او من القرائن كقولهم فلان شيخ الاجازة من غير ذكر وثاقته وعدالته او فلان وجه القميين او وكيل من وكلاء الرضا وغير ذلك لنا تمسك بعض
من الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال بل هو من جواهر الاول الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة ان الظن باحوال
الرجال مستلزم للظن بالصدور وهو مستلزم للظن بالحكم الفرعي وقد اثبتنا حجيته فيه مطلقا من اي سبب حصل ثم الثاني ان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد ومعظم
الاخبار احوال رجالها مظنونة فلو لم نعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة واذا ثبت حجية الظن في الاحاد في الجملة ثبت في الكل بالاجماع لقبح الترجيح المرجوح او
الترجيح بلا مرجح الثالث ان الظن الحاصل من الظن بالصدور المسبب الظن باحوال الرجال لو لم يكن اقوى من الشهرة لم يكن اضعف منه فاذن يكون موجبة بنفس
المفيد او بعنوان الترجيح من غير مرجح ثم انه بعد ما اثبتنا حجية الظن في احوال الرجال فهل الظن المسبب من تصحيح الغير كان امارة **والحق التفصيل**
بان يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل الاحكام لم يجز الاعتماد على تصحيح الغير وان استلزم العسر فيجوز الاعتماد
اما الجواز او الوجوب في الصورتين الاخيرتين فواضح واما عدم الجواز في الصورة الاولى فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه الصورتين الاخيرتين وخروج
الباقي لا دليل عليه فما اخرجه الدليل انما هو صورة حصول الفحص المعتبر وان كان مقتضى الدليل الاطلاق ولكن القدر المتيقن ما ذكرنا انه لو حصل القطع
بان الفحص لا يفيد الظن الحاصل من تصحيح الغير ظنا بالعدالة وشك السقط لزوم الفحص لعدم الفائدة فيه **الثالث** معظم العلماء بنائهم على حجية الصلوة
بمجرد الظن بالدخول الوقت في التعبير لا ريب ان الظن بدخول الوقت من الموضوعات الصرفة فهل حكمهم على اعتبار الظن هنا من باب التخصيص بمعنى انه داخل في
الموضوعات الصرفة ومقتضى الاصل عدم الاعتماد على هذا الظن واعتباره انما هو بالدليل الخارج من باب التخصيص بمعنى انه ليس من الموضوعات التي يكون
من محل البحث بل الموضوع فيه مقطوع الحق الاخير اذ الموضوع الصرف انما هو المصداق الجزئي من متعلق كلي الحكم الشرعي المستقر ومجرد اقم الصلوة
لدلوك الشمس وان كان حكما شرعيا الا انه غير مستقر بملاحظة تعارضه مع الصحاح او نحوها الدالة على جواز الصلوة في الغيم بظن دخول الوقت فالصلوة
للحكم الكلي في يوم الغيم انما هو الوقت المعتقد وفي يوم الصحو الوقت المطلق فالظن بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع نعم لو حصل الظن بالمعتقد
فهو الظن بالموضوع وليس كذلك **الرابع** مسئلتنا هذه هل هي من المسائل الاصولية ام الفرعية فيه اشكال من ان المسائل الاصولية عبارة عن
عوارض الادلة نظرا الى ان موضوع علم الاصول على ما ذكروه هو الادلة فالمسائل هي عوارضها وليس الظن في الموضوع الصرف من الادلة حتى يكون
الحجية له من عوارضه فيجعل المسئلة اصولية ومن ان المسائل الفرعية هي عوارض لفعل الظاهري للمكلف وليس الظن في الموضوعات الصرفة من
الافعال الظاهرية للمكلف الا ان ينتقض المسائل الفرعية طردا بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية والحق انها من المسائل الاصولية لان
موضوع علم الاصول ليس كل واحد من افراد الدليل ولا المجموع بل هو واحد وهو الدليل وحصرهم الادلة في الاربعة اغلبي واذا كان الموضوع
هو الدليل فالمسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة ام معها فحينئذ ثبت كون المسئلة اصولية اذ قولهم هل الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا بمعنى
هل الظن في الموضوعات دليل على ثبوت الاشتغال بالمظنون ام لا **المقام الخامس** في حجية الظن في المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية
ام الاصولية العملية ام الاعتقادية كجملة من مسائل الاجتهاد والتقليد وفي المقام امور ثلثة **الاول** في تحقيق انها من المسائل الفرعية ام الاصولية
وعلى **الثاني** هل هي من الاصول العملية او الاعتقادية والتحقيق انها ليست من المسائل الفرعية لانها على ما عرفت عوارض لفعل الظاهري للمكلف
وليس تلك المسائل كلها كذا فقولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من الحي او يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم او يجوز للمتجزي العمل بظنه وامثال
ذلك كلها وان كانت من عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهري وليس موضوع الفقه فعل المكلف مطلقا بل الظاهري من فعله والا لانتقض طردا
بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية ثم وليست من المسائل الاصولية الاعتقادية ايضا ولذا لم يتعرض احد من المتكلمين في الكلام جزئيا
من جزئيات مسائل الاجتهاد والتقليد وان لم يكن المبنى في تميز المسئلة الفتوى والعمل الا ان احدا لو عنون في علم الكلام من تلك المسائل لكان معرضا
للسخرية والاستهزاء وهذا هو المبنى في تميز المسئلة من غيرها بل هي انما يكون من المسائل الاصولية العملية لما عرفت من ان موضوع علم الاصول مطلق
الدليل فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد من المسائل الاصولية العملية اذ كما يكون الادلة الخاصة دليلا للمجتهد كذلك يكون قول المجتهد دليلا
للمقلد وليس المراد بالدليل ما كان دليلا لمجموع العباد والا لانتقض بالادلة الاربعة فانها ادلة للمجتهد لا غير الثاني في ان الظن في تلك المسائل
حجة ام لا وتحريره موقوف على تنقيح محل النزاع فاعلم ان الموارد الحاصل فيها الظن في تلك المسائل لا يخرج من صور ثلث **الاولى** كون الظن مطابقا
للاصل كما لو اجتهد وظن عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجوده فان ذلك مطابق لاصالة الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت بدوا مع وجود
الحي العالم منه او مساويه وظن بعدم الجواز فان ذلك الظن مطابق لاصالة الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز الرجوع والعدم وظن بالعدم فهو مطابق للاصل
اعني الاستصحاب **الثانية** كون الظن حاصلا في مقام دوران الامر بين المحذورين ولم يكن اصل في البين كما لو اجتهد في مسئلة التجزي وحصل له

في حجية الظن في المسائل المشتبهة

الظن

وكما لو ظن بجواز تقليد الميت الاعلم مع وجود الحي ادون فلا اشكال في الاخذ على طبق الظن لجريان برهان العقلي فيه اذ التكليف ثابت وباب العلم منسد والاحتياط غير ممكن او ترجيح المرجوح او التخيير بينه وبين المظنون غير منصور او كان الظن مخالفا للاصل كما لو ظن بجواز الرجوع عن التقليد او بجواز تقليد المفضول مع وجود الافضل فلا عبرة بالظن للاصل في اصالة الحرمة الثابتة والاصل الذي في خصوص المقام ولا يلزم المخالفة القطعية في العمل بالاصل لقلة المشتبهات تبايخ

في الاجتهاد في التقليد

الظن يجوز العمل المتجزي بالظن فالعمل في هذا الظن دائر بين الحجة وبين ما ذكر من ان الاصل حرمة العمل بالظن فكذا الاصل حرمة التقليد والتمسك بالاستصحاب فيما كان التجزي مسبوقا بالتقليد معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق ثم يجري وكما لو اجتهد في جواز تقليد الاعلم **الثالثة**

كون الظن مخالفا للاصل كما لو اجتهد في مسألة الرجوع وظن بالرجوع فهذا الظن مخالف للاستصحاب وكما لو اجتهد في جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وظن بالجواز فهذا مخالف للاشتغال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصورة الاولى ليست من محل النزاع اذ الواقع لا يخرج عن اعتبار الظن او الاصل وكلاهما موجود ان متفقان **والصورة الثانية** كذلك لا عبرة بالظن فيهما ايضا اذ التكليف ثابت وباب العلم منسد فبعد حصول الظن اما ان يعمل بظنه فهو المطلوب او لا بد له من تحصيل العلم او العمل بالموهوم والاول غير ممكن والثاني واضح بطلانهما وبالجملة كلما يجري فيه الدليل الرابع فليس الكلام فيه **واما الصورة الثالثة** فهي محل النزاع والحق عدم اعتبار الظن فيها للاصل من اصل اصلي واصل فرعي القائل بالاعتبار اما يقول بانه لو لم يعتبر لحصل القطع بمخالفة الواقع في مخالفة تلك الظنون لكثرة المسألة كلا منه وغيرهما فجوابه ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة مضافا الى عدم وجود الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا واما القول بان المسألة اصولية والظن فيها معتبر فعنده جوابه من ان الظن في المسائل الاصولية غير معتبر وان سلمنا كون تلك المسائل اصولية واما القول بان المسألة فرعية والظن معتبر فجوابه ان الصغرى ممنوعة وان سلمنا الكبرى بل الكبرى ايضا ممنوعة لان اثبات التعميم بحسب الموارد في الفرعية محتاج الى ضم مقدمة اخرى الى المقدمات الثلاث اما الترجيح من غير مرجح واما الاجماع المركب كلاهما مفقود في المقام اما الاخير فلذهاب الاكثر الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دون تلك المسائل التي هي فرعية باعتقاد الخصم واما الاول فلوجود القدر المتيقن في البين ثم **فان قلت** سلمنا الصغرى لا معنى لما ذكرت في المسألة الفرعية انما هو جواز التقليد وعدمه فما يجوز التقليد فيه فهو مسألة فرعية وتلك المسائل يجوز التقليد فيها قلنا نمنع انه يجوز التقليد فيها اولا لذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيها اذ غاية ما في الباب جواز التقليد في المسائل الفرعية وهذا انما يتم في حق المقلد اما انه يجوز للمجتهد العمل بالظن فيها فمن باب الكلية انه هل يجوز للمقلد التقليد في تلك المسائل ام لا بد فيها من الاجتهاد والمعظم على الثاني ولا بد قبل الخوض من تأسيس الاصل فنقول لا شبهة في وجوب الاجتهاد عينا على كل المكلفين اي مجموعهم بالاجماع القطعي ولكن الثاني سقوط ذلك الوجوب بقيام من يقوم به الكفاية فمقتضى الاستصحاب البقاء فلو شك بعد ثبوت الوجوب في الجملة في عينية او كفائية الاصل فالاصل العينية وليس الشك في اشتراط الوجوب حتى يقال الاصل عدم الاشتراط بل الشك في شرائط بقائه والاصل العدم واذا ثبت وجوب الاجتهاد عينا بالاصل ثبت لزوم العمل على ما اجتهد بالاجماع المركب من القائلين بوجوب الاجتهاد عينا فكل من قال به قال بلزوم العمل بما اجتهد ولكن من لم يقل به بل يقول بالفصل الى انه لو لم يجز العمل بما اجتهد لصار التكليف بالاجتهاد لغوا هذا ولكن لا اعتماد على هذا الاصل لوجهين لان هذا الاصل انما يتم في صورة ما اذا فرضنا انه لم يوجد فيه من يقوم به الكفاية فان الاصل في هذا المقام تعلق الوجوب بكل احد اعتبارا فقدان من يقوم به الكفاية وبعد وجدانه نشك في البقاء والارتفاع والاصل البقاء واما ان لم يكن في زمان خال عمن يقوم به الكفاية يكون الشخص في بدء تكليفه ممن لم يثبت الوجوب له كان المكلف حتى يشك في بقائه وارتفاعه بل الشك في حقه شك في التكليف فيمكن تأسيس الاصل بطريق اخر بان يقال لا شك ان القائلين بجواز التقليد يقولون بعدم لزوم الاجتهاد لا بحرمته والقائلون بلزوم الاجتهاد يقولون بحرمة التقليد فالمتيقن هو جواز الفعل في الثاني والقدر المتيقن هو جواز العمل به اذا قلنا ما حكم بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ولا اعتماد على هذا الاصل لانه غير وجيه ذلك مبني على كون المسألة اصولية نظرا الى نقل الاجماع على جواز التجزي في المسائل الاصولية وما لو كانت من المسائل الفرعية فلا يعلم حاله عند احد جواز التجزي في المسائل الفرعية فمن باب القدر المتيقن في البين التحقيق في تأسيس الاصل ان يقال لا ريب في ثبوت التكليف ولا في ان الاصل مقتضيا حرمة التقليد كما انه قول على الله بما لا يعلم وكذا الاصل مقتضيا حرمة العمل بالظن فلا بد للمكلف بعد القطع بثبوت التكليف من الاجتهاد العلمي او العلم اما بالحكم كالقطع بالحكم الواقعي كذا وبالامتثال كما ان حصل له القطع بالعمل بقول الحي مثلا يكون مخير الذمة بخلاف الميت او تخيير العلم باحدهما بالواسطة كالاصل ان قلنا بتعيينه اعتبارا كما هو الحق ثم ان الجهة حكم يحصل له العلم بل يحصل له الظن فلا بد له من العمل بظنه او ترجيح بين الاحتمالات الخمسة العمل بالظن وهو المطلوب او التقليد فهو مستلزم لترجيح المرجوح ثم او العمل بهما فهو مستلزم لاجتماع المتنافيين او ترجيح منهما او هو منافٍ للقطع بثبوت التكليف او التخيير بينهما فهو مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح فثبت ان العمل بالظن راجح مطلقا اجتماع القطعين المتسبب من نقل الاكثر الى لزوم الاجتهاد اللزوم للعمل بما اجتهد او الظن الشخصي فثبت ان مقتضى الاشتغال لزوم الاجتهاد واذ القطع بالبراءة لا يحصل الا به **فان قلت** ان المسألة فرعية والظن فيها حجة قلنا اولا ان سلمنا الصغرى الا ان الكبرى ممنوعة لكون تلك المسائل مما لا للفروع الكثيرة سواء كانت في باب التقليد او الاجتهاد لا للاجماع المركب في البين لذهاب جمع الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية بعضها دون بعض جزئية عند الترجيح بلا مرجح لوجود القدر المتيقن في البين **فان قلت** الآية الشريفة اعني قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون دالة على الرجوع لغير العالم الى العالم

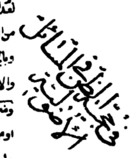
في الاجتهاد في التقليد

فيما لو كان الظن مخالفا للاصل

الاصل

في ان مقتضى الاصل حرمة التقليد

اى عالم كان واى جاهل كان والمجتهد واى شيء كان فالمجتهد عالم والمقلد جاهل والمسألة مجتهد فيها والاية حاكمة بلزوم الرجوع الى العالم فلنا ان المراد باهل الذكر الائمة كما هو المروى وسلمنا عدم ورود الاخبار في خصوص تفسير الاية الا انه ورد الاخبار عموما على ان لكل شيء اهلا وللقران اهلا وهم اهله والمراد بالذكر القران على ما فسر باهله ليس لا امر **فان قلت** لو لزم الاجتهاد في تلك المسائل على كل احد لزم الاخلال الذى هو شبهة في الاجتهاد في هذا الزمان ونحوه ليس الا لعدم الاستنباط ولازم ذلك اختلال النظام **قلنا** الحق ما ذكرت ولكن مقتضى البرهان العقلى هو رفع الايجاب الكلى الذى مقتضاه الاصل واما السلب الكلى فمن اين اذ رفع الايجاب الكلى اعم من السلب الكلى ودلالة العام على الخاص لا ان يدعى الخصم الاجماع المركب فان كل من قال بلزوم الاجتهاد قال مطلقا وكل من نفى نفى كذلك وفيه ان عدم القول بالفصل ليس عدما لعدم الفصل في الواقع نعم لو حصل القطع بعدم الفصل فالحق مع المستدل ولكنه من اين والعجب من بعض كيف غفل عن حال اغلب الناس حيث انهم لا يعرفون اليمين من اليسار والزم الاجتهاد على الكل عينا اما بنفسه وباراءة الطريق من الغير مع ان هؤلاء لا يتمكنون من ادراك الطريق ولو بعد الاراءة فضلا عن الاستنباط وبالجملة بعضهم قال بلزوم الاجتهاد على الكل وجعل الاجتهاد بحسب نفسا ونحوها والناس مراتب ثلث فمنهم من له مرتبة الاستنباط فلا بد له من الفحص والاستنباط ومنهم من ليس له مرتبة الاستنباط بنفسه لكن بعد اراءة الطريق يقدر على الاستنباط فلا بد له الرجوع الى من يهديه الى الطريق وبلغه اليه ومنهم من هو فاقد المرتبتين ولكنه يلزم عليه الرجوع والفحص عن الاقوال بنفسه او بمن يفعل له الاقوال ليرجح احد طرفي التفصيل مما من ذهب الاكثر او من ذهب من يعتمد عليه لحجر ذلك من المرجحات نظره وانت خبير بان هذا التفصيل موجب للاختلال لما عرفت من ان اغلب الناس لا يعرفون اليمين عن الشمال ولو ملخصهم بحسب حالهم لا يعد بعد الجهد صرف العمر مدة طويلة بل الحق الحري بالاتباع ان يقال الناس على اربعة اصناف ثلثة منها ما مر ورابعها من لا يكون له شيء من المراتب السابقة فعلى الفرق الاول الاجتهاد كل بحسبه وعلى الاخير التقليد جمعا بين الادلة الاصل واختلال النظام وتعين التقليد في الفرقة الاخيرة دون الفرق السابقة بما هو يستلزم ترجيح المرجوح فتدبر في المقام كي ينكشف لك الحال **المقام السادس** في حجية الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية كعصمة الائمة والمعاد الجسماني ونحوهما والحق في المسألة انه لو انسد باب العلم فيها لزم العمل بالظن اذ تلك المسائل ليست كالفرعيات المقصود منها العمل فانه يكون تحصيل الاعتقاد فيها مقصودا من باب المقدمة بل تحصيل الاعتقاد فيها نفسه مقصود بالذات فاما ان يكون هذا الفرض الاعتقاد الظني كافيا فهو المطلوب واما ان لا يكون كافيا فيلزم التكليف بما لا يطاق وكذا لو فرضنا انفتاح العلم في كل مسألة من تلك المسائل لكل واحد من المكلفين ولكن من تحصيل الجميع العلم يلزم اختلال النظام فيلزم العمل بالظن ايضا لان الاعتقاد الظني اما كاف فهو المطلوب واما لا فيلزم الاختلال المنافي للغرض الحكيم **واعلم ان النزاع** انما هو في تحصيل الصغرى من انه هل يكون باب العلم في تلك المسائل منسدا ام لا او يكون موجبا للاختلال ام لا والحق العدم لان القوة العاقلة في بعضها حاكمة بالحكم القطعي وفي بعضها الاجماع او الضرورة قائمة وبالجملة المقام مقام الخطر فلا يكون الحكم ما ذكرنا من العمل بالظن مطلقا **ضابطة** لو قلنا بحجية الظن في الاصول العملية وتعارض الظن الاصولي والفرعي كالخبر الصحيح المظنون اعتباره مع الشهرة الموجبة للوصف شخصا فهل العمل باحدهما متعين او لا بد من طرحهما او من العمل بهما او هو مخير بالتخيير الابتدائي الحق تقديم الظن الشخصي وان قلنا بحجية الظن في المسائل الاصولية لان التكليف بالعمل بالظن في المسائل الاصولية انما هو من باب المقدمة لتحصيل الظن في المسائل الفرعية واذا حصل الظن بدون المقدمة فلا يتوجه التكليف بالمقدمة وجه والا لزم خلاف المقصود اذ المقصود من تحصيل الوصف في المقدمة انما هو تحصيل الوصف بذي المقدمة ثم لا بعد ما عرفت بما ذكر حجية الظن مطلقا ومن جملة الاخبار الاحاد فاعلم ان العلماء اختلفوا في حجية الخبر الواحد من باب التعبد بمعنى انه قام من الشرع دليل على اعتباره بالخصوص الا على قولين فالمعظم من العامة والخاصة على الاول وجماعة على الثاني وهؤلاء ايضا اختلفوا فبعضهم على حرمة العمل به تعبدا وهو صار هو للسيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن قبة وبعضهم على الحرمة تعبدا فقط كما هو ظاهر القائلين بالحجية من باب الوصف فقط والاولون لا يقولون باعتبار بطريق الاجتهاد المجزي فقول هؤلاء ذو احتمالات الاول ان يكون الخبر الواحد عندهم حجة وان لم يفد الوصف بالطبع كالخبر الصادر من العادل الذي هو كثير السهو والخطا والثاني ان يكون الخبر الواحد عندهم معتبرا مع افادته الوصف بالطبع وان لم يفد الوصف الشخصي لتعارض والثالث ان يكون الخبر الواحد معتبرا عندهم مع افادة الوصف شخصا وطبعا اما الاحتمال الاول فلم يجد من الامامية قائلا به مضافا الى ما ذكره بعض من ان التعبد بالخبر الواحد من باب التعبد الصرف اى وان لم يفد الوصف بالطبع غير موجود من الامامية بل هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية بشهادة الخلاف باشتراطهم ضبط الراوي فانه يؤذن بانه لو لم يكن ضابطا لم يكن مفيدا للوصف بالطبع فلو كان الخبر الواحد مطلقا معتبرا عندهم لم يكن لهذا الاشتراط معنى واما الاخيران لا اخبار فكل منهما محتمل بل المحقق فان بناء بعض على العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوصف الشخصي لا الاكثرون فانهم عاملون به وان عارضه الشهرة واحتمال حصول الوصف اعم من الخبر الواحد دون الشهرة في جميع موارد تعارضهما مما لا يساعده لعادة فانها قاضية بان خبر الواحد في موارد التعارض الكثيرة معرى عن الوصف ولو في واحد من تلك الموارد فالعامل بخبر الواحد في جميع موارد التعارض بنائه على العملية وان لم يفد الوصف شخصا وبناء بعضهم على العمل بخبر الواحد افادة الوصف شخصا ونوعا كصاحب المدارك حيث يتوقف في بعض المقامات لاجل التعارض بين الخبر الصحيح والشهرة



ومقتضى القاعدة الحجية بتاتاً

وبقول ان العمل بها الاصحاب فمشكل ومخالفتهم اشكل وهذا لا ينافي عملهم بالخبر الصحيح في موارد اخر التي يكون الخبر فيها مفيدا للوثوق ثم ان الثمرة
بين القائلين بحجية الخبر الواحد من باب الوصف والقائلين بحجيته من باب التعبد يظهر في موارد منها ما جوز نقل القائلين بحجية الخبر الواحد
من باب الوصف به مع تمكنهم من تحصيل العلم بما بينه بالدليل الرابع الذي من جملة مقدماته الانسداد وأما القائلون بحجيته من باب التعبد
فيمكنهم العمل به وان امكنهم تحصيل العلم ان كان مستندهم الآيات وان انضم اليها الاجماع فان آية النبأ باعتقادهم تدل بمفهومها على ان الحاكي
ان كان عادلا فلا يجب التبين والحكم بعدم وجوب التبين فرع امكانه وان كان مستندهم الاجماع فقط فالاولى عدم ثبوت الاجماع على
حجيته حتى عند امكان العلم وعدم ثبوته كذلك ومنها ان القائلين به من باب الوصف ليس لهم العمل بمجرد الانسداد بل لا بد لهم من انضمام مقدمة
اخرى وهي انحصار الطريق في العمل بالظن ونفي سائر المحتملات بخلاف القائلين به من باب التعبد فانهم يمكنهم به وان امكن لهم المصير الى سائر
الاحتمالات ومنها ان القائلين به من باب التعبد يصح لهم الاحتجاج بالخبر الواحد في المسائل الاصولية وان ذهبوا الى عدم حجية الظن فيها بخلاف
القائلين به من باب الوصف فان جواز احتجاجهم به في المسائل الاصولية فرع تجويزهم العمل بالظن فيها ومنها ان القائلين بها من باب الوصف
ليس لهم العمل بخبر الواحد الا عند افادته الوصف بخلاف القائلين بخبر الواحد من باب الوصف والتعبد معا كالفاضل القمي صاحب القوانين فانه
لو تعارض الخبر مع الشهرة مع كون الوصف حاصلا بالشهرة يعمل بالخبر الواحد بناء على ان دليلهم دال على حجيته حتى عند عدم افادته الوصف الشخصي

حجة القائلين به من باب التعبد امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الآية الشريفة بمفهومها تدل على حجية الخبر
الصادر من العادل وعدم وجوب التبين عنده او حرمة التبين عنده بناء على الاختلاف في ان المفهوم مقتضاه رفع حكم الجزاء عند انتفاء الشرط
او اثبات النقيض والاكثر ذهب على الاول وبعض على الثاني وعلى الثاني عدم وجوب التبين المفهوم من الآية عند خبر العادل ويحتمل الرد والقبول فهو المقصود
بالمعنى الاعم من الاجتهادات والقضاء والتساوي في الوقف في مقام الاجتهاد ويلزم على الاخير اعني الرد كون العادل اسوء حالا من الفاسق وبيان
لو كان خبر الفاسق بعد التبين حجة فخبر العادل بطريق اولى ومطلب المستدل يعني لزوم قبول خبر العادل ثابت من الآية بمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة ومفهوم
الاولوية ويرد على هذا الاستدلال وجوه من الايراد **الاول** ان الآية الشريفة لها مفاهيم ثلثة مفهوم الشرط وهو ان لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين
ومفهوم الوصف وهو ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين ومفهوم اللقب وهو ان جاءكم فاسق بغير نبأ فلا يجب التبين والمستدل اما ان يتمسك بمفهوم
الشرط او بمفهوم الوصف فان تمسك بالاول فهو فاسد لان المأخوذ من بناء القرآن الجزء في مفهوم الشرط لو كان مشتملا على الشرط متميز فلا بد من بقاء
موضوع الحكم بمعنى انه لا بد من اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء كما ان المفهوم في قولك ان جاءك زيد فاكرمه انه لو لم يجئك زيد فلا
اكرامه عليك فيكون الآية دالة على عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق عند عدم مجيئه بالخبر وهو خارج عن محل الكلام وان تمسك بالثاني ففيه ان
مفهوم الوصف فرع ثبوت المفهومية وهو غير ثابت من طريقة اهل العرف فلو قال القائل المولى لعبده اكرم العالم انه يفهم منه انه لو جاءك غير العالم
لا يجب عليك اكرامه الا ان يدعي ثبوت المفهوم للوصف في خصوص المقام **الثاني** لو سلم دلالة الآية على لزوم قبول خبر العادل لكنه معارض مع
المستفاد من التعليل على اعتبار خبر العادل عند عدم افادته العلم لان لزوم التبين عن خبر الفاسق معلل بمخافة ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين والمنسبق العلة حجة فنقول خبر العادل الذي هو محل البحث مما لا يفيد العلم وكلما لا يفيد العلم لا بد فيه من التبين ويحرم العمل
على خطره ما تقرر واضح ان الخبر المفيد للعلم خارج عن محل البحث واما الكبرى فلان الآية الشريفة واما النتيجة فواضحة بعد وضوح المقدمتين
فلان الآية الشريفة دالة بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر لا يفيد العلم ومنه خبر العادل بمفهومها على عدم لزوم التبين عن خبر العادل فبالتعارض
من وجه مادة الاجتماع في خبر العادل الغير المفيد للعلم ومادة الافتراق من جانب المنطوق من خبر الفاسق منطوق يدل على لزوم التبين عنه والمفهوم لا
يعارضه ومادة الافتراق من جانب المفهوم خبر العادل المفيد للعلم فالمفهوم يدل على لزوم الاخذ والمنطوق لا يعارضه واذا ثبت التعارض من وجه فلا بد
من الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات فتعدد الترجيح والا فالرجوع الى الاصل ولا ريب ان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم ولئن سلمنا فانهما تساقطا
في التساقط يرجع الى الاصل وهو حرمة العمل بما وراء العلم وفقد الحجية **فان قلت** لو كان الاعم خبر العادل وخبر الفاسق في لزوم التبين فما الوجه في
تخصيص الفاسق بالذكر **قلنا** الوجه ان خبر الفاسق لما يكون غير مفيد للعلم غالبا اولى حسنا لذكره بخلاف خبر العادل فانه قد يكون واسطة
عن هذا العلم **فان قلت** ما ذكرت من التعارض بين المنطوق والمفهوم مبني على كون الجهالة المنصوصة في الآية بمعنى عدم العلم وليس كذلك بل المراد بها
السفاهة والجهل الى ما هو فعلت تعمدا دون السفهاء من ليس التدبير وانكر مما الآية الشريفة ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما
قوما بسفاهة وليس في العمل بخبر العادل الا ما الى القوم عن سفاهة وان كان غير مفيد للعلم فلا تعارض بين المنطوق والمفهوم **قلنا** التبادر من الجهل
عدم العلم وما ذكرته غير مسموع **فان قلت** ما ذكرت مسلم لو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم وليس بمعنى عدم العلم بل الاعتقاد المطابق فلا يكون
الآية بمنطوقها دالة على المستدل لانه لا يقول بحجية الخبر الواحد من باب التعبد المطلق قلنا العمل بما يقابل العلم والاعتقاد المطابق غير **قلت**

حجة القائلين بحجية الخبر الواحد من باب التعبد



معنى الجهل لغة وان كان ما ذكرنا الا انه استعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا بحيث ثبت الحقيقة العرفية فيه فان المتبادر من قولك فلان جاهل
بموت زيد انه شاك فيه ولا يخطر بالبال رجحان احد الطرفين فاذن الاستدلال صحيح قلنا مع ان ما ذكرت من مغايرة العرف واللغة والاصل مقدم بنا
على التحقيق **الثالث** استناد دلالة الاية على لزوم قبول خبر العدل وتمامية بها ولكنها لو بنينا العمل بالاخبار الآحاد بمقتضى هذه الاية الكريمة
لزم العمل بقول المرتضى من انه يحرم العمل بخبر الواحد اجماعا فان قوله خبر واحد اخبار عن المعصوم حقيقة والخبر الواحد حجة للاية فلا بد من طرح العمل
بالاخبار الآحاد وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وباطل **فان قلت** ان ما ذكرت مقتضى لعدم العمل بخبر المرتضى ايضا فيلزم من العمل بقول المرتضى عدم
العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا الامر وان كان كما ذكرت الا ان بناء العرف على ان لو قال المولى لعبيده اعملوا بالاخبار البالغة اليكم من قبلي
مبلغ البيه من هولا اخبار كثيرة في الوقايع المختلفة منها انه لا تعمل بالاخبار الآحاد بعد ذلك فيأخذون بهذا ويتركون سائر الاخبار وان كان هذا ايضا واحدا منها
فان قلت انا لو ورد الذي يفهمه اهل العرف في المثال العرفي المذكور انما هو لاجل فهمهم رجوع المولى والا فلا يفهمون لو ورد ما نقل الكلام
الى ما نحن فيه فنقول قول المولى بلزوم قبول خبر العدل الواحد بطريق الاخبار الجزئي المفهوم يحتمل ان يراد منها لزوم قبول خبر الواحد الى خبر كان
وای عادل كان حتى المرتضى ويحتمل ان يراد منه قبول خبر العدل ما وراء العدل الذي هو المرتضى وامثاله ويحتمل ان يراد قبول خبره وامثاله دون الشهادة
وعلى الاول فلا نزاع للمولى معنا من ان العرف يفهمون او ندو نظرا الى فهمهم الرجوع فذا الامرين الاحتمالين الاخيرين وكلاهما محتمل ولا رجحان لاحدهما على
الاخرة فانتفع بها الاحتمال المساوي فلا سبيل للاستدلال **فان قلت** ان خبر المرتضى بحرمة العمل بالاخبار الآحاد معارض مع قول الشيخ بالعمل بها
ووجوبه بعد تعارض هذين الخبرين لا بد من طرحهما والعمل بما وراءهما من الاخبار قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف **فان قلت**
لما تعارض هذا الخبران فلا بد من اخذ ما هو موافق لقول المولى اولا لدلالة الاخبار العلاجية عليه قلنا الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف
ويمكن رد هذا الايراد بان البناء ليس منحصرا الى البناء الذي هو الاجماع المنقول **والرابع** ان مورد الاية الشريفة خاص لانه وليد في حق وليد حين
اخبر عن ارتداد قوم فلا يعم علم في الفاسق فاسق مخصوص والنبا نبا مخصوص مضافا الى ان الحكم استصحابي **فان قلت** لو كان كذلك فلم يذكر اسمه عبر بالفاسق
قلنا السر فيه **فان قلت** لم لم يقبل الفاسق وقال فاسق قلنا ان في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره مضافا الى ذكر النبا مطلقا وبالجملة دلالة
الاية الشريفة على المطلب غير معلوم فلو قال المولى لعبيده ان جاءك عالم فاكرمه علم العبيد ان الداعي على انشاء هذا الكلام مجيء عالم مخصوص لتوقف
العبد في اكرام سائر العلماء وان جاء ولانه القدر المتيقن وغيره مشكوك وكذا ما نحن فيه **الخامس** سلمنا دلالة الاية على العموم ولكن الاية
بمفهومها مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من التخصيص بما وراء الارتداد الذي
هو مورد الاية بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوا الا في الارتداد او تخصيصه بوجه اخر بان يقال ان جاءكم عادل بخبر فاقبلوا الا في غير الارتداد او يكفي الواحد
وفي الارتداد قبول خبره مشروط بانضمام اخر او تقييده بصورة افادة الخبر العلم بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوا عند افادة العلم والاول منفي لا سلوا
تخصيص العموم بغير المورد وهو لغو وسفه مع مخالف للاجماع لقبول نبا العادل في الارتداد في الجملة فدار الامر بين التخصيص والتقييد ولو لم نقل بمجاز
التقييد لاكثريته لم نقل بالعكس فكل منهما ذو احتمال فبطل الاستدلال **السادس** ان وجوب التبين المستفاد من منطوق الاية يحتمل
ان يكون شرطيا ويحتمل ان يكون طلابيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون نفسيا ويحتمل ان يكون غيريا وعلى الاخير اما ان يكون ذلك الغير مستفاد
من الاية ام لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الغير القبول والتفضيح فتلك الاحتمالات لا تخرج وعلى الاول اي كون المستفاد من الاية الشريفة
الوجوب الشرطي لكون نفس المفهوم منها انها من غير احتياج الى ضم مفهوم الموافقة لان المنطوق على هذا الفرض ان جاءكم فاسق بنبا واردتم القبول
فيجب عليكم التبين فالمفهوم ان جاءكم عادل بنبا واردتم القبول فلا يجب التبين اي خذوه من غير تبين ولكن هذا الاحتمال مخالف
للاجماع وان كان الظاهر من الاية ذلك اذ لا بد من التبين في الخبر الضعيف في الاحكام الفرعية كما هو من سيرة العلماء سلفا وخلفا بعد التتبع
الاحتمال الثاني مع انا مقطوع بان التبين من خبر الفاسق ليس واجبا نفسيا وعلى الاحتمال الثالث اعني كون الواجب غيريا مستفادا من الاية الشريفة
وكان ذلك الغير القبول لم يحتج ايضا الى مفهوم الموافقة في تمامية دلالة مفهوم المخالفة لان المنطوق على هذا انه ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لاجل
القبول والمفهوم عبارة عن انه ان جاءكم عادل بنبا فلا يجب التبين لاجل القبول بل يجوز القبول من غير تبين وعلى الاحتمال الرابع اعني كون الواجب
غيريا من سببا الاية الشريفة مع كونه هو التفضيح يكون الاية بمفهومها دالا على المستدل اذ المنطوق ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لاجل تفضيحه
واما وجوب القبول فمشكوك عنه وعلى الاحتمال الخامس يعني الاستدلال على ضم المفهوم الموافقة الى مفهوم المخالفة فيثبت بالاخير مدلول التبين
وبالاول لزوم القبول نظرا الى انه لو لم يقبل لزم كون العادل اسوء حالا من الفاسق ولكن خبيرا بان هذا المفهوم المخالفة اذا الاولوية المعتبرة
المعبر عنها بمفهوم الموافقة ممنوعة لاحتمال كون التبين واجبا الغير مع كون الغير القبول فتم الاستدلال لكون التبين واجبا الغير مع كون الغير
الانفضاح بمعنى ان الخبر الواحد سواء كان المخبر عدلا ام فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لازم لاجل الانفضاح دون العادل



فانه

او ان استلزم تكليف كل الناس بالعلم نتايج

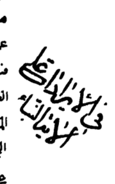
فانه لا يلزم تبيين خبره لاجل الفصاحة ثم لا يلزم من ذلك كونه مشوشا الا سهلا او لو فرض فيه الخفا واذا علمت ان في الاية احتمالات والاحتمال الاول ليس بعضها
ارجح من بعض سقط الاستدلال **السابع** سلمنا وجود الاولوية ولكنها اعتبارية وليست بمعتبرة شرعا وليست الاولوية لفظية فان المثال في الاولوية
اللفظية استفادتها من جهة اللفظ كقوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك فكيف بدينار ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فكيف
بقنطار ولكن الاستدلال من جهة الايراد السابع والسادس غير مخدوش لما زعمه الخصم بل لان ذلك التبيين اما شرعي بخبر او غيره وعلى الاول
يكون مفهوم المخالفة صريحا كما مر في المطر وعلى الثاني يكون القياس من الاحتمال الا الغيرية مع كون الخبر مقبولا لا يفيد **الثامن** ان الخطاب مشافهة
مختص بالموجود الحاضر زمن الخطاب في مجلس الوحي ويحتمل كون مخاطب النبي او الائمة ويحتمل ان يكون معهم غيرهم وعلى الاحتمال الاول فمفهوم الاية مخالف
للضرورة لانه يدل على حجية العمل بالاخبار الاحاد النبوية في الاحكام الفرعية والضرورة قضت ببطلانه اللهم الا ان يقال ان الضرورة انما قضت ببطلان العمل
في الاحكام الشرعية بالاخبار الاحاد لا بد من دفع التبيين عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفة بمعنى ان لهم التمسك بخبر عادل في مثل ما تعلق بجزئيات
الاحكام كالاخبار عن نجاسة المكان المعين ودخول الوقت ونحوهما فمتى او تمسك عليهم بالاخبار في الموضوعات الصرفة فهو حكم فيكون عموم المفهوم
بحاله والمخصص ما بحاله وهذا يثبت العمل بالاخبار في الموضوعات الصرفة المخصصة لمثل الشرع كما منهم مثبت حجية العمل بالاخبار في الاحكام الفرعية
بالاجماع المركب اذ كل من قال باعتبارها في الموضوعات الصرفة قال باعتبارها بالاحكام وفيه ان بناء عملهم على الاخبار في الموضوعات الصرفة غير
معلوم فان بناءهم على الظن في المرافعات دون الاحكام الفرعية [illegible] جزئية وكلية ثم وثانيا ان الاجماع المركب غير ثابت لعله يكون اعتبار
الاخبار في الموضوعات الصرفة كاعتبار الظن فيها من اعتبار ما دون الفرعيات كاعتبار الظن فيها دونها كما عليه [illegible] **التاسع**
ان المتبادر من الاية الشريفة نبا العدل بلا واسطة والاخبار التي هي محل البحث لنا ليست من هذا القبيل لان كل واحد من المخبرين يخبر عن غيره
بلا واسطة لانا نقول ان تلك مناقشة لفظية وانما المراد بيان كون المخبر به منقولا بلا واسطة وفيه منع انصراف الاية الى ما ذكره فانه الفاسق
سيما بملاحظة زمن الخطاب فان غالب الاخبار بلا واسطة الا ان يدعى الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار بلا واسطة قال بها مع الواسطة وكل
ذلك تم اذ لعل في زمن الخطاب كان الخبر الواحد بلا واسطة معتبرا دون غيره كما ان خبر العدل من المجتهد من غير واسطة في مثل زماننا معتبر
فان قلت المنطوق عام لانه لو كان تبيين خبر الفاسق بلا واسطة لازما ففي ذي الواسطة بطريق اولى فالمفهوم ايضا يتبع المنطوق في عمومه
قلنا مقصود الكلام مبين نوعه المفهوم من جهة اللفظ ولا تحصل [illegible] من [illegible] الخارجية وهي الاولوية **العاشرة** سلمنا دلالة الاية
الشريفة على الحجية حتى في ذي الواسطة ولكنها منصرفة الى الاخبار الغير المعارضة فلا يفيد الاستدلال بها على حجية الاخبار المتداولة
اليوم بايدينا فان اغلبها متعارضة ومنع الانصراف اسقط الا ان يدعى الاجماع المركب فتم **الحادي عشر** سلمنا تمامية الا انه يدل على
حجية الاخبار ان كانت متعارضة او مع الواسطة لكن لا نسلم انصرافها الى الاخبار التي اجتمع فيها الجهتان من الواسطة والتعارض كما هو الحال
في الاخبار المتداولة اليوم **الثاني عشر** المتبادر من الاية الشريفة لزوم تبين خبر الفاسق لو كان المخبر به من الامور الخارجية كما ان مورد الاية
كذلك لا الاحكام الفرعية **الثالث عشر** التمسك بالاية الشريفة على المطلوب انما يتم لو قلنا بموافقة المفهوم للمنطوق في الحكم وانه
[illegible] مع ان الاكثر على مخالفته له في الحكم كما انه يخالف له في الكيف كما [illegible] والسيد [illegible]
وجمع في تلك المسألة الفقهية من [illegible] ما لا [illegible] تلك المسألة فذهب المعظم
الى عدم الجواز تمسكا بالمفهوم قوله كلما لاقى كل الخمر [illegible] من سوره ولا يشرب منه فالمفهوم كلما لاقى [illegible] من سوره ولا يشرب
منه وقد تمسك على الجواز اذا لم يكن فيهم [illegible] بمفهوم تلك الرواية ايضا نظرا الى مخالفة المفهوم للمنطوق [illegible] المفهوم
والقائلين بعدم الجواز اذا كان [illegible] والتوضؤ من سوره [illegible] الامثلة العرفية [illegible] المفهوم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **الرابع عشر** [illegible]
[illegible]

[illegible marginal notes]

والدليل اختلال النظم وانتكن احمّا الناس منه سايج

الفاد النفس لاشرّ وهمزة لو ان جميّة الشرط مشروط بعدم ورود مورد الغالب كما في قوله تعم واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب النداء عند الصلوة وكذا في مفهوم الوصف كما في قوله تعم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن **الخامس عشر** انه لاشبهة في لزوم الفحص في الاخبار المتداولة بايدينا التي هي محل البحث وان كانت الخبر في اعلى مراتب الصحة مع ان الاية الشريفة فافية للتبين في مخالفة للاجماع فان اتفاقهم على الفحص المعاض لعبرة الفحص عن معارضه وكذا بها الا ان يقال الامر دائر بين تخصيص الاية بغير الاخبار التي هي محل البحث حذرا عن مخالفة الاجماع وبين تقييدها بحال دون اخرى بمعنى ان العمل بالاخبار الغير المفيدة للعلم جايز مطلقا الا في الفرض بكون الاخبار بعد الفحص المعتبر الاخير اولى لانه اكثر **السادس عشر** ان المفهوم يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان مطلق المستدل اثبات وجوب العمل به ولا يمكن ان يقال كل من قال بالجواز قال بالوجوب اذ كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم قال بالوجوب لا كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص قال بالوجوب فانه لا قائل به مع ان المفهوم من الاية الجواز بالمعنى الاخص فكيف يحمل على الوجوب ويثبت المط **فان قلت** لما اتفق فريقان على ان العمل بالظن ليس بجائز بالمعنى الاخص بل اما واجب او حرام فلا بد من التصرف في الاية الشريفة اما بحمل الجواز المستفاد من الاية على الجواز بالمعنى الاخص على الوجوب واما بحمله على الجواز بالمعنى الاعم فيعقل ويثبت الحكم بلا واسطة وعلى الثاني مع الواسطة قلنا لا يمكن الحمل على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الوجوب حتى يشمل الاخبار التي هي محل البحث اذ يلزم على هذا تجاوز في الجواز او تخصيص لعمومها التخصيص الكثير او الاكثر لان غالب الاخبار انما هي في غير الفرعيات وليس العمل بها الا مما او مكروها والجواز اظهر ظاهره وحمل الاية الشريفة على الاخبار التي هي في الفرعيات التي لا يكون العمل بها الا رجحانا يلزم منه التخصيص واذا دار الامر بين المجاز والتخصيص فالتخصيص كان الاخير اولى بل يمكن ان يرجح بعد التخصيص اصلا لان الموارد ليس كثيرا من هذا واما الحمل على الجواز بالمعنى الاعم فنقول لو سلمنا عدم ظهور الاية في الجواز بالمعنى الاخص اعني غير الوجوب فلا نم الظهور بالمعنى الاعم فيحتمل الاية كون المراد منها الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا والجواز بالمعنى الاعم الذي ذكره الخصم فنحتاج لعكس ترجيحا احدهما على الاخر مضافا الى ان لفظ انما هو الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا او احتمال الا في الحمل عليه فلا داعي للحمل على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو مجاز وان سلمنا الظهور في الجواز بالمعنى الاعم لقلنا مراد المستدل هو بقاء الجواز على حاله بل بحمله الوجوب مع انه لا معنى لعقب بين الجواز بالمعنى الاعم في ضمن الوجوب اذ يمكن حمله على الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا فيكون مورد ما غير الفرعيات وليس احدهما راجحا على الاخر ان لم يكن الاخير راجحا اذ الاول مستلزم لتخصيص الاكثر كما مر ان يقال كل من قال بالجواز قال بالوجوب ولكن فيه ان كل من قال بالجواز بالمعنى الاخير لم يقل بالجواز بالمعنى الاخص او الكراهة ولعله يكون بطريق الاستحباب من باب التسامح ولكن التحقيق انه بعد تسليم ان المستفاد من الاية الشريفة الجواز بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية دلت على جواز العمل بالاحاد بالمعنى الاعم ولكنه في الفرعيات بطريق الوجوب وفي غيرها بطريق الجواز بالمعنى الاخص ومنع الاجماع المركب من باب التسامح فاسدا وهو مبني على ان المراد من قبول المستفاد من الاية الشريفة اعم من الاباحة والعمل وليس كذا اذ المتبادر من القبول الاخذ على حسب ما يقال ان واجبا فواجب ان مندوبا فمندوب ولكن قد عرفت ان الظاهر من الاية الجواز بالمعنى الاخص على فرض التنزل فهي مجملة **السابع عشر** ان دلالة الاية معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه ومادة الاجتماع خبر العدل المفيد للظن والافتراق من الايات الظن المستفاد من غير الخبر ومن الاية المسئلة بخبر العدل المفيد للعلم وفي مادة الاجتماع يرجع الى الاصل لو لم يوجد مرجح وهو موجود في جانب الايات الناهية عن العمل بالظن لانها اكثر دلالة لانها بالمنطوق وهو اقوى من المفهوم **فان قلت** اشتهار العمل بدلالة الاية مرجح لها **قلنا الشهرة** تصير مرجحة حيث دار الامر بين المحذورين او دل على اعتبارها الادلة والامر هنا ليس دائرا بين المحذورين ولا يمكن الرجوع الى الاصل ولم يتم دليل على اعتبار الشهرة باعتقاد الخصم لانه سيد **فان قلت** الايات الناهية نهت عن العمل بالظن ما لم يقم دليل مهنا موجود وهو الاية الشريفة **قلنا** وجود الدليل اول الدعوى اذ قد عرفت انهما متعارضان والنسبة عموم من وجه **فان قلت** ان كانت النسبة عموما من وجه الا ان مدلول الاية اقل من نواهي العمل بالظن موردا اذ خبر العدل احض موردا واقل من موارد مطلق الظن فهي بالنسبة اليها اخص منه قلنا الاخصية لاجل قلة المورد اول الدعوى بل هي حجة فيه لكثا القائلين من جهة فتدبر **فان قلت** الامر دائر بين تخصيص نواهي العمل بالظن بغير الاحاد وبين تخصيص الاية بخبر العدل المفيد للعلم ولا ريب ان الاخير مستلزم لتخصيص الاكثر اذ المفيد للعلم في غاية الندرة بالنسبة الى غير المفيد له من بين الاخبار والاول متعين لانه غير مستلزم كذلك قلنا القلة ممنوعة نعم لو اريد من النبأ في الاية الشريفة خصوص الاخبار التي هي محل البحث وهي الاخبار في الامور الخارجية الحاصلة من العدل بلا واسطة كثيرا وهو صحيح لكن الاية مطلقة ولكن الانصاف ان فهم العرف ورود الاية في النبأ على الايات الناهية **الثامن عشر** ان الفسق بالاية انما يصح اذا قلنا بكون الايات عند الخصم مقطوعة الاعتبار واما الاحتجاج من باب الوصف في الاستدلال على هذا القول مستلزم للدور **التاسع عشر** ان الفسق بالاية انما يتم على مذهب القائلين بحجية المفهوم شرطا او وصفا من باب السببية متابعة فلا **العشرون** ان التمسك بمفهوم الاية يصح على مذهب من يقول باعتبار المفهوم من باب الدلالة اللفظية لا العقلية اعني خلو القيد عن الفائدة لو لم يكن حجة اذ الفائدة مهنا موجود وهي التنبيه على فسق الوليد **الحادي والعشرون** ان الخطاب شفاهي وكذا خطاب

في الإشكال الوارد على الاستدلال بآية النفر





وان لم يلزم احد المحذورين فمقتضى الاصل عدم الحجية نتايج

شفاهيه مجمل للغائبين وبعد الاجمال سقط الاستدلال واما الشفاهية في الخطاب فواضح واما الاجمال فلاحتمال الاختلاف بالقرائن الحالية
بين الخطاب للمقطوع بوجود الحالة بين المتكلم والمخاطب فيحتمل ان تكون تلك الحالة ساكتة ويحتمل كونها دالة على الاخير ويحتمل كونها مؤكدة
او مؤسسة وعلى الاخير يحتمل كونها صارفة او معينة او مفهمة للتهم الا ان يدعى الاجماع على عدم اعتبار القرينة الحالية ولكن لقد المسلم
منه نفي عنها واما الاصول فلا الا ان يدعى بنا العقلاء على عدم الاعتناء بها ثم ومنها قوله تعم ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومعنى الاية الشريفة على ما فسر بعضهم انه لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة حتى
يتفقهوا في الدين فيبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا ولا يخالفوا المبلغ به وعلى ما فسر اخرون وارد في مقام ان المسلمين حيث
انهم ينفرون كلا الى الجهاد فنزلت الاية انه لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد حتى يتفقه الاخر في الدين حتى يبلغوا قومهم اذا
رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا ويطيعوا وعلى التقديرين دلت الاية الشريفة على ان التفقه من الواجبات الكفائية ردا على الحلبيين ع
فان قلت دلت الاية على ان الواجب الكفائي متعلق بطائفة مبهمة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائية
بكل الجميع قلنا هذا مبين لو جعل ذكر الطائفة في الاية بيانا للمكلفين وليس بل المراد بيانا لقدر من يقوم بالكفاية وذلك لا ينافي تعلق الوجوب
على الجميع بالجملة على المعنى الاول دلت الاية على لزوم النظر ولزوم التفقه ولزوم الانذار ولزوم القبول وعلى الثاني على المذكور او على
لزوم الجهاد كفاية ثم ان بيان دلالة الاية الشريفة على المذكور موقوف على بيان امور **الاول** ان المراد من التفقه في الاية هل هو معنا اللغوي
اعني العلم بالمعنى الاعم او معنا الاصطلاحي اعني العلم بالمعنى الاخص مقتضى القواعد الاول لما قد ثبت الاصل من استعمال اللفظ في معنا الحقيقي
او المجازي مجرد عن القرينة ولم يثبت كونه حقيقة في المعنى الاخص عند المتشرعة حتى يكون داخلا في عنوان الحقيقة الشرعية بل هو مجرد اصطلاح
وكلام الله تعم لا يتبع اصطلاح الى تبادر معنى للمتشرعة الا كقولك فلان لا يفقه شيئا سيما بملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي
في الاخبار والايات فان المراد من التفقه المعنى اللغوي الذي هو العلم بالمعنى الاعم وبالاضافة الى الدين يصير عين تحصيل العلم المرتبط بامر الدين اي شيء
كان الثاني الاشكال ان الفرقة هل هي القبيلة وتصدق على الثلاثة وما زاد ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة بملاحظة خروج الطائفة
عنها ردا على من يقول ان الفرقة هي الثلاثة والطائفة الواحد منهم كما انبا الاية الشريفة المدعي بالجملة الفرقة والطائفة والقبيلة
كلها مرادفة ولكن بالاضافة قد يكون احد المتضايفين معنه للاقلية والاخر للاكثرية كما يقال فرقة من هذه الطائفة خرجوا او
جماعة من تلك القبيلة فعلوا كذا وكذا المراد في الاية الشريفة من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة الثالث لا شك ان الانذار
الابلاغ على وجه التخويف لا يتم على هذا تمام الاستدلال بالاية على حجية خبر واحد يكون المخبر به فيه الوجوب والحرمة دون الاستحباب
والكراهة والاباحة لا يكون الاخبار بها بالابلاغ على وجه التخويف لانا نقول اذا ثبت حجية الخبر الواحد في الاولين ثبت في البواقي بعدم
القائل بالفصل الرابع ان مرجع الضمير في قوله ليتفقهوا هل هو جميع الطوائف بمعنى انه ينذر الجميع للجميع او كل طائفة بمعنى انه ينذر
كل طائفة قومهم وعلى التقديرين لا يضر بالمبحث مقتضى الانذار عرفا سواء بلغ الجميع الى الجميع او كل واحد من الطوائف الى قومها **الخامس**
لا شك ان كلمة لعل استعمالات فقد يستعمل بمعنى الاحتمال من غير ان يكون مدخولها غاية لما سبق كقولك لعل زيدا يجيء وقد يستعمل على
وجه تدل على كون مدخولها غاية لما سبق على وجه الاحتمال كقول المريض شرب السقمونيا لعله يزول الداء وقد تستعمل على وجه يدل على
كون مدخولها غاية لما سبق لا على وجه الاحتمال كما اذا وقع في كلمات الله تعم كلعلكم تتقون الا ان من الحكيم العالم على الاطلاق ان
الحذر مستفاد من الاية لانه لا يتعلق به تكليف قطعا اذ هو امر قهري لا يدخل تحت قدرة العبد مضافا الى ان الحذر لو كان الا ما لزم استحقاق
العقاب عند المخالفة وترتب الاطاعة بعد الحذر لعدمها لعدمه لا يحكم والا لاجل عدم الاطاعة وهو خلاف الاجماع بل هو مجرد المحبوبية والجملة
معنى الاية الشريفة فلم لا ينفر من كل فرقة منهم جماعة لتحصيل العلم في الدين ليبلغوا كل ما سمعوا الى قومهم او الجميع الى الجميع وعلى وجه التخويف
اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا حتى لا يتركوا ما بلغ اليهم الابلاغ على التخويف بداية كل واحد من الطوائف الى قومهم فدلت الاية على حجية
خبر الواحد والا لزم لغوية الانذار وبرد على المستدل بتلك الاية الشريفة وجوه **الاول** ان المتبادر من الانذار ذكر ما يوجب
التخويف عند ذكر الاحكام الفرعية ليس كذلك وان كان الحكم وجوبيا او تحريميا فلو قال الحي لعبده يجب عليك كذا لم يقل العبد هل انذر
مولاي الا ام لا فيقول لا ولو سلمنا كون الانذار اعم من ذكر ما يوجب التخويف ومن ذكر الاحكام الفرعية لا يدل على التمسك بالنسبة الى الاحكام
الفرعية بالتمسك للغير المبين مقيد لو سلمنا عدم التمسك بالتمسك المبين العدد بعدم التمسك للظاهر الاجمال لدعي على التقادير التمسك
بالاية لا يخلو اشكال اذ الاية الشريفة والنبوي في الانذار مطلقة من حيث الانذار بطريق الاجتهاد او الاخبار او انهم هي مطلقة بالنسبة الى الكل فاذا
كل منهما العلم وعدمها او القوم اعم من المقلد والمجتهد فالاية الشريفة مخالفة للاجماع لا تفاقهم على عدم حجية الاخبار في حق المقلد وعدم حجية

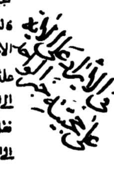
في حجية خبر الواحد في الاستدلال بآية النفر



الافتاء في حق المجتهد فلا تردد بين الاحتمالات الخمسة ابقاء الاية على عمومها من دون ذكر التخصيص وتقييدها بصورة افادة كل من الاخبار
والافتاء العلم وتخصيص الحذر بالاخبار والقوم بالمجتهد وتخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد وابقائها على العموم وخروج منه ما خرج ونحو
النافي دلالة على تخالف للاجماع والخامس مجد للمستدل والثالث وان وافق مطلب المستدل الا انه لا دليل على تعيينه فلنا التخصيص الانذار
بالافتاء والقوم بالمقلد ولا يترجح لاحدهما على الاخر والرابع رد على المستدل والخامس ما يستلزم ثبوت كلام المستدل الا ان ههنا الفرق الكبير
على عمدها هذا السؤال الذي يكون الخروج منه على هذا الوجه من القلق والاضطراب ولا اقل من الشك في كون بنائهم على العقبات او على عدم
اعتبار التدبر الثالث ان معنى الاية الشريفة شيء لا يقول به المستدل لانها على مقبولية انذار المنذرين على المنذرين وان لم يطلعوا على اية
الانذار بل لا ينتظر منها في القبول صورة عدم الاطلاع مع ان المستدل يقول بحجيته لتعبد بالاخبار والاحاد فيرد الشرع عليها مع ان الاية على ما عرفت
على الخلاف فلا بد من تصرف فيها واما تقييدها بصورة افادة العلم للمنذرين من الابلاغ او بصورة اطلاعهم على الانذار ولا بس دلو به لاحدهما على الاخر
ان لم يكن الاول اولى فهي مجملة الرابع ان الاية الشريفة يحتمل معاني ثلث **الاول** كون النفر لازما لاجل التفقه لا غير فمعنى الاية لم لا ينفر من كل
فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا **الثاني** كونه لازما لاجل الجهاد فقط فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا حتى يحصل لهم
العلم في الدين وينكشف لهم حقيقة شريعة سيد المرسلين من المعجزات في الغزو التي اعظمها تفوق الناصرين مع كونهم قليلين على المخالفين مع كونهم كثيرين
حتى يبلغوا ما ظهر لهم من البراهين على قومهم المقيمين حتى يحذروا فيقبلوا اما الاول فهو وان ناسب الضماير الموجودة في الاية الا انه غير مناسب لصدر
الاية حيث هو في مقام بيان كيفية الجهاد واحكامه اما الثاني فهو وان ناسب الصدر الا انه لا يناسب الضماير واما الاخير فهو يناسب الصدر والضماير غاية ما
يلزم في الاخير مخالف لفظ الاية حيث ان ظاهرها حصر غاية النفر في التفقه ولكن هذا الظهور يكاد يرتفع بعد ملاحظة الصدر والذيل فانه معاند
الاية شيء لا ينكره نحن ولا مخالفونا ان المراد التفقه في الاصول لا في الفروع بمعنى الاية على ما ذكرت حجية الظن في العقايد الاصولية وهو مخالف للاجماع
لا انا نقول ما ذكرت مبني لو قلنا بكفاية الظن فيها ونحن لا نقول به بل نحن نقول يقبلوا الانذار حتى يحصل لهم الاسلام الظاهري وبعد حصول ذلك
المرتبة يحصل لهم الاسلام الواقعي قطعا بالمشاهدة بالمعجزات **الخامس** ان الاية الشريفة يحتمل معاني ثلث **الاول** كون الانذار سببا للعفو
بمعنى انه لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ويحذروا قومهم اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا فيقبلوا او ان كان كلام المنذر يحتمل الصدق **الثاني**
كونه سببا لتركهم المساهلة بمعنى حتى يحذروا فيتركون المسامحة في الدين **الثالث** كونه سببا لهما معا بمعنى حتى يحذروا فيقبلوا وان لم
يكونوا غافلين ويتركوا المسامحة في الدين والاول مثبت لمطلب المستدل والثالث كذلك لكن لا يتم لان الثالث على التعقيب غير واما الثاني فلا دلالة
فيه على مطلب الخصم صح انما ورد في مقام سببية الانذار لترك المسامحة وان كانت بالنسبة الى افادة العلم وعدمها مطلقة الا ان شرط حمل
المطلق على العموم التواطي وعدم ورود مورد حكم اخر وبعد ما ظهر احتمال الاية للمعاني الثلثة التي يكون اثنان منها نافيا للمستدل وواحد منها
مثبتا له من الاية المعنى الثاني او الاخير الحق المتبادر منها انما هو الابلاغ لاجل ترك المسامحة لا غير وغاية ما في الباب لتساوي فيها الاية مجملة **السادس**
ان المطلب اثبات حجية خبر الواحد بمعنى وجوب العمل ولا دلالة لها عليها اذ هي انما دلت على لزوم الانذار حتى يحذروا ويقبلوا وذلك القبول منهم اعم من الحجية و
الاحتياط بل هي ظاهرة في حسن قبولهم لتحقق الاحتياط **السابع** انا سلمنا صراحة الاية في المدعى لكنها معارضة بمنطوق التعليل الموجود في اية النبأ
والنسبة عموم مطلق اذ اية النبأ دلت على عدم جواز العمل بخبر لا يفيد العلم عادة لانه الجزاء فاسقا ومفاد اية النفر حجية خبر الواحد عادلا كان
المخبر او فاسقا افاد العلم ام لا فلا بد من العمل بالكتابين ما ورد الخاص وهو فيما كان الخبر مفيدا للعلم لا بقي اية النفر مختصا بحجية الواحد المخالف
ولكن الاجماع وقع على عدم حجيته في حقهم فالنسبة بين الايتين بملاحظة هذا الاجماع عموم من وجه مادة الاجتماع خبر واحد لا يفيد العلم في حق
المجتهد فاية النبأ ينفيه بمنطوق التعليل واية النفر يثبته ومادة الافتراق من جانب اية النفر الواحد المفيد للعلم ومن جانب النبأ الواحد الغير المفيد للعلم في حق المقلد
فالنفر ما كان منه للاجماع والنبأ ينفي حجيته فانا نقول لهذا الكلام شيء لو فهم العموم من وجه من مدلولي الايتين وههنا فهم احد العمومين
الاجماع الخارجي فنقول سلمنا ان النسبة بين الايتين عموم من وجه اما بسبب النبأ يشمل الموضوعات والاحكام او بسبب التعليل العام من ان يكون
علة الاملاء النبأ الم عن زمام بسبب الاجماع الخارجي ولكن نقول ان بعد كون النسبة عموما من وجه لا بد من عد المرجح في مادة الاجتماع والرجوع
الى الاصل بعد الحكم بتساقط ولو لم نقل بترجيح النبأ لكونه نافيا والنفر مثبتا والنافي مقدم على المثبت سيما اذا كان موافقا للاصل لو
نقل بترجيح النفر فيرجع الى الاصل وهو عدم حجية الخبر الواحد **الثامن** انا وان قلنا ان التفقه عبارة عن العلم بالمعنى الاعم والانذار مطلق بالنسبة
الى الاخبار والافتاء ولكن الاية الشريفة منصرفة الى الافتاء لكون الاغلب في المنذرين من المتفقهين غالب المبلغين يبلغون بطريق الافتاء
وطريق الاخبار نادر ولا نعني بالافتاء افتاء من له ملكة الاستنباط بل المراد بالافتاء الاعم بطريق العلم **التاسع** ان الاية الشريفة
بملاحظة دلالة في شأن المنذرين تفصل الى ان لكل شيء اصلا وللتفقه ايضا مراتب وهي لاجل امر كون الانذار منهم عن علم وكون الانذار بلا واسطة

فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا

المعنى الثالث كون النفر لاجل ... بعد حصول الاسلام



الكلام في حجية خبر الواحد

سببا لملاحظة الاشتباه الواقع بين المنذرين بعد الانذار من المنذرين بما هو المتعارف بين الناس منصرفة الى ما يكون الانذار مفيدا
للعلم وبالتنبيه على انه لا يفيد تكون مشككة بالتشكيك المبين لعدم [illegible] فلذا قلنا بالتشكيك لعدم الاجمال وذلك كان في مدرسة الاطلاق
العاشر ان الآية الشريفة معارضة مع الآيات الناهية عن العمل بالظن التي النسبة عموم من وجه **الحادي عشر** انها منصرفة الى الانذار بلا دليل
فلا يفيد فيما نحن فيه بعد **الثاني عشر** انا سلمنا لكنها منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا تفيد فيما نحن فيه **الثالث عشر**
انا سلمنا لكنها منصرفة الى غير الاخبار الجامعة للجهتين التعارض والواسطة فلا تفيد **والرابع عشر** ان الحكم شفاهي فهو مجملة
الخامس عشر انه يلزم من [illegible] الخبر الواحد عدم اعتبار الاخبار التي ادعى الاجماع على الخلاف **السادس عشر** ان الآية تتم ان قلنا
بقطعية اعتبار ما لا مطلقا فانه على القول بالاعتبار من باب الوصف لا يتم الاستدلال لا يستلزم للدور وتفصيل الكلام [illegible] من الشرائع
منا قدح في الآية السابقة **والسابع عشر** ان الآية بظاهرها مخالفة للاجماع لدلالتها على اعتبار خبر الفاسق فلابد من تقييدها
بصورة افادة العلم او تخصيصها بخبر العدل [illegible] التقييد [illegible] فهي مجملة فتدبر ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الاستدلال انه لا شبهة ان الاحكام الفرعية هدى
من الله تعالى فكتمانها حرام اما الصغرى فبالبديهة واما الكبرى فللآية الشريفة ومعنى الكتمان عدم الاظهار وانه حرم عدم الاظهار فالاظهار لازم وبعد
لزوم الاظهار نقول اما القبول لازم فهو المطلوب واما الاخير فيلزم لغوية الاظهار ووجوبه وفيه وجوه من الاعتراض **الاول** ان الآية الشريفة كما
يظهر من ملاحظة سياقها [illegible] انها نزلت في اليهود والنصارى حيث كتموا البينات والشواهد الدالة على حقية نبينا المذكورة في الكتب السماوية ولهذا عطف
تفسير للبينات فلا دلالة لها على المطلوب لا يقال العبرة بعموم اللفظ لانا نقول ذلك مسلم حيث يكون اللفظ على افادة العموم بملاحظة المورد ولما لم
[illegible] العموم في المورد ولا يكون ذلك تخصيص العموم بالمورد بل هو تحصيل العموم بالمورد فلا يضطر الكلام الا ان يدعى [illegible]
التعليل من الآية الشريفة [illegible] سبب استحقاق اللعنة كتمان الهدى والبينة اي بينة كانت فكلما صدق عليه البينة والهدى حرم كتمانه
للآية والتنقيح [illegible] من الله وفيه انا ان سلمنا ذلك فانما نسلم في كتمان ما انزل من البينات الدالة على حقية الائمة الاثنا عشر واما
حرمة كتمان الفرعيات فلا لعدم صدق البينة عليها ولا نسلم فهم التعليل من الآية في الفرعيات وان لم يصدق عليه البينات الا ان الهدى يصدق
عليها او كون العطف للتفسير خلاف الظاهر فلا يتم الدلالة من تلك الجهة **الثاني** ان لكلمة ما استعمالات كثيرة كالزائدة والنافية والمصدرية
والزمانية والموصوفة والموصولة ولا سبيل الى الاول في الآية الشريفة لان الزيادة في الصلة [illegible] ولا الى الثاني كما لا يخفى ولا الى الثالث لان
المعنى [illegible] ان الذين يكتمون انزالنا البينات والهدى لانه غير مربوط بالمقام ولا يدل على المدعى [illegible] ولا الى الرابع كما لا يخفى فتدبر
الامرين الاخيرين اما الموصوفة فعليها يتم الاستدلال لكون الموصوفة في التعبير بمعنى شيء والنكرة في سياق النفي [illegible] الكتمان الذي
هو بمعنى عدم الاظهار يفيد العموم لمعنى ان الذين لا يظهرون شيئا [illegible] واما الموصولة فلا يتم الاستدلال عليها اذ العموم [illegible] من سلب الكلي
عموم السلب [illegible] يستفاد من اللفظ فاللازم [illegible] السلب عليه سلب العموم [illegible] ان الذين يكتمون جميع ما انزلنا
فكلما يمكن [illegible] حرمة الكتمان بطريق السلب الكلي كذا يمكن بطريق السلب الجزئي واما الاشكال في ان ما فيها موصوفة
او موصولة والحق الاخير لان غالب استعمال ما انما هو في الموصولة والحمل [illegible] الموصوفة [illegible] فلابد من
حملها عند التجرد عن القرينة على الموصولة لحقيقة ايضا فلابد من حملها ايضا على الموصولة لانها اشيع استعمالا من غيرها [illegible]
فيها [illegible] معينة لها عند التجرد ولا اقل من التوقف عن الحمل على القول بالاشتراك لو لم يحمل على الموصولة وعلى التقادير الاشكال [illegible]
يقال النفي [illegible] يدل على سلب العموم دون النفي [illegible] بل هو دال على عموم السلب لانا نقول الفرق بينهما [illegible] الآية
ان قوله الذين يكتمون [illegible] لا على عموم السلب مع ان النفي ضمني [illegible] ان العموم يستفاد من لفظه [illegible] بعد دخول
النفي سلب العموم كقولك لا تكرم كل العلماء وانما [illegible] اللازم عموم السلب كقولك لا تقتلوا المشركين وما نحن فيه من قبيل الاخير [illegible]
ان اراد [illegible] كلما [illegible] ما ذكر [illegible] **الثالث**
منع كون الكتمان [illegible] مع عدم الاظهار بل هو [illegible] وعند الاستفهام [illegible] وجوب الاظهار عند الاستفهام [illegible]
الكتمان [illegible] **الرابع** سلمنا [illegible] لكن نمنع الملازمة بين وجوب الاظهار والقبول [illegible]
الفائدة عند حصول العلم [illegible] فلا يتم الاستدلال الا عند [illegible] الخبر العلم وهو خارج عن محل النزاع [illegible] ان بعض [illegible] السابقة
[illegible] **ومنها امر قطعي** مركب من [illegible] القطع الاول [illegible]
[illegible] على العمل [illegible] القطع [illegible] الاخبار الموجودة في الكتب [illegible] معلوما بل [illegible] خبر [illegible]

في الاستدلال بآية الكتمان على [illegible]

في الاستدلال [illegible] بامر قطعي

اذ القوة العاقلة حاكمة في جملتها حكما قطعيا بان كثرة العقلاء نتايج

ومتابعيه من الجماعة القليلة ما كانوا منكرين لذلك وانما صدر ما صدر عنهم لشبهة اختلجت ببالهم منها كونهم متبحرين في علم الكتاب بحيث كان
السيد عفي عنه في زمنه وحيدا لم يكن فيه ما يتنبه من جنبه شيئا فاختلج بباله لتبحره في الكلام ان الاخبار ليست حجة في الاحكام الفرعية كما في الكلام ومن
جملة الشبهة انه لم يطلع على مبنى بناء الناس وتركهم العمل بالاخبار ولم يلتفت الى بنائهم عليه لاجل طرح الاخبار المخالفين فانهم لو طرحوها لطرحوا ما عملوا
بغيرها لالقوا بايديهم الى التهلكة والحاصل ان مخالفة السيد ومتابعيه القليلين لو كانت غير مضرة بالاجماع وهذا الاجماع لو لم يكن كاشفا
قطعيا فلا اقل من افادته الظن القوي **الثاني** اتفاق العلماء على تعنيهم باحوال الرجال وضبطهم ثم تدوينهم وجرحهم وتعديلهم لتميز الثقات من غيرهم
فلو لم يكن الاخبار حجة لما تحصلوا عن احوال الرجال **الثالث** اتفاق اصحاب الائمة بدوا ونهاية على تدوين الاخبار المسموعة من المعصومين حتى قيل انهم
كانوا اربعة الاف او ستة الاف مصنف فلو لم يكن الاخبار حجة لما صنف كل من الاصحاب اصلا اذ بعيد عدهم جواز اتباع الغير بكون غاية التصنيف
التي هي اتباع الغير مقصودة ما يكون لغوا **الرابع** اتفاق اصحاب الائمة على نقل الاحكام الفرعية للغير مع عمل الغير به والعلم العادي حاصل بعدم
كون نقلهم بطريق الاقناع في كل الاوقات بل بطريق الاخبار والعلم العادي حاصل ايضا بان كل اخبارهم لم يكن موجبا للقطع **الخامس** نقل
اصحاب النبي على ذلك **السادس** بناء اصحابهم على العمل بالاخبار مع اطلاع المعصومين **السابع** بناء العوام الذين هم في البلاد الائمة على العمل
بالاخبار مع اطلاعهم على بنائهم وامكانهم منهم **الثامن** بناء عوام البلاد البعيدة على ذلك **والتاسع** نصب المعصومين المتمكنين الولاة الى البلاد مع
القطع بان حكم الولاة لم يكن منحصرا في الافتاء ولم يكن مفيدا للعلم دائما **والعاشر** بعثهم الرسل الى البلاد كما بعث النبي **والحادي عشر**
احتجاج بعض الصحابة على الاخر من الخبر الواحد لم ينكر الخصم الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد وليس بحجة فتدل عندهم من المسلمات **والثاني**
عشر الاخبار العلاجية الواردة عند تعارض الخبرين بالاخذ باعدلهما واشهرهما ولا يخفى انا لا نتمسك بتلك الاخبار في مقام الاستدلال حتى يرد
انه دور بل لاجل تحصيل الظن **والثالث عشر** الاخبار الدالة على الترغيب للتحريض بحفظ الاخبار وتدوينها ونشرها **والرابع عشر** الاخبار
الدالة على حجية الاخبار الاحاد **والخامس عشر** بناء الناس في الاعصار والامصار حتى الان **والسادس عشر** الاجماعات المنقولة
على حجية خبر الواحد **والسابع عشر** ان الناس مع قلتهم في الغاية قد بلغت دواعي العمل بعد التواتر وصار معلوما منهم من ضروريات المذهب فلو كانت الاخبار
الاحاد مثل القياس في الحرمة مع عموم البلوى بها وشدة الاحتياج اليها لورد خبر منهم في ذلك كعموم النهي عن العمل بالظن غير مجدي والحاصل انه لا
اشكال في حصول القطع بما ذكر على حجية الاخبار في الجملة في زمن الائمة واما الاشكال في حجية الاخبار المدونة الان بيننا لاجل كثرة الوسائط
والقطع بالاجمال بوجود المعارض غالبا ولكنه لا يبعد دعوى القطع بحجيتها في الجملة كخبر العدل المعلوم عدالته بلا واسطة او بواسطة العدلين الذين
يكون عدالتهما معلوما ضروريا معتبرا للوصف **تبصرة** ادعى بعض الافاضل الاجماع على حجية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لاتفاق الائمة
فيهما وحدتها على العمل بها وانكار الحيثية مختلفة والحيثية لا يعتبر بالاجماع **وفيه نظر** لان قوله باتفاق الامامية على العمل بها
مسلم ولكن كون ذلك اجماعا على الحجية مع ان الاختلاف في الحيثية بحسب التعليل فهو ممنوع ولا يضر اختلاف الحيثية ولنبين كل الحيثية
تقييدية وهي موجبة لاختلاف الموضوع واتحاد الموضوع شرط في الاجماع اما كون الحيثية تقييدية فلان الشيخ ومتابعيه عملوا بها لانها
ان السيد ومتابعيه عملوا بها لافادتها القطع عندهم بحيث لو لم يكن محفوفة بالقرائن القطعية لما عملوا بها والحاصل خروج ما عملوا بها الا
الوصف بحيث لو فرض عدم افادته الوصف لم يعملوا بها وبعد البناء اجماعا على العمل بها نظير ذلك ما لو وجد في الاناء شيء ولا نعلم كونه خلا او خمرا
فقال احدهم انه حلال لانه خل وقال الاخر حلال لانه خمر وانما الحكم الخاص انما هو الاخر انه خمر وهو حلال فقال الكل بالحلية فهل يجد من نفسه
ان تحكم بان حلية هذا اجماعي كاشف عن الواقع **فان قلت** ادعى السيد المرتضى اجماع الامامية على حرمة العمل باخبار الاحاد والاجماع
العمل بها المشهور بين الامامية كاشتهار حرمة العمل بالقياس حتى صار ذلك من الضروريات وصار شعارا لهم حتى انه يعرف الامامية بهذا الوصف وادعى
الشيخ اجماع الامامية على حجية الاخبار الاحاد الاجماعان المدعيان بحسب الظاهر متنافيان فاذن لا بد من حمل كلام المرتضى على كلام الشيخ حتى يرتفع التنافي
او العكس او من جعل النزاع بينهما موضوعيا وصغرويا او من الحكم بخطا السيد او الشيخ فتلك احتمالات خمسة لا سبيل الى الاول وهو ان يحمل كلام
السيد على كلام الشيخ بمعنى ان السيد ادعى الاجماع على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون فلا تعارض لان الشيخ قال انهم ما افتوا الا
على حرمة العمل باخبار المخالفين على ما نقل عنه ووجه عدم السبيل الى هذا الاحتمال هو الاستبعاد لان الاستبعاد كلام السيد تفسير
فقال **فان قلت** لو لم يعمل بالاخبار فكيف صنع في ابواب الفقه فان معظم الفقه يعلم بالضرورة والمتواترات والاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية والاجماع
وفي النادر يحكم بالتخيير او الاحتياط لا بالعمل بالاخبار لانه لو ادعى الاجماع على حرمة العمل باخبار المخالفين فقط لما يقول في المواضع الثلاثة بالرجوع الى
الامامية ولم يقل ولا سبيل الى الثاني ايضا اي يحمل كلام الشيخ على كلام السيد بان يقال ان الشيخ ادعى الاجماع لبعد العهد من المعصوم وكانت
الاخبار المدونة ولانها كلها محفوفة بالقرائن القطعية فادعى الاجماع على حجية الاحاد المدونة ولانها كلها فلا تعارض الاستبعاد ويكفي





ذلك

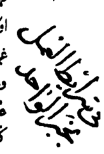
مختلط منهم من قبلهم الضرورة ويؤيده جملة منها فتأمل

في وجوب العمل بالخبر

ذلك دعوى من جهة هذا الوجه وهو مما ثبت عند بعض جماعة بكتاب الحدة عند وكن الجهة انه لم يكن كتاب الاستبصار انه عند حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في اول الاستبصار حيث نوع الاخبار انواعا وادعى الاجماع على العمل بالنوع الذي يكون ما خلا دمره من القرآن ولا سبيل الى الثالث ايضا بان يقال كل منهما متفقا على حرمة العمل بالاخبار عند الانفتاح وعلى وجوبه عند الانسداد فالشيخ مدع للانسداد والسيد للانفتاح فلهذا ادعيا الاجماع ووجه النفي ايضا الاستبعاد لعدم انفتاح العلم لاحد المعاصرين بحيث لا يعمل الا بالاخبار اصلا وانسداده للاخر بحيث يوجب العمل بالظن او اتحاد بعضهم عند بعض احد المعاصرين الاخر فان قلت في عصرنا هذا ايضا بعض على قطعية هذه الاخبار كالاخبار بين وبعض لغو على العدد كالمجتهدين فلا استبعاد قلنا نحن لا ندعى القطع بل الاستبعاد ومورد النقض لا ينقض هذا الامر بين الاخبار ولكل ما السيد فلاجل انها ترجع علم الكلام بحيث لم يكن نظر منه في حجية شيء مع كون عدم حجية الاخبار عند اهل الكلام مذكورا في اذهانهم حرمتها دعا منه ان هذا موضعه وقد غفل عن موضعه ايضا لما اشتهر بين الامامية نظر الى مخالطتهم مع العامة منهم العلم بالاحكام حتى يردوا الاحكام المخالفين عم السيدان بنائهم على ذلك ظم فادعى الاجماع واما الشيخ فلما راى ان بناء الامامية على عدم العمل بالاخبار مع ان بنائهم على انما هو الاخبار المخالفين لا مطلقا واما اخبار الامامية فيعملون على حجيتها كما شهد بذلك ما نقل عن بعض المعاصرين وبالجملة الحكم بخطاء من الجليلين فهو في غاية الاشكال ولكن لو كان النزاع وان الخطاء للسيد ويكفي كما نقل الاجماع عند من يجوز بها يكون منهيا عنها بخصوصها كالقياس او لاجل دخولها في العموم النهي عن العمل بما وراء العلم ويظهر الثمرة عند الانسداد فعلى الاول لا يجوز العمل بها كالقياس على القائمين ولكن يظهر من السيد الاول حيث جعلنا كالقياس من الضروريات وبينهما هنا موضع اخر الى الانسداد حتى وهو ان قلت لو لم نعمل بالاخبار في ابواب الفقه قلت ان معظم الفقه من الضروريات الى اخر ما نقلنا عنه فان كلامه هذا مشعر بانه لو انسد باب العلم لعملنا بالاخبار ولكنه ليس كذلك فبين مقتضى كلاميه تناقض ولكن ادعى نقل ضابطة ذكر العلماء للعمل بالخبر الواحد شرائط خمسة ترجع الى الراوي وهي الكمال بجميع معاني العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة والضبط ولابد في تحقيق الكلام من تمهيد المقدمتين الاولى هل يجوز للمجتهد التمسك لذلك في الشرائط ام لا التحقيق الاول بل التمسك عليهم انما هو الدليل السابق الذي هو الدليل في حجية الاخبار انما كان بطريق الايجاب الجزئي سلبا للسلب الكلي ومجرد ذلك غير كاف فعليهم تشخيص ما هو الحجة منها عن غيره وبعد ما عرفت صحة التمسك لهم فلو شك المجتهد في العمل بالخبر الكامل مثلا فقوله هذا دال على عدم اعتبار المعري عنه اما لاجل الدليل او لورود الدليل الدال على حجيتها واما لعدم جواز الدليل على حجيتها الثانية هل يجوز للوصفين من حيث انهم وصفين بمعنى عدم طلبهم ملابس المتعبد كما هو المتعارف بين العلماء المتعبد لتباين الشرائط ام لا والحق ان عليهم ايضا التمسك لذلك في الشرائط نفيا واثباتا وفي بيان تشخيص ما عرفت الظنون عندهم على انواع ثالثها ما لم يبلغ من الشرع دليل على اعتباره ولا على عدم اعتباره وهذا هو محل النزاع بينهم في بحث حجية الظن كما ان الدليل الدال على الحجية محل نزاعهم مركب من المقدمات التي رابعها الترجيح بلا مرجح قبيح لا يجري ذلك الا فيما لم يكن حجة فلا بد للوصفين من تشخيص الحجة بعنوان هذا معتبد للوصف ولم يرد من الشرع دليل على اعتباره او ان المقدمة الرابعة جارية فيه ولا فلا يتم الدليل الرابع وبعد ما عرفت لزوم التمسك للوصفين فلو شك الوصفي في اشتراط في العمل بالخبر الواحد الكمال في الراوي مثلا فقوله هذا يحتمل ان يكون الشرط منه لاجل الدليل على عدم جواز العمل بالواحد الى المعري عنه فهو خارج عما تبنيه الدليل اذ الدليل دل على الحجية ما لم يرد نهي ويحتمل كون الشرط لاجل عدم دلالة الدليل على حجيته لعدم جريان بعض المقدمات فيه خصوصا الرابعة ويحتمل كونه لاجل ان العادة من تلك الشرائط لا يعتد الوصف ويحتمل كونه اي الشرط شرطا في الاغلب يعني ان الاغلب عدم حصول الوصف بدون تلك الشرائط وان امكن حصوله بدونها احيانا فافهم ايضا حجة ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن بمعنى ان الظن الحاصل من الجامع لهذا الشرط اقوى من الخالي عنه ويحتمل كون الشرط لبيان ترتيب الظن في الاغلب بمعنى ان الاغلب الخبر الذي رواه الجامع للشرط يكون اقوى ظنا من الخالي عنه وانه لا يكون الخالي معتمدا للظن المساوي او الاقوى فتلك احتمالات ستة والمرضي الثلثة الاول الا ان الاخيرين الاخيرين فلكون الكل من الاشتراط خلافها واما الرابع فلان ظاهر الاشتراط انه لو لا الشرط لم يوجد الاعتبار وان حصل الوصف واذا عرفت صحة الاشتراط من الوصفين فاذكر وصفهم من ان اشتراطهم كلا من الشرائط للاعتبار انما يصح من المتعبد لا الوصفيين فيما انه يرد منه اشتراط كل من الشرائط ولو واحدا لا يغفل عن الوصفيين كما هو ديدن كلامه فهو محل نظر انهم لم يشترطوا وجعله شرطا للاعتبار لاجل احد الاحتمالين الاولين من الستة كما ان المتعبد اشترطه لتعبد العمل لاجل عدم دلالة الدليل على الحجية واما ما ذكره بان شرط حجيتها الاعتبار من الوصفيين فهو ايضا فيه سد باب الاحتمال ان يوجه وصفي يثبت له الدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرائط بحيث صار المعري منها عنده كالظن النوعي الرجال واما ان انه على مذهب الحجية لاجل الوصف في الاطلاق لا يجب هذا الاشتراط فلا كلام لنا معه ان كان هذا الخلاف فتنبه واذا عرفت ذلك فلنشرع الان في اعتبار هذا الشرط وعدمه فنحكم ان الحق اشتراط عدم الجنون والمراد من الجنون ما يسمى في العرف مجنونا وذلك لوجوه الاول

في شرائط العمل بالخبر الواحد

عدم حصول الوصف من خبر المجنون لانه لا شعور له والمراد لا من شعور له بهذا الوصف حجة **الثاني** سلمنا حصول الوصف لكن لا نعمل بما هو ثابت
الدليل من الشرع على عدم اعتبار ما ليس العقل والشرع اما الاول فلان العامل بخبر المجنون يعد سفيها عند العقلاء والمبني العمل على السفيه وليس
الا الحكم القوة واما الثاني فللاجماع المحقق الكاشف بالقطع عن عدم الاعتبار **الثالث** سلمنا حصول الوصف ووجود الدليل على الحجية
ولكن لم يثبت دليل على الحجية بعد جريان ادلة الترجيح بلا مرجح فانا لم نر بنا الفرق في عدم اعتبار خبر المجنون وبناء العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار
فهو مرجوح في الغاية هذا بناء على من مبنانا من كوننا وصفيين واما على مبنا التعبد فهل العقل شرط الاعتبار ام لا الحق نعم لو جوابنا
اولا فللاصل والدليل الوارد لم يشمل هذا اذ الدليل الوارد اما الاجماع فهو لا عموم فيه واما الاية فانها ما ابتداء الكتاب فانهما يثبتان التكليف للمجنون
غير مكلف واما البناء فهو ايضا لا ينصرف الا الى بناء العقلاء واما ثانيا فلنفي مفهوم اية النبا اعتبار هذا الخبر اذ مفهومها دل على اعتبار خبر العدل
وعدول من العلماء الخبر بعد اعتبار خبر المجنون اجماعا الا ان يدعى عدم انصراف النبا الى البناء الذي هو الاجماع المنقول واما ثالثا فلانه ثبت بعدما
عدم جواز العمل بخبر الفاسق مع انه ذو شعور بها فيتحاشى عن الكذب بخلاف المجنون كان بالاولوية القطعية واما رابعا فللاجماع كما عرفت واما خامسا فلسفه
كل العقلاء العامل بخبر المجنون هذا كله اذا كان الراوي مجنونا واما اذا كان مضروبا يخرج عن الشعور بعض الاحيان المرض فهل يعتبر
خبره الذي رواه في حال الشعور ام لا الحق نعم لعدم المانع وحصول الوصف ووجود الدليل ولو كان متعبدا فلعدم التصريح بشرط الاولى الحق
عدم الاشتراط ان كان التمسك للاثبات وهو مع الاجماع واما اذا كان التمسك بالاجماع فقط ففيه اشكال والحق الاشتراط لعدم انصراف الاجماع
ايضا واما اذا كان الراوي سفيها خفيف العقل وله مراتب فهل يجوز العمل بخبره ام لا الحق انه ان لم يبلغ السفه بمرتبة ما بنا العقلاء على عدم
اعتباره وان افاد الوصف فهو حجة لعدم المانع ووجود الدليل واما لو كان متعبدا ففيه التفصيل واما اذا كان الراوي من البلهاء وهم الذين ليسوا
فطنين فهل يجوز العمل بخبرهم ام لا الحق الاول لعدم المانع ووجود الدليل وعلى المتعبد التفصيل واما المجنون الادواري اذا اخبر حال افاقته فهو حجة
ام لا الحق نعم لعدم المانع ووجود ان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما البلوغ فهل هو شرط حتى لا يقبل خبر الصبي الغير المميز ام لا الحق الاشتراط
للوجوه المذكورة في المجنون وكذا لو كان متعبدا للوجوه السابقة ايضا واما المميز فالحق جواز العمل بخبره ان افاد الوصف المعتبر عند العقلاء لعدم
المانع ووجود الدليل واما لو لم يفد الوصف اصلا او افاد الوصف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره فليس بحجة لعدم جريان الدليل فيما
الينا ذكره بعض الفضلاء من ان المعروف من مذهب الاصحاب عدم العمل بخبر الصبي وانكان مميزا واما على التعبد فلا يجوز مطلقا لاختصاص اية النبا والكتمان
على المكلفين وانصراف الاجماع كاية النبا اليهم واما القول بانه لما كان الامتثال بالصبي جايزا للاعتماد عليه فكذا العمل بخبره فهو فاسد
جدا اما اولا فلمنع حكم الاصل واما ثانيا فلانا وان سلمنا جواز الامتثال ولكن كون ذلك للاعتماد عليه علة مستنبطة والعمل بالقياس
المستنبط علته غير جايز واما ثالثا فلانا نمنع كون العلة ذلك اذ لعل الصبي معتمد في خصوص المقامات بكون الخصوصية مدخلية دون سائر
المقامات واما القول بانه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه بانه لو كذب يعاقب فخبر الصبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق اولى فهو فاسد ايضا
اولا فلمنع الاولوية وانكان غير مكلف ومعاقب على الكذب لا ان الصدق كانه جبلي للصبيان ومن ثم اشتهر ان الصادق من الكلام يسمع من الصبيان
واما ثانيا فلان الاولوية الظنية لا اعتبار بها هذا اذا اخبر الصبي حال الصبا واما اذا تحمل حالة الصبي واخبر حالة البلوغ فالحق جواز العمل بخبره
لعدم المانع ووجود الدليل وعلى التعبد التفصيل بان يقال ان كان التمسك باية النبا او الكتمان او هما مع اية النفر والاجماع فيجوز والا فلا واما
الاسلام ففيه اشتراط حتى لا يسمع خبر اليهود والنصارى ونحوهما من فرق المسلمين المحكوم بكفرهم كالمفوضة والنواصب ونحوهم كالمجوس ان افاد الوصف
او ليس بشرط حتى يسمع عنده ان افاد الوصف تطمئن به النفس الحق الاشتراط على التعبد لعدم الدليل الوارد على صحة العمل بها ودلالة الاجماع
منصرف الى المسلم واية النفر ايضا كذلك منها في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة المسلمون واما البناء فيدل ايضا كما لا يخفى نعم لو كان اية الكتمان
دليل المستدل لم يكن ذكرها من باب التاييد لكان التمسك بها وجيها واما على الوصفية فالحق عدم الجواز ايضا لا لعدم حصول الوصف وعدم جريان الدليل
الرابع بل للدليل على عدم الحجية وهو منطوق اية النبا اذ لفظ الفاسق الموجود في الاية اما موضوع لمن خرج عن طاعة الله مطلقا مسلما او غير مسلم
ويكون بالنسبة الى غير المسلم مشتركا معنويا او منصرفا الى فساق المسلمين او موضوع لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين فان كان الاول فالحكم لا ان تبين الحكم
ثابت بمنطوق الاية الشريفة الدالة على حرمة العمل بنبا الكافر قبل التبين لانه خارج من طاعة الله فهو فاسق لا يقال ان هذا تم لو كان المراد من التبيين
العلمي والحال انه ليس كذلك لانا نقول الحق ان المراد من التبين هو العلمي الا ان المراد ما يطمئن به النفس علما او ظنا والمراد انه ليس هو المطلق لانه من الظن الذي هو نفوذ
التعليل في الاية الشريفة فان التبين الظني غير مانع من اصابة القوم الا ان يقال التبين من الجهل عدم الاعتقاد فيخرج وان كان الظن المستبد
الاجر ... انصراف اللفظ الى المسلم او ضمير له فقط فنقول ان الاية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين فلو حصل خبر المحسن الغير
ام لا واذا ثبت حرمة العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه ثبت الحرمة في اخبار الكفار بالاولوية القطعية كاخبار المخالفين فيظهر هذا اشتمال الاجماع





بل هو ما ذكره الشيخ من جواز العمل باخبار المخالفين لو لم يوجد ما يخالفها بين الامامية تمسكا من الاخبار باجماع الطائفة وبرواية الشيخ
المطلق بن عمر عن جعفر لعدم ثبوت الاجماع وكون الرواية مع كونها واحدة في المسألة علمية غير معلومة السند بل هذا ذكره هنا مخالف لما اطلع عليه من لنا
بناء الامامية على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون الا ان يحمل هذه على الاخبار التي رواها الثقات منهم مع عدم وجود ما يخالفها من الاخبار
بين الامامية او لم يكن في الكتب المعتمدة ولكن الحق الانصاف ان الاخبار التي رواها غير الامامية وان كان غير مسلمة بحجيتها اذا حصل منها ظن
يطمئن به النفس ولا دلالة لآية النبأ على عدم الحجية لانصرافها الى صورة الانفتاح مع جريان الدليل بعد حصول الظن بها لو لم نعمل باخبار غير الامامية
وان قلنا بتمامية الآية لنا اللازم ما لزم في الاقتصار بالمعلومات اذ الآية تدل على عدم حجية الموثقات والحسان وغيرهما من انواع الاخبار غير الصحاح
مع لوازمه بناء على ذلك لزم ما لزم من المحذور **فان قلت** يثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة والقدر الثابت يتقدر بقدر ما فعملوا بسائر
الظنون دون ما يسبب من اخبار المخالفين لانا نقول بعد ما اثبتنا لزوم التعدي في الجملة فلا يصلح الترجيح بلا مرجح نعم الظنون وما الفرق
بين فتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم المفيد لوصف يطمئن به النفس **فان قلت** عمل الاصحاب بالشهرة وامثالها دون خبر
المخالف مرجح **قلنا** هذا ليس مرجحا فان بناء العقلاء على العمل بالظن المستفاد من خبر المخالف اذا اطمأن به النفس في الجملة لا اشكال في جواز
العمل بما رواه غير الامامية وان كان غير مسلم اذا افاد وصفا يطمئن به النفس **تذنيب** كلما هو دليل الوجوب والحرمة فهو دليل غيرهما من الاحكام
الخمسة بالاجماع القاطع نعم الاشكال في ان ما لا يكون دليلا على الوجوب والحرمة كالخبر الغير المفيد للوصف وخبر الصبي المميز المفيد للوصف
ونحوهما بل يصح كونها دليلا على الاستحباب والكراهة ام لا الاكثرون على الاول وبعض على الثاني حيث هم قائلون بان كل ما هو دليل احد الاحكام
الخمسة فهو دليل الجميع والحاصل انما هو دليل على الوجوب والحرمة الاصليين فهو دليل ما سواهما من الاحكام باجماع الطائفة والاشكال في ان ما
ليس بحجة منهما كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف على مذهب السيد وعدمه والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف على مذهب الوصفيين
وغير الجامع للشرائط بمذهب المتعبدة وغير ذلك مما لم يثبت حجيته فهل حجة في غيرهما من المستحبات والمكروهات والظاهر انهم اتفقوا على التسامح فيهما
خلاف فيه وان كان قد نقل من صاحب المدارك المناقشة في تلك القاعدة في كتاب الصلاة الا انه رجع عنها وكان ذلك للصبر من المحقق الاردبيلي وكذا ناقش
العلامة المناقشة في تلك القاعدة في موضع من المنتهى لانه نقل عنه الرجوع على ... يخالفها ... ولا بد قبل الخوض في الاستدلال
في المسألة تحقيق ... الاتكال عليه ... الدليل ... ان الاصل ... جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات ... للاجماع
على ان العمل بما وراء العلم من غير دليل حرام وللآيات الناهية عن العمل بالظن وبما وراء العلم وللاخبار ... منها ما ... المعلومة
قريب بلوغها حد التواتر حتى ادعى بعضهم تواترها ولحكم القوة العاقلة القطعية بقبح الطلب من غير بيان ... لحكمها ... قبح ... العقاب على ...
به من غير ثبوت التكليف وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وللاستصحاب ... المطلوب ... بالنسبة الى ... ورود الشرع وقبل التكليف
الظن بالدليل ... للاحتمال **فان قلت** لا يجري الاستصحاب لتعدد ورود الشرع ثبوت الحكم في الواقعة الخاصة مطلقا قلنا الحكم كما
حكم عام وحكم خاص والقدر المتيقن بعد ثبوت الشرع نفي الحكم العام واما الخاص فليس بالنسبة اليه سابق الحدث والحاصل ان محل النزاع
هنا الذي يكون متفقا عليه بين كل الخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط او بعضها وكان عاريا عن ذلك الوصف فانه هو المتنازع فيه ما نفاه
المانعون من العمل بالآحاد والعاملين بها من باب الوصف او من باب التعبد ... فهل محل النزاع ... الاصل ... التسامح دليل على
ذلك الا ان الحق ان تحقيق الكلام يقتضي بسط المقال ... اولا انما كان الحكم الاستحباب مع كون الدال عليه ... بطرق الاحتمال ...
فان هذا هو القدر المتيقن من المسامحين في ادلة السنن ... تجوز التسامح ... من جوزه في غير ... المستحب ...
من غير ... جواز التسامح فيه لوجوه **الاول** انه لا ريب ان المستحبات التي عليها الادلة الغير المعتبرة كثيرة في الغاية ... لنا
القطع باشتمالها على المستحب الواقعي وتوهم القطع باشتمالها على الحرام الواقعي ... المفروض ... باحتمال الوجوب ...
بعد ما ثبت حصول العلم الاجمالي بوجود المستحب واشتباه ... بين المستحبات حصل لنا القطع بكون تلك المستحبات مطلوبا من الشارع
وكلما هو مطلوب من الشارع ... مطلوب ... لقاعدة الاشتغال المطوية ... الظنية التي هي الاجماعات المحكية ...
الاكثر والاخبار الكثيرة وبناء العقلاء واذا ثبت مما ذكرنا ثبوت التكليف ... المستحب الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بجميع محتمل
الاستحباب تحصيلا ... ولا يخلو ... عن الاصل ... الاشتغال **وفيه نظر من وجوه**
الاول ان حصول العلم على وجود المستحب الواقعي مسلم الا ان غاية ... العلم الاجمالي ... العقلاء ...
العقلاء على اعتبار هذا العلم الاجمالي ... وذلك لان بناءهم على ... المشتبه محصورا قليلا ...
ولم يكن الامر كما لو ... الاشتباه ... وان كان محصورا ... **الثاني** ... اعتبار ... علم



الاجماع وان مقتضا الاخبار يجتمع بجميعها استحبابا ولكنه غير مثبت للمطلوب لان المقصود انما هو الحكم باستحباب كل واحد من المحتملات عند الشارع
في نفسه الاجر والثواب مع ان الدليل انما دل على ترتيب الاجر على ذلك الواقع المحتمل اجمالا الا ان يدعى ترتيب الثواب على اتيان المقدمات
الثالث حكم القوة العاقلة القطعية على حسن الاقدام بما لا يحتمل الا الرجحان بل هي حاكمة قطعا على ان الاقدام على الرجحان العمل اعلى رتبة
الاقدام على الرجحان المتيقن وانه اقرب الى حصول القرب الذي يقرب عليه المثاب العقلاء فانهم لا يجعلوا العبد المقدم احدهما على محتمل الرجحان ابعد و
نقص على الاقدام على متيقن الرجحان متساويين في الرتبة فالقوة العاقلة حاكمة قطعا باستحقاق الاجر على الاقدام ولئن سلمنا عدم حكمه
استحقاق الثواب بل يدل الا على الحسن المحبوبية فيمكن الاثبات الاجر بالشرع لحكمه باستحقاق الاجر على الاتيان بما هو حسن في قوله تعالى ان لا
يضيع اجر من احسن عملا **وفيه نظر** لان المقصود اثبات الاستحباب الشرعي والدليل انما على الندب العقلي وبعبارة اخرى المطلوب اثبات المطلوبية
الشرعية والدليل يثبت المحبوبية عنده وهو اعم من المطلوبية **فان قلت** فما يقتضي قولك كلما حكم به العقل حكم به الشرع قلنا انه يثبت ثبوت
الملازمة المحبوبية شرعا ايضا فالعقل اذا حكم بالمحبوبية فهو عند الشرع ايضا محبوب فحصل التطابق بين الحكمين العقل والشرع ولكن المحبوبية
اعم من المطلوبية نعم لو ثبت عدم خلو الواقعة عن الحكم لثبت المدعى لكن العقل لم يدل على عدم الخلو الا ان يقول انه بعد ادعاء دلالة
ان الاخبار المتظافرة دلت على عدم الخلو فيثبت المطلوب بانضمام العقل الى الشرع وانضمام المقصود اثبات الاستحباب الشرعي وهي المحبوبية الواقعية و
الاجر وذلك الحاصل بالدليل وان لم يحصل المطلوبية الا ان تعتبر الاصحاب اثبات النفس الاستحباب لا الاثار **فان قلت** الاجر فيما
محل النزاع الا انه مسلم الا ان الشرع اعني وجود موضع يحتمل فيه الرجحان دون المرجوحية اذ كلما احتمل الرجحان احتمل المرجوحية لرواية
ذلك الاحتمال باصالة البراءة لا ينفع في نفي الاحتمال الواقعي مع وجود القول بالحرمة من العلماء مستدلا الى ادلة بحرمة العمل بغير العلم او
عدم نفي احتمال المرجوحية الواقعية فلا اقل من وجوده الظاهر فذلك يكفي في منع الصغرى **قلنا** ما ذكرت ولا من احتمال المرجوحية لحال
منه وفاسد لانه خلاف المفروض وما ذكرته من باب التأييد متبع اما اولا فلمنع وجود القائل واستقراره على هذا الرأي فان المنقول عنه
قصد المدارك الرجوع واما ثانيا فلمنع اعتبار قوله لانه مدعي كونه هو الاصل وقد انقض بالبرهان القاطع وما ذكره على سبيل النزاع ايضا
اذ مع تطرق هذا الاحتمال كيف يمكن حكم القوة العاقلة بالحسن **الثالث** الاخبار المتظافرة التي بعضها صحيح وبعضها غيره الدالة على ان
ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب وفيه وان لم يكن كما بلغه واورد على التمسك بتلك الروايات بوجوه من الاعتراض الاول انها
بالنسبة الى العمل الذي بلغه منه الثواب عامة الا ان الشرط افادة العموم في المطلقات عدم ورود المطلق مورد بيان حكم اخر وان لم يكن المقام
وكون الافراد متواطيا والشرط الاول هنا مفقود اذ المقام مقام بيان وصول الثواب العامل بعد ما بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه
بالنسبة الى العمل وان كان مطلقا الا انه ليس المقام مقام بيانه والقدر المتيقن انما هو العمل الذي مطلوبيته ثابتة من الشريعة واما محل الفرض
محل الكلام فلا يتم التقريب حتى انه يمكن ان يقول لو ورد الاخبار في مقام بيان حكم اخر وهو انه لم نجد من الاخبار الاحاد
منه التقرب هو الاخلاص كما هو شأن المخلصين بمعنى ان الاتيان بالفعل على وجه يقصد منها الثواب ثم بمجرد ولا يشترط في الصحة
بتلك المثابة ولهذا لو ورد ايات الاجر في مقام بيان ذلك الحكم الثاني سلمنا عدم ورود الاطلاق الموجود في الروايات في مورد حكم اخر ولا ريب في
الا انه بالنسبة الى الدال على القدر المبلغ من الثواب يكون مطلقا ويشترط في افادة المطلق العموم تواطؤ الافراد ولا ريب ان المتبادر من البلوغ
فيه من بلغه شيء انما هو البلوغ على الوجه المتعارف واما بالنسبة الى ما نحن فيه فهو مبهم القصد ولئن سلمنا فهو مشكل بالتشكيك المفرط
التشكيك المطلق اثبات الاستحباب بالتسامح والاخبار انما دلت على ترتب الاجر والمحبوبية وهي اعم من المطلوبية **الرابع** ان المقصود
التسامح مطوي وانما يجوز التسامح في عمل ذكر فيه مقدار الثواب لدليل الخصوص لا لغيره **الخامس** ان الاخبار معارضة مع منطوق
النبأ والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع الخبر الضعيف الغير المعتمد للوصف الذي هو من محل البحث وحينئذ لا بد من الرجوع الى المرجح



او الخارج ومع فقده فالى الاصل ولا ريب ان المرجح مع اية النبأ لانها قطعية السند ولئن سلمنا التساوي فالاصل حرمة العمل بما
السادس ان المسألة اصولية علمية والاخبار ظنية فلا يصح التمسك بها **السابع** ان الاخبار مختلفة فبعضها مطابق لما ذكرت
المطلق وبعضها ليس كذلك كقوله عليه السلام من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له ذلك فيما كان خبرية فلا بد في الاخبار
مطلقة وهذا الخبر مقيد فلا بد من حمل تلك الاخبار المطلقة على هذه الاخبار حملا للمطلق على المقيد فلا دلالة للاخبار على ال
فيما لم يكن خبرية ثابتة كما لا يخفى وفي جميع تلك الاعتراضات نظر اما في الاول فلان اشتراط الشرطين ليس تعبدا بل الاخذ من طريقة
من الكلام في العرف واللغة العموم الاتري انه لو قال السيد لعبده لو بلغ اليك من قبلي امر على عمل وعملته فعندنا استوجب لك الاجر واعطيتكه
وان لم يكن كما بلغك فبلغه ذلك وعمل به فيكون عند العرف مستحقا للاجر المبلغ البتة بلا ريب فانه لم يكن المطلوبية للمولى عند العبد

في بيان [?] التسامح في ادلة السنن [?]

أصل في التسامح في أدلة السنن والكراهة كما حملنا الأوامر على إثبات الوجوب والحرمة في الأحكام الشرعية فهو دليل على الأحكام الخمسة

سبع

وأيضاً لو فرض الاعتماد لبثوته عند كافة العقلاء وإن لم يؤثر إلا بالبلوغ وصفاء فيهنا الوجه يندفع الإيراد الثاني أما إذكر الورود ومورد ثبات حكم بخصوصه آخر فضلاً عما ملاحظة ذيل الحديث فاغنى قوله وإن لم يكن كما بلغه أظهر من الشمس وأما في الثالث فلأن المفهوم من الكلام الذي العرف واللغة المطلوبية والمطلوبية مضافاً إلى أن الغرض إثبات ثمار الاستحباب من المحبوبية وترتب الأجر وذلك كاف وأما في الرابع أما أولاً فبأن المقصود دفع السلب الكلي الذي اقتضاه الأصل ويكفي في دفعه الإيجاب الجزئي وأما ثانياً فلأن المستفاد من بعض الأخبار إنما هو بلوغ شيء من الخير بنفسه الخير الذي على الاستحباب من دون ذكر ثواب فيه **وأما ثالثاً** فلأنه بعد ثبوت الحكم في الخبر المشتمل على ثبات الأجر يتم الأمر في غيره من الأخبار بالإجماع المركب **وأما رابعاً** فلأنه بعد إثبات الحكم في الخبر المشتمل على مقدار الأجر يمكن التعدي إلى غيره بتنقيح المناط الحكم القوة العاقلة قطعاً على أن المطلب في حصول الأجر إنما هو العمل لا ذكر مقدار الأجر فيما دل على مطلوبية العمل **وأما في الخامس** فبأن الحكم المستفاد من منطوق الأخبار معلل بأمر لا بأس من غير علم وذلك التعليل يجري لو اعتبرنا الدليل الغير المعتبر في الواجب أو الحرمة وأما في المستحب الذي لا يحتمل فيه إلا الرجوع كما هو محل الفرض فلا يجري التعليل فلا يعارض المنطوق الأخبار مضافاً إلى أن الآية تدل على حرمة العمل بخبر الفاسق ونحن لا نعلم بر [...] أخبار التسامح بعضها صحاح وذلك لأن خبر الفاسق إنما هو موجب لثبات الصغرى وأما الحكم المستفاد من الكلية الكبرى فلا مدخل لخبر الفاسق فيه بل المستند فيه الأخبار وقد يتأمل في الأخبار نظراً إلى أنه يستلزم العمل بالقياس أيضاً **وأما في السادس** فلأن كون المسألة أصولية ممنوع إذ التعبير بأنه هل يجوز التسامح أم لا تسامح والمعنى حقيقة أنه هل يستحب ما دل عليه الدليل الغير المعتبر أم لا وهذا حكم فرعي وثانياً أن كون المسألة أصولية مسلم وكون الأخبار الآحاد أيضاً مسلم لأنها لا احتفافها بالقرينة النقلية القطعية حصل لنا القطع بصدور واحد منها من الحجة ولئن سلمنا عدم كونها وحدها مفيدة للقطع على جواز التسامح فلا ريب من كثرة الأخبار ومن احتفافها بالقرائن ومن الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة يحصل القطع بالجواز بل لا يظهر خلاف في المسألة بل يظهر عدمه **وأما في السابع** فلأن حمل المطلق على المقيد إنما هو فيما كان منافياً معنا لا في مثل البحث فلا داعي لحمل الإطلاق مع أن يقول بحجية مفهوم الصفة والمحقق خلافه فنقدم على أنا لو قلنا بذلك لكن التحمل أيضاً فيه نقول لو تحمل إنما هو إذا ثبت الدليل على الإطلاق والتقييد لنفس المقام بل العمل في المطلقات أرجح لكثرتها وللاعتضاد بالإجماعات المنقولة وبالشهرة العظيمة وعدم ظهور الخلاف بل ظهور عدم الخلاف مع أنه قد يتمسك في المقام بالأخبار الدالة على الاحتياط كقوله دع ما يريبك إلى ما لا يريبك وقوله أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت إلى غير ذلك وفي التمسك بتلك الأخبار نظر أما أولاً فلمنع الصغرى أعني كون التسامح احتياطاً لأنه عبارة عن الأخذ بالأوثق وهو إنما يتصور فيما دار الأمر فيه بين الواجب وغير الحرام أو الحرام وغير الواجب فيما يثبت فيه التكليف في الواقعة الخاصة وشك في الكيفية وأما ما إذا لم يكن كما نحن فيه فنقول صغرى الاحتياط ممنوع إلا أن يدعى أن الاحتياط هو الأخذ بما هو العمل المطلوب بالمعنى الأعم فتم **وأما ثانياً** فبأنا سلمنا كون المتنازع فيه محل الاحتياط ولكن كلية الكبرى ممنوعة وذلك لأن أخبار الاحتياط منصرفة إلى غير محل الفرض من الموارد المذكورة ولعلها ما المتبادر منها ما نحن فيه مما يتبين لعدم أو مشكل بالتشكيك الإجمالي فلم يثبت من الأخبار الاحتياط كون مثل ما نحن فيه مما سأل وأما ثالثاً فبأنا لو سلمنا صغرى الاحتياط واندراجه في الأخبار المحتمل ما نحن فيه أيضاً ولكن نقول لا يجب بظواهر ما مخالفة للإجماع لأن المستفاد منها لزوم الاحتياط والإجماع نفى لزومه بطريق الإيجاب الكلي كما لو لم يكن ثبوت التكليف في الواقعة الخاصة مقطوعاً كما هو محل الفرض فلا بد من ترك ظواهرها فإما من التزام التخصيص بغير محل البحث مع أن الظواهر يحالها العبارة اللزوم وإما من التجوز وحمل الأوامر الاستحبابية على الاستحباب حتى يكون الأخبار صريحة على الحكم بخلاف صورة التخصيص فلا دلالة للأخبار على الحكم ولا رجحان للتخصيص ولا أقل من التجوز ولا أقل من التساوي فيحصل الإجمال ويسقط الاستدلال إلا أن يدعى تقديم التجوز لما تقدم في حصول المنافاة فيهما ولكن فيما ذكرنا قد تمسك بعضهم بما استدل الإجماع على حسن الاحتياط بالقوة العاقلة كما تحكم على حسن الاحتياط كذلك إلا أن الكلام في الاستحباب وأما عدم الاستحباب فقط لكونه مع كون الدال على المغير المعتبر فهذا شكل والكلام في جواز التسامح فيها أيضاً بحكم القوة العاقلة القطعية وتعقيب تنقيح المناط الحاصل من الأخبار لأن المناط إنما هو القاصد للإتيان وهو حاصل في المقامين وأما تمسكاً بظواهر أخبار التسامح لاختصاصها بالسنن لقوله من بلغه ثواب على عمل حيث إن ظاهر العمل محبوبية الإتيان ومطلوبيته والظاهر أن مستند ما استند من العلماء من تصريحهم بعنوان قولهم هل يجوز التسامح في أدلة السنن إنما هو من جهة الإطلاق فلعلهم يقولون بجواز التسامح في أدلة المكروهات أيضاً لا بجهة دعوى الإجماع المركب بل كل من قال بالتسامح في السنن قال به في الثانية وكذا العكس من غير فصل **تتميم** كل ما ذكرنا إلى الآن من جواز التسامح إذا كان الدليل الخبر الغير المعتبر إنما كان فيما كان الخبر يستنداً إلى المعصوم وأما لو لم يكن كذلك بل يكون الدال على مقتضى الفتوى أو نحوه فهل يجوز التسامح أم لا الحق الجواز لوجوه الأول حكم القوة العاقلة القطعية الثاني الإجماع القاطع من الطائفة المحقة على حسن الاحتياط الثالث لأولوية القطعية الرابع الأخبار الدالة على جواز التسامح فإنها بإطلاقها شاملة لما نحن فيه فإن مقتضى الدليل الغير المعتبر الوجوب وإذا ثبت التسامح في هذا القسم بالأخبار ثم في المكروهات بتنقيح المناط والقسم الذي يكون الدال

من بعض [...] تفصيل التسامح بعض الأخبار

[...]

عليه مقتضيا للوجوب لا يخ اما ان يكون الامر فيه دائرا بين الوجوب والاستحباب او الاباحة او بينهما او بين الاستحباب او بين الاستحباب والوجوب
وعلى التقادير الحكم بالاستحباب جائز ثم ان ما ذكر من جواز التسامح في ادلة السنن كله فيما كان الاستحباب والكراهة مشكوكين اما لو كان
المظنون عدم الاستحباب او عدم الكراهة وجود الدليل الغير المعتبر الموجب لاحتمال الوجوب على الاستحباب او الكراهة فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب
او الكراهة ام لا الحق ان يقال ان الظن الحاصل على العدم اما معتبر من قبل الشارع ام لا وعلى الثاني فجواز التسامح لا تأمل فيه لان وجود هذا الظن
كعدمه فالادلة على جواز التسامح جارية فيه وعلى الاول نعم لا تأمل في عدم جواز التسامح اذ الظن المعتبر لنا في الاستحباب والكراهة في الواقع مقام
القطع بعدمهما في الظاهر فالحكم بهما تشريع فلا شك في جواز التسامح في الاول وعدمه في الثاني انما الاشكال في تشخيص الصغرى وذلك موقوف على تشخيص
الظن المعتبر يعني انه بعد ما اثبتنا ان الاصل عقلا ونقلا مقتضيا حرمة العمل بما وراء العلم حتى الظن فهل هنا دليل على اعتبار مطلق الظن في
نفي الاستحباب والكراهة ام الدليل دل على اعتباره في الوجوب والحرمة اثباتا ونفيا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا فقط والظاهر الاخير اذ الدليل على
اعتبار الظن كان مركبا من المقدمات الثلث التي مثبت لحجية الظن اجمالا وفي التعميم بحسب الموارد يحتاج الى المقدمة الرابعة التي هي ضم الاجماع المركب او القوة
العاقلة القطعية الحاكمة بقبح الترجيح بلا مرجح اما الاجماع فغير معلوم الوجود اذ عدم القول بالفصل اعم من القول بعدم الفصل فلعل القائل
بجواز التسامح يتسامح حتى في الاستحباب والكراهة اذا دل الخبر الصحيح الجامع للشرائط على العدم المورث للوصف واما القوة العاقلة فهي حاكمة بما ذكر
عند عدم وجود القدر المتيقن لما يثبت حجية الظن فيه اما في الوجوب والتحريم نفيا واثباتا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا فانما فيهما نفيا محل الشك
فلا بد من الاقتصار على المتيقن واجراء ادلة التسامح ولكن الانصاف انه بعد ملاحظة سيرة العلماء خلفا وسلفا من عدم تفرقتهم بين النفي والاثبات
يحصل القطع بعدم الفرق والظن الموجب للظن بخلاف التسامح الملازم لعدم حصول الوصف منهما لم تعد لو سلم لم تعتبر واما القوة العاقلة في حكمها
حسن الاتيان بالمقام والوجه انما تحكم بذلك لاجل احتمال المطلوبية وبعد انتفاء ذلك الاحتمال نظرا الى القطع بانتفائه في الظاهر فاين الحكم
بالجملة لا يجوز التسامح ح ثم ان كل ما ذكرنا كان في التسامح في ادلة السنن والكراهة فيما كان الدال عليه الخبر فهل هو جار في كل خبر ولو خبر المجنون
والصبي غير المميز ام مختص ببعض الاخبار وعلى التقدير فهل الجواز مختص بما اذا كان الدليل الخبر ام يجوز التعدي الى غيره وعلى الاخير فهل يجوز التعدي
مطلقا ولو نشأ الاحتمال عن مجرد الامكان الذاتي او ما كان مسببا عن سبب غير معتبر شرعا كالقياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة والرمل
والجفر والاسطرلاب والاستخارة ونحوها ام لا بد من الاقتصار على الاحتمال المسبب عن سبب شرعي **اما المقام الاول** فالحق فيه ان يقال انه لا بد
وان يكون المخبر عاقلا بالغا غير سفيه وان كان غير امامي او غير مسلم واما اذا كان مجنونا او صبيا او سفيها او غير ذلك فلا يجوز التسامح لان الاصل
المقتضي حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما قلنا وبقي الباقي تحت الاصل ولا مخرج في البين والاخبار وان كانت مطلقا بالنسبة الى المبلغ الا ان
الشرط الحاصل على العمل غير التواطي منتف لانصراف المبلغ الى ما ذكرنا ان لم يكن صدق المبلغ على ما ذكر محل تأمل وانصراف الاجماعات المنقولة وكذا
الشهرة الى محل الكلام محل كلام لو لم ندع الخلاف واما القوة العاقلة فغير حاكمة على حسن الاتيان والا لزم ان يكون حاكمة بالمتناقضين لاشباه
العقلاء العقلاء على تسفيه من تعهد على خبر الصبي الغير المميز والمجنون والسفيه فلو بلغه صبي غير مميز من قبل مولاه ان من حفر بئرا في الموضع الفلاني
فله على درهم فشرع العبد بالحفر بمجرد ذلك لذمه العقلاء وليس ذلك الا لانا شاهدنا من حكم القوة العاقلة فلو حكمت على حسن الاقدام فهو يكون
حاكمة بالمتناقضين **والمقام الثاني** فالحق فيه ان يقال بجواز التعدي الى غير الخبر كالاجماع المنقول والشهرة الغير المفيدة للوصف بحكم القوة
العاقلة **واما المقام الثالث** فالحق فيه ان يقال بعدم الجواز على سبيل الاطلاق بل الجواز مقصور على ما كان الاحتمال فيه ناشئا عن سبب
غير معتبر كمجرد الامكان الذاتي ونحوهما مما مر من القياس ونحوه فلا لعدم دلالة الاخبار وعدم حكم القوة العاقلة على الاقدام لو لم يحكم
بقبحه بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الاسباب عند الشرع نعم لو حصل من النوم والاحلام الاعتبار ربه ظن قوي فلا يبعد الجواز او امثاله
غير ما ضمن مابرد وان فقد الظن القوي لعدم بناء الاصحاب عليه واما احتمال الاستحباب والكراهة المسبب عن ملاحظة في الكتاب والقرطاس الملتقط
في الطريق فالحق جواز التسامح فيه لو كان بابا لاحتمال العبث من كاتبه مسدودا والا فلا وذلك انما هو لحكم القوة العاقلة القطعية

لو افتى فقيه على استحباب شيء او كراهته ولم يعلم له مستند ولا مخالف يحصل فتواه موجبا لاحتمال المطلوبية المفتي به او لو جاز نفيا النظر
بناء على مذهب من ينكر حجية الظن المسبب فتوى المفتي فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم وان نقل عن صاحب الخلاف والدليل هو الوجوه الثلثة
من حكم القوة العاقلة والاجماعات المحكية والشهرة القطعية المستفادة من اطلاق عباراتهم والاخبار الدالة على جواز التسامح ومنع انصرافها
الى فتوى المفتي مكابرة على ان المعتبر في الصحاح من تلك الاخبار انما هو السماع حيث عبر فيها بقوله من سمع شيئا من الثواب ولا ريب في
صدق السماع على ذلك ثم انه لو افتى المفتي على استحباب شيء مثلا بحيث يوجب فتواه احتمال المطلوبية في الواقع ولكن مستنده التبيين ثم لو يورث
الاحتمال الا هو الا فهو المعتمد فهل يجوز التسامح ام لا الحق العدم اذ هذا الاحتمال على هذا الفرض نظير الاحتمال الناشئ عن مجرد الامكان الذاتي

في بيان جريان التسامح بالدليل العقلي

واستصحاب عدم المطلوبية لعدم امكان الحكم بجواز التسامح في السنن فيما لا يحتمل المرجوحية وكان هذا الدال على الاستحباب الخبر

فيما اورد على الفاضل النراقي

وهو غير معتبر لما عرفت انه لعلم بما ذكرو هو وارد على الفاضل النراقي حيث نقل القول بانه انما يتجه لو ابتناه مقدمتا الواجب الغزالي في عدم البلوى المسامحة في السنن لو صح القول الفقهيه وانت خبير بان الحكم بترتب الثواب على المقدمة انما لاجل حصول احتمال ترتب الثواب فقد عرفت ان مجرد الاحتمال الذاتي غير كاف اما فتوى الفقيه فهو ان احتمال المطلوبية وترتب الثواب المسبب عن فتوى الفقيه ليس الا لاجل احتمال الدلالة دليل على مضمون الموجب لاحتمال المطلوبية وذلك انما هو حيث لم يعلم مستنده او علم ولم يظهر فساده واما بعد الاطلاع بالمستند نفسه فلا دليل على جواز فتواه التسامح كما لا يخفى واعلم انه لو تعارض الخبران الصحيحان الجامعان لشرايط الاعتبار الغير المقيد للوصف بحيث يكون احدهما مفيد الظن الضعيف الذي لم يبلغ مرتبة يقين بعر العقلاء او يكون الدال على النفي مفيد الظن مضمونه بناء على مذهب من لا يقول بحجية الظن اصالة او يكون الدال على النفي خبرا ضعيفا لو ان الظن بناء على مذهب لا يقول بحجية الاخبار الضعاف وان افادت الوصف فهل يجوز التسامح فيها او الحكم بالاستحباب او الكراهة ام لا الحق نعم لا دلالة الادلة الدالة على جواز التسامح ثم ان كل ما ذكرنا الى الان انما كان في ما دل دليل غير معتبر على استحباب شيء مع علمنا باحتمال المرجوحية واما فيما يحتمل الحرمة فهو جواز التسامح اشكال والتحقيق ان يقال ان احتمال التحريم اما ناش من مجرد الانكار الناشي او سبب سبب على الاول لا ريب في جواز التسامح لجريان الدليل باطلاق عبارات العلماء حيث حكموا بعد جواز التسامح في محتمل التحريم لا ينصرف الى تلك الصورة وعلى الثاني اما ان يكون احتمال الحرمة ناشيا او سببا عن الادلة الاجتهادية او من حكم الاصل كان يكون المقام من الموارد التي يكون الاصل فيها الحرمة او من الاسباب المعتبرة الغير كالنوم والرمل فعلى الاولين لا يجوز التسامح للقطع بانتفا احتمال الاستحباب لها مرادا احتمال الواقع لعدم الدليل هذا ان الاصل يقتضي عدم الجواز وحكم القوة العاقلة على حسن التحرز فلو كانت حاكمة مع دليل الاستحباب لحكمت بالمتناقضين واما الاخبار فغير منصرفة الى محل النزاع على فرض الانصراف غير معتبرة هنا لا نعقاد الاجماع من الطائفة المحقة على عدم جواز التسامح في الصورتين واما في الاخير فكذلك للاجماع ايضا ولتنبه على ما ذكرنا ما لو دل الدليل الغير المعتبر على كراهة شيء مع احتمال الوجوب لغيره مما مر وكذا ما دل الدليل الغير المعتبر على استحباب شيء مع احتمال الكراهة او العكس من غير فرق بين المقامات والادلة **تذنيب** الاول لكل من العبادة والمعاملة معنيان اما العبادة فمعناها الاول ما يشترط فيه النية من الطهر والمعاملة يقابل ذلك واما معناه الثاني فهو ما يكون مجعولا للشرع ومن مخترعاته ومعنى العبادة المعاملة يقابله وهما بالمعنيين لا الان محل الكلام فنقول لا ريب في جواز التسامح في المعاملة بالمعنى الاخير مع اجتماع الشرايط السابقة في جواز التسامح واما العبادة بالمعنى الاخير فالحق التفصيل فيها بان يقال ان العبادة اما ان يكون مطلوبيتها ثابتة اولا وعلى الاول اما ان يكون كيفيتها ايضا ثابتة ام لا لا ريب في جواز التسامح في الاول من الادلة عمومها وثبت مطلوبيتها وكيفيتها من الشرع نوعا فلو كان الشرع مرخصا في الاتيان بتلك العبادة بالكيفية المخصوصة في الامكنة او الازمنة المخصوصة لدليل غير معتبر على افضليته تلك العبادة في المسجد مثلا لا ريب في جواز التسامح وكذا لو دل الدليل الغير المعتبر على افضلية بعض افراد الكلي المرخص فيه كالصوم بالنسبة الى يوم الخميس مثلا او دل العقل او دليل التسامح من حكم القوة العاقلة العقلية والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاخبار الواردة وكذا الكلام فيما ثبت كراهته متى دل الدليل على شدة الكراهة في زمان مخصوص او مكان مخصوص واما في القسم الاخير اعني ما لم يثبت فيه شيء من المطلوبية والكيفية او الكيفية خاصة كما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب صلوة خمس كعات بتسليم وكما لو ثبت مطلوبية صلوة النافلة في الجملة ولكن لم يثبت كيفية الاتيان بها مثلا جائز في كل زمان ام لا فدل دليل غير معتبر على جواز الاتيان بها وقت الفريضة ايضا فلا ريب في عدم جواز التسامح لما مر من عدم جواز التسامح في محتمل التحريم وان لم يكن ناشيا عن الادلة الاجتهادية لكان ناشيا من حكم الاصل لان مقتضى الاصل المقرر عند الكل عدم المجعولية فكيف يجوز التسامح في العبادات ولهذا والثاني لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص عن المعارض في ادلة السنن من الادلة واما قبل الفحص كما لو عثر على الدليل غير المعتبر الدال على الاستحباب مع احتمال المرجوحية كما لو ورد الامر بالاباحة في تجويز الدال على الكراهة مع احتمال المطلوبية كما لو ورد الامر عقيب الحظر فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم لعموم الادلة واطلاق المطلقين في السنن والمكروهات وعلى جواز التسامح في الشيء المعروف قبل الفحص بدليل عدم وجوب الفحص في الادلة في المستحبات الثالث لو تعارض الدليلان الغير المعتبر بحيث يمكن الجمع بينهما او يقتضي كل منهما خلاف ما يقتضيه الاخر وحصل القطع بان المستحب الواقعي احدهما فلو امكن الجمع باتيان كل منهما من باب الاحتياط فلا اشكال في جواز الحكم باستحباب كل منهما استقلالا من باب التسامح ومعه والحق الجواز لجريان الادلة التسامح ومن ذلك ما لو لم يكن الجمع بين الفعلين الذين تعارض فيهما الدليلان كما لو اقتضى احدهما استحباب شيء والاخر على خلافه او العكس فهل يجوز التسامح في كل منهما باستحبابهما على التخيير ام لا الحق نعم لجريان ادلة التسامح ومن التخيير بعد علم ... الى الحق ... العدد ان لم يكن الاكثر عقيب كل صلوة وحصل الدليل الغير **الرابع** لو كان مذهب

فيما اذا تعارض الخبران

في محتمل الحرمة

في معاني العبادة والمعاملة

في جواز التسامح فيما لو ورد الامر بالاباحة وعقيب الحظر

ويدل على ذلك بعد ظهور الاجماع حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام على ما لا يحتمل الا الرجحان المعتضد والمؤيد بخصوص الباب
وخصوص الاحتياط نتائج

نعم لحكم القوة العاقلة القطعية وللاخبار الدالة على جواز التسامح ان كانت منحصرة الى هنا والا فنقول الخامس بعد ما قلنا بجواز التسامح

جزء من البيان

في ادلة السنن والكراهة فهل اللازم جعل الاحتمال للمطلوبية بان ينوي اصل الطلب مثلا في هذا الموضع مثلا لاحتمال كونها مطلوبة للشارع قربة
الى الله امرة مدخل لاحتمال المطلوبية في النية وتجزي منه ويحصل القرب لو لم يقع حينئذ ابهم بمعنى ان الاحتمال علة محدثة للحكم فقط فيه شك

من الثواب

لا ريب في بعض الاخبار من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه كان له ذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء على عمل فصنعه بلغ اليه ذلك الثواب او وجه
الاول الاول والاخير الاخير ثم والحق ان يحكم بالتخيير لدلالة الاخبار على كل منهما وعدم وجوب التعارض الا على مذهب من يقول بان
الاختلاف في الاحكام الوضعية موجب لوقوع التعارض ويمكن ان يقال ان الظاهر من سيرة العلماء عدم اللزوم حيث يفتون باستحباب العمل مثلا
من دون ذكر كيفية الاتيان فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه المقلدين والمستفتين الا ان يقال ان الفتوى كلها تماما كان من باب التخيير ايضا

في جواز التسامح للمقلد وعدمه

السادس لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد فانه القدر المتيقن من جواز التسامح واما المقلد ففيه اشكال من اقتضاء الاصل العدم ومن اطلاق
الادلة والتحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما بناؤه على اتيان المستحبات والانزجار عن المكروهات ام لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات وخروج
الاخير عن البحث ظاهر ولا ضير فيه لعدم وجوب الدليل على وجوب الاجتهاد او التقليد في غير الواجبات والمحرمات والا لزم زيادة الفرع اعني التقليد
الاجتهاد على الاصل اذ وجوبهما فيهما ممكن وموضوع وجوبهما والمفروض العدم وعلى الاول اما يكون بناؤه على التقليد في غيرهما او يكون بناؤه
على التسامح وخروج الاول عن البحث ظاهر ولا ضير فيه وعلى الثاني اما ان يكون مجتهدا في مسئلة التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يكون مجتهدا
وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح للادلة الدالة عليه وعلى الثاني اما ان يكون بناؤه على التقليد في مسئلة التسامح او ان بناؤه على التسامح
بلا بصيرة وعلم لا على وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد وعلى الاول الظاهر لا ريب في جواز التسامح له بناء على مذهب القائلين بان المسئلة فقهية
وان التقليد في كل مسئلة فقهية جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية بل يقول انها من المسائل المشتبهة كونها اصولية
ام فقهية او انها من المسائل الاصولية فهو ما او على مذهب من ينكر جواز التقليد في كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى الاخير لا ريب في عدم
جواز التسامح لكون الاصل المسلم الاصل المتيقن الدليل المخرج اما العقل والاخبار والمفروض انتفاء العمل على كليهما واطلاق الاخبار لجواز التسامح
ولو مع عدم العثور على الدليل منصرف الى الغالب وذلك غير خفي وحكم القوة العاقلة منتف اذا ظهر لك ذلك كله **فاعلم** انا قد ذكرنا سابقا اشتراط
الايمان والاسلام والبلوغ في الراوي بناء على مذهب التعبدية وعدم اشتراطها بناء على مذهب الوصفيين الا انه قد اشترطنا التمييز في الراوي وقلنا
وانه لا بد لكل من الطائفتين التي ذكرت هذه الشرائط وانه يمكن من الوصفيين الاشتراط ايضا اما لعدم الدليل او الدليل على العدم وذلك
لان الادلة التعبدية وكذا الدليل الرابع بمقدماته الثلثة لم يثبت منها الا حجية الخبر وحجية الظن في الجملة واما حجية كل خبر او كل ظن
فلا فانه لو لم يحصل لنا القطع بحرمة العمل بالظن او الظن المتاخم بالعلم على حرمة العمل بالظن يكون ذلك الظن الذي لم يحصل لنا القطع
او الظن المتاخم بالعلم على حرمته مندرجا تحت المقدمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجح فح فلا بد لهم التمسك بالشرائط وجودا
وعدما لتشخيص الصغرى ولذا عنونوا المسئلة في كتبهم الاصولية بحجية كل من الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما اصلا وعدمه فبناء على

في اشتراط العدالة في الراوي بناء على تعبدية حجية الاخبار الآحاد وعدمه

هل العدالة في الراوي شرط ام لا واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات اما الاول فانه لو كان الراوي معلوم الفسق لكان معلوم التحرز عن الكذب
فهل يسمع خبره على مذهب التعبد ام لا الحق الاخير اذ الدليل على التعبدية اما الاجماع او الآيات اما الاجماع فهو واضح لا عموم فيه فلا يفيد
الا حجية غيره وكذا الفسق في الجملة كما سبق واما الآيات فلان آيتي النفر والكتمان وان كانتا مطلقتين الا ان منطوق آية النبأ نص في حرمة العمل
بخبر الفاسق قبل التبين فيتعارض تعارض الاخص مع الاعم المطلق فيقدم الاخص في مورد التعارض ويعمل بالاعم في غيره اذ نسلم حرمة العمل بخبر
الفاسق من الظنون الخاصة كالقياس فضلا الى انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على عدم الحجية بل عدم الدليل على الحجية كاف لان الاصل **فان قلت**
ما ذكرت من وجه التعارض بين آية النبأ وآيتي النفر والكتمان انما يتم ان كان المراد من التبين العلمي وهو في محل المنع بل المراد الاعم من التبين العلمي والظني
وفيما نحن فيه التبين الظني حاصل اذ المفروض احتراز المخبر الفاسق عن الكذب فيحصل الظن بالصدق **قلنا اولا** ان التبين من البيان او التبيان
هو الظهور على ما فيه الفرق المشترك بين العلم والظن يحتاج الى الابتناء اليه على ان المتبادر من التبين العلمي منه **وثانيا** سلمنا انه حقيقة في القدر
المشترك فانه بالنسبة الى مورد منوال ومعين شك لان المراد منه في المقام العلمي اذ هو المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل لانه لو كان المراد
من التبين الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين الظني ولا يبقى غيرها من الفسق **وثالثا** سلمنا ان حصر التبين في العلمي
الاعم ولكن المراد منها لانا نقول ان المتبادر من التبين انما هو التبين التفصيلي فيما اخبر به الفاسق والتبين الاجمالي بانه متحرز من الكذب غير مجد
فان قلت بعد ما سلمنا بحجية الاخبار من باب التعبد فلا نفرق بين المسائل الاصولية والفرعية وبعد ما ثبت ذلك فيكون خبر الفاسق المتحرز
عن الكذب حجة لان الخبر المشهور من الاجماع على جواز العمل بما اخبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيقع التعارض فيرجع الى المرجحات **قلنا** انه لم ينظر ان الادلة



ومنه يظهر الكلام في الكراهة وفيما اذا كان الدليل غير قوي الفقيه بمجرده رجحان سايح

بحجية الخبر الواحد الصحيح اصلا كلام ان مرامك من قولك يقع التعارض هو التعارض بين المنطوق وما الخبر الشيخ او بين المنطوق والمفهوم حيث ان الاول
دال على حرمة العمل بخبر الفاسق وعلى ان خبر عدل على الحجية او المفهوم دال على جواز العمل بخبر الفاسق وان خبر عدل على الحجية او المفهوم دال على
العمل بقول العادل وان كان خبر حجية العمل بقول الفاسق او بين اجماع الشيخ والاجماعات المحكية في المقام على عدم الحجية فان كان الاول فالمنطوق معتضد
لاعتضاده بالاجماعات المنقولة والشهرة المحكية والاصل وان كان الثاني فالمنطوق ايضا مقدم لان التعارض من باب العامين من وجه مادة الاجتماع خبر
الدال على اعتضاد الاجماع على حجية العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب لا ريب انه لا بد من الرجوع الى المرجح وانه في جانب المنطوق لقوة دلالته
ولاعتضاده بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاصل وان كان الثالث فالعمل بالاجماعات المحكية على عدم الحجية اصلا لكثرة عددها واعتضادها بما
الاية والشهرة العظيمة والاصل ثم واما على مذهب الوصفيين فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا انه ذا الوصف ام لا والحق الجواز لعدم الدليل على المنع
لاختصاص الاجماعات المنقولة والشهرة المحكية ومنطوق الاية الى صورة الانفتاح بملاحظة الامر بالتبين بناء على ما قلنا من انه موضوع للتبين
العلمي واما لو قلنا بوضعه للاعم من الظنون فلا يتم فانه في جواز العمل بخبره بل لزوم العمل به ان المفروض حصول التبين المفصل في خبره على
لو قلنا بانصراف الادلة الى صورة الانسداد ايضا لقلنا بالتزام تفصيل مما هو الانفتاح والا لزم الاختصاص بالاخبار الصحيحة ويلزم منه
ما يلزم في الاختصاص المذكور من الخروج عن الدين اذ يجوز الحال عند القوم من عمل المسلم ونظائرها مما عدا الاخبار الصحيحة كما لمشاركة مع معلوم
الفسق في موهومية الاعتبار وانا نلتزم لزوم التمسك في الجملة ثبت حكم فتح الترجيح بلا مرجح **المقام الثاني** في انه لو قلنا بالتعبد
بحجية الاخبار الجزئية فهل يدخل فيه خبر مجهول الحال المعتبر ام لا والحق لا خبر للاصل ومنطوق اية النبأ اذ الفاسق اسم للفاسق النفس
الامري فلا بد من التبين عن خبر مجهول الحال من باب المقدمة كما انه يلزم في خروج معلوم الفسق بالاشياء بناء على ما مر من ان اشتقاق المتلبس
[illegible] بها حكما **فان قلت** المتبادر من الالفاظ المتعلقة بالاحكام انما هو المعلوم فالتبين في معلوم الفسق لا مجهوله
مندرج تحت المفهوم **قلنا** تبادر المعلوم المذكور لا يكاد اما وضعا واما اطلاقا اما في ان تعلق لا ورد لعدم اطلاق الا لزم كون مجهول الحال واسطة
بين العادل والفاسق ويلزم من ذلك صحة سلب الفاسق والعادل عن المجهول وهو كما ترى من علامة صحة سلبهما معا عنه **وان قلت** بالتلازم فكيف
ولو كان الاشتراك كذلك لما انضم الى الاطلاق ... [illegible]
لزم استحقاق العقاب للعبد الذي ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... امثال المقام **فان قلت** ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] **فان قلت** ان كون المنطوق ارجح لقوة دلالته ... [illegible]
... [illegible] وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم ... [illegible]
... [illegible] **قلت**
ان الاصل وان كان ... [illegible]
... [illegible] **قلنا** ... [illegible]
... [illegible] **فان قلت** مقتضى المنطوق ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] **فان قلت** ... [illegible]
... [illegible]

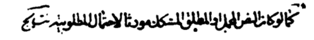


والاقوى جواز النساخ عند بيح بل في مجرد الاحتمال العقلاني وان خلا عن العنوى

وان قلنا بالثاني ففيه ان الكلية في جانب العكس مسلم فان كل من قال بحجية خبر المجهول عند عدم التحرز عن الكذب قبل بها من موثق وفي خبر تم
لوجود دليل التبيع حيث يقول بحجية خبر المجهول في صورة التحرز عن الكذب فقط وان قلت بالاخير فالاجماع مسلم ولكنه معارض بالاجماع المركب الاخر
وهو انه بعد ما ثبت من الاية عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا ولو عند التحرز عن الكذب فقد ثبت عدم جواز العمل بخبر من هو مجهول الحال
مطلقا لو كان المجهول الحال بالاجماع المركب هذا ابعد من ذلك الاعتضاد بالاصل والشهرة والاجماعات المنقولة ومنطوق اية النبأ هذا اذا قلنا
بحجية الاجماع المنقول من باب التعبد والا فلا منع ظ وبالجملة لا ريب في ان مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول ان جعلنا الفاسق اسما
للمتصف بالفسق النفس الامري واما لو جعلناه عبارة عن الفاسق المعلوم ففي جواز العمل بخبر المجهول لا حقا اصلا واما لو شككنا في ما هو العرف اولم يعلم المراد
من الفاسق هل هو المعلوم او النفس الامري ففيه اشكال مقتضى القواعد جواز العمل بخبر المجهول لانه لا يقدم التعرض الكتاب والاجمال الطاري في اية
النبأ على ذلك الفرض انما هو في الاستثناء لا في المستثنى والقدر المتيقن خروج معلوم الفسق واما خروج المجهول فمجهول والاصل يقتضي عدم
الخروج ثم هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب ما عدا الوصفين فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول عند افادته الوصف للوجهين السابقين
ولانه بعد ما قلنا بحجية الظن المسبب عن خبر الفاسق المعلوم في المسبب عن خبر المجهول بطريق اولى قطعا فان قلت ان القول بجواز العمل بخبر الفاسق
المعلوم مخالف للاجماع قلنا اولا الاتفاق على تحريم العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب مسلم ولكن كلامهم انما هو في خبر الفاسق من حيث
هو فاسق مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلية ولا ريب ان العمل بخبر الفاسق من حيث هو فاسق حرام قطعا والعامل اثم جزما
وثانيا سلمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع انضمام القرائن ولكن لا اتفاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد ثم وثالثا سلمنا الاتفاق
على ذلك ولو في صورة الانسداد ولكن الاتفاق حجة من باب الكشف وهو في مثل هذا لا افتتاح عن كاشف سلمنا الكشف ولكن غايته الظن
وابن الدليل على اعتباره في المسئلة ورابعا سلمنا جميع ما ذكرنا الا ان قولك بان ما يقوله مخالف للاجماع غلط لانا موافقون مع
شيخ الطائفة لانا انما نعمل بالظن وهو من خبر الفاسق الغير المتحرز غير حاصل ومن المتحرز غير منفك فتدبر المقام الثالث لو قلنا
بحجية الاخبار من باب التعبد فهل الخبر الذي لم يلاحظ العهد بالتكليف وهو الذي يكون في اول بلوغه بحيث لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق
ولم يحصل له الملكة حجة امرلا والحق هو توقف بناء مقامات الاول هل يمكن ان يوجد واسطة بين العادل والفاسق والتحقيق انه لو قلنا
بان العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يتحقق الواسطة واما لو قلنا بانها ملكة يمنعه من ارتكاب الكبائر والاصرار في الصغائر
وانها تابعة للمرتبة فلا ريب في تحقق الواسطة بينهما في الواقع ولا اختصاص لذلك الواسطة بحد العهد بل يمكن في بعد وان تدركها لو لم يصدر
من الشخص مع بعد عهده ما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة ايضا وذلك الحجية عن المخلوق التاصل يمكن العلم بتلك الواسطة امرلا والحق نعم
كما لو اطلعنا على شخص في اول بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا لحظة يمكن فيها ارتكاب معصية يوجب الفسق فحينئذ لم يصدر عنه شيء
من الموضوعات الصغرى التي هي متعلقات الاحكام الجزئية وما قاله صاحب من ان حصول العلم بتلك الواسطة لان المعاصي لا ينحصر في الظاهرة
ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنية ممتنع عادة فيه ان الملكة ليس بعيد جدا لانه اما اراد من المعاصي الباطنية مثل العقيدة مع عدم العلم بالفساد او اراد
العقيدة مع العلم به او اراد ارادته ترك الواجب وفعل محرم وعلى التقادير كلامه ليس بجيد اما على الاول فبالنقض بالعادل الذي هو ذات ملكة
لان مثل العقيدة مع عدم العلم بالفساد لو كان من المعاصي الباطنية الموجب لعدم حصول العلم بالواسطة لكان اللازم عدم حصول العلم بالعادل
ايضا وادعاء امكان العلم بالباطن فيه دون غيره لا وجه له ضعيف الا ان نفرض معلما يعلم العقائد الحقة قبل البلوغ فيحصل العلم لذلك العلم
بالواسطة لعلمه بحقية العقائد واما على الثاني فنقول ان دفعه القطع بكونها غالب المسلمين خالين منها عقيدة اذ كان فاسد
في الواقع واما على الثالث فنمنع كونها امرا مستقلا عن ترك الواجب وفعل المحرم محرما اولا ونمنع كونه من الكبائر ثانيا ولعدم امكان العلم بالعادل ثالثا
الثالث في انه هل هو حجة على القول بالتعبد امرلا الحق نعم وان اقتضى الاصل التحريم والاجماع ايضا لا عموم فيه الا ان الادلة اللفظية
الدالة على حجية الاحاد الدالة على ذلك فان قلت منع شمول مفهوم الاية النبأ خبر الواسطة بين العادل والفاسق اذ المنطوق دال على
عدم حجية نبأ الفاسق والمفهوم على حجية نبأ العادل والواسطة مسكوت عنها منطوقا ومفهوما قلنا المفهوم من المنطوق انما هو مجيء غير
الفاسق فمقتضى مفهوم الشرط وغير الفاسق اعم من الواسطة ولو سلمنا ان المفهوم مجيء العادل لا غير الفاسق او كون خبر الفاسق بالنسبة الى الواسطة
مسكوتا بالتشكيك لاجمال او مبين العدد قلنا بحجية نبأ الواسطة ايضا اذ اية النبأ لا يقتضي عدم الحجية بل غايته السكوت من الواسطة ولا
ريب في اية النفر والكتمان تدلان على حجية نبأ ومنع امكان تحقق الواسطة او العلم بها من الجواب منهما فان قلت ما ذكرت من جواز العمل
بخبر الواسطة مناف للاجماعات المنقولة على اشتراط العدالة ولظواهر عبارتهم حيث يشترطون العدالة ولا يفصلون بين الواسطة وغيرها قلنا
الاجماعات المنقولة وظواهر عباراتهم منصرفة الى الغالب لان مولهم الامر لا الواسطة بينهما بل كان لا يوجد في الاخبار وكان

فارفرث





في العدل

فان قلت الاية وان دلت على حجية الاخبار الواسطة ولكن المفهوم من التعليل في اية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة عن رما موحب الفتنة ولا ريب هذا ارجح لاختصاصه بالاصل قلنا ان التعليل اما عام والخاص ان قلت في اية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة فيها موجب لاصابة الفتنة ولا ريب بالاول فمقتضاه عدم جواز العمل بقول العدل المعلوم عدالته وان قلت بالثاني فالتعليل غير مربوط بالمقام لان الكلام في الواسطة وهو غير الفاسق هذا بناء على مذهب المشهد واما على مذهب الوصفين فلا ريب في حجية الظن الحاصل من اخبار الواسطة للادلة الدالة على حجية الظن في المسائل الفرعية **ومن جملة الشرائط** الضبط واشتراطه في الجملة مقطوع به بل لا اعلم فيه مخالفا وانما الاشكال في معنى الضبط فيحتمل ان يراد به عدم السهو والخطاء وعدم النسيان او القدر المشترك بين الامرين او ما يساويه احتمالات اربع ومقتضى الاصل الاخير لانه القدر المتيقن الا ان اشتراط الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع وكذا الاحتمال الاول وكذلك لو تحقق فلا ريب في عدم حجيته اجماع العلماء اذ كان نادرا وغير حافظ لا مراتب بين كون المراد منه الحفظ او القدر المشترك ولكن التحقيق الاخير للقطع او الظن بان العلماء الذين شرطوا الضبط في الراوي لم يكن هذا الشرط منهم لاجل قيام دليل عليه بالخصوص بل هذا الاشتراط منهم لاجل عدم ادلة التعبد على اشتراطه ولا ريب في الادلة لم تشترط الضبط اصلا انها اشترطت الاخبار المفيد لاحد الوصفين اما القطع والظن ولا ريب ان المراد الاخير لا يوجب حصول احد الوصفين ولا ريب في عدم حصول احد الوصفين على حد الاخير بناء على الجملة في اشتراط احد الامرين في الراوي ثم هذا الشرط على ما يجب ان يكون الراوي بحيث يقع منه كثيرا سبيل الخطاء والسهو فلا يعتبر بالضبط وهذا الشرط انما هو شرط في الاغلب لا نقضه يحصل الوصف من غيره بكون مما حاله لا احد الوصفين لكنه خلاف الغالب **فان قلت** ما ذكرت من تنزيل الضبط في الغالب معناه انه يحصل الوثوق من خبر غير الضابط مخالف للاجماع القاطع اما البناء عليه عند المخالف في اشتراط الضبط واما المركب فلاطباق الجمهور والمخالف من قال باشتراط الضبط على عدم حجية خبر الغير الضابط من غير قول واحد **قلنا** الاطلاق عبارتهم تنزيل الى الغالب ... على الاشتراط الضبط بخصوصه الا ان الاساس الادلة التعبدية حجية الاخبار المفيد لاحد الوصفين فلا انما الاقتضاء الخبر باحد الامرين في الاغلب شرطوا ما اشترطوا **فان قلت** لو كان الضبط شرطا في الراوي لزم علو اهل الرجال بها ضبط الراوي والتالي باطل فالمقدم مثله **قلنا** ... لذكروا ... مع ان ... نهاية الضبط مثل ... عندهم لذكر الضبط انهم في ... من المقام ... بناء على ... المتعبد واما على ... الوصفين فالتحقيق انها لا اشتراط اما الاجل ان خبر غير الضابط لا يفيد الوصف او لاجل ان الوصف الحاصل منه لا يعتني به العقلاء واما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء فلا يعتبر في الشرط انه شرط في الاغلب ثم ان في المقام اشكال لعموا العليل بان ... اية النبأ الخبر المفيد لاحد الوصفين انما يتم لو كان المراد من التبين العلم واما لو اريد الاعم منه ومن الظن فلا اذ المنطوق حينئذ لزوم التبين العلمي او الظني من خبر الفاسق والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الاعم في العدل فلا اشتراط في الخبر ... يفيد احد الوصفين الا ان يقال ان غاية ما في الباب نفي التبين عن خبر غير الفاسق الغير المفيد لاحد الوصفين وهو اعم من الرد والقبول ... ولكنا بعدما قلنا بان المراد من التبين هو العلمي فلا اشكال ثم ان ههنا شيئا مهما وهو انه بعد ما قلنا بحجية الاخبار الجامعة للشرائط ... على الاخير ... حجية ولو ... الوصف ... او الوصف الحاصل ... المفيد المعتمد ... من ادلة التعبد حجيتها لعدم افادة الوصف ... اما ... ادلة التعبد ... لو ... الوصف الحاصل ... وكان الحاصل عنه معتبرا ... ولما ذا لم يكن الحاصل معتبرا عندهم معتبرا عند اخر كالشهرة فلا ريب في حجيتها ... بلا اجماع العلماء ... صاحب ... لو ثبت ... بالاجماع ... ذلك ... فيه ... على اخذ خبر ... وطرح خبر ... الوصف ... **ضابطة** في العدل ... **الاول** في ... العدل ... اما الفقهاء ... الظلم ... الحكمة ... من هذا الباب ... الظلم ... الظلم على النفس ... والفاسق ... الاخبار ... ولقمان ... الوصل ... **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان الاطلاق الاول حقيقة ... من الاطلاقات ... لاجل ... الاشتراك ... عن ...



في الكلام في معنى العدالة

الحقيقة في الثاني لأنهم فيكون مشتركا لفظيا بينهما لكن عند فقد القرينة المعينة لأحد المعنيين لا يبعد أن يحمله على الأول لأشهرية الحقيقة لو وجد
في كلام الشارع أو أحد من الأئمة لفظ العدالة وما يشتق منه قلنا بعد ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق فلا بد من حمله على المساواة
إذ بعد ثبوت كونه حقيقة فيما ذكره العرف لما ثبت في اللغة أنهم هذا المعنى لأصالة عدم النقل ومقتضى ذلك حمل اللفظ على المساواة التي هي
المعنى الحقيقي اللغوي فإن قلت إن أصالة تأخر الحادث تقتضي تأخر وضعها لما ذكر عن زمن الشارع فلا يحمل اللفظ الصادر منه على هذا المعنى قلنا
نعم لا أن المظنون تقدم هذا المعنى اللغوي على زمن الشارع فلا يعتبر الأصل وأما شرعا فيطلق على ظاهر الإسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مختار
الشيخ ويطلق على حسن الظاهر وظهور الصلاح كما هو مختار بعض متأخري المتأخرين ويطلق على الملكة الملازمة للتقوى المانعة من ارتكاب الكبائر
والإصرار على الصغائر والإقدام على خلاف المروة ويطلق على الثالث أيضا من غير تقييد بمنع الإقدام على خلاف المروة ويطلق على ترك
الكبائر والإصرار على الصغائر من غير كون الملكة والمنع عن خلاف المروة كما اختاره العلامة المجلسي فعليه يكون حدوث العهد عادلا ثم إن المطلوع
نقل العدالة عن المعنى اللغوي إلى معنى شرعي لأنا لا نفهم من قولنا فلان عادل إلا اتصافه بصفة تسمى بالعدالة لكن هل النقل هو ظاهر تقرير خاصة
عند الفقهاء حتى لا يكون اللفظ مندرجا في النزاع الواقع في الحقيقة الشرعية أم الناقل هو مطلق المتشرعة فيجيء هنا ما في الحقيقة الشرعية
الحق الأول لأن العدالة المتبادر منها إلى أهل العرف لو سئلوا عن معنى العدالة لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه كما في لفظ الفقه أيضا ولو كان النقل
عند المتشرعة لعرف العرف معناها أيضا ولقبول ذلك وتوهم أن الاستقراء وغلبة ثبوت الحقيقة المتشرعة في الألفاظ يكشف عن ثبوت الحقيقة المتشرعة
في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء وكيف كان فلو قلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة فلفظ العدالة لم يثبت أنه في كلام الشارع بناء على المختار من أن
المناط في الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مجرد ثبوت حقيقة المتشرعة بل بد من الاطراد وتحقق الغلبة المعتد بها في استعمال اللفظ في المعنى الشرعي
عند الشارع وهو غير معلوم في هذا اللفظ فإن قلت أغلب ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبت فيه الحقيقة الشرعية أيضا فليكن هذا منها ملحقا بالغالب
قلنا إن ادعيت تلك الغلبة في الألفاظ التي ثبت غلبة استعمال الشارع إياها في المعنى الشرعي فالاستقراء صحيح مسلم لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب
ممنوع وإن ادعيت تلك الغلبة في مطلق الألفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة وإن لم يتحقق غلبة الاستعمال عند الشارع فهو ممنوع إذ كثير من الألفاظ
المذكورة في الشرع حقيقة عند المتشرعة بعينها أمكنها الحق أن شيئا من الأول ليس بحقيقة لأن المتبادر من العادل المتصف بالوصف
النفساني الذي ليس للاعتقاد مدخلية فيه وجودا وعدما كما في قطعية العدالة الرجل أيضا إلى أنه يصح سلب العدالة عمن ظاهره الإسلام
الإيمان بلا ظهور فسق بعد ما ظهر الفسق فيقال قد ظهر الفسق من هذا الشخص أنه لم يكن عادلا وأما الإطلاق الثالث أنه ليس حقيقة العدالة
السلب لما لحق متصف بهذا المعنى الثالث وإنكار مقدمة ما على خلاف المروة فالتقييد بهذا القيد الأخير ليس بحاله في الموضوع له فدار
الأمر بين الأخيرين لكن الرابع متعين أن لم يتبادر عنه العرف وذلك للشهرة المحكية على الحقيقة والإجماع بين الذين نقلهما الفاضل المقداد وشارح
الإرشاد في الأول إن العدالة هيئة راسخة بالملكة بإجماع العلماء وفي الثاني على ما حكاه عنا الوالد إن المعروف بين العامة والخاصة أن العدالة هي
نفس الملكة ولا ريب في حجية الظن الحاصل مما ذكر في المسألة لأنها من الموضوع المستنبط والذي يطابق العرف مع ما ذكر فلا يطلق العادل على من
ملكة له كحديث الإسلام وإن ترك الكبائر ولم يصر على الصغائر وكون المعنى الرابع حقيقة عند المتشرعة منقولا إليه اللفظ عن اللغة ومن
كلام الشارع وأما أيضا كلام لا مقتضى أصالة تأخر الحادث عدمه فلا بد من حمل اللفظ في كلام الشارع وإنما هو على المعنى الحقيقي إذا تجرد عن القرينة
نعم لو قام قرينة على عدم إرادة المعنى اللغوي حملناه على معنى المتشرعة لأنه أقرب المجازات إلى المعنى اللغوي إذ يبعد كون غيره أقرب مع صيرورة هذا
هذا منقولا إليه هذا والإنصاف أن المعروف معنى العدالة في كلام الأئمة هو غير المعنى اللغوي وكذا عند أصحابهم كما يظهر من تتبع الأخبار
كان قول الراوي سألت عنهما أن هذا الرجل مثلا ظاهر في أن العدالة معنا عندهم غير المعنى اللغوي إذ يحكم بأنه هو معنى المتشرعة كما
بعد ثبوت النقل فلا إشكال في كلام الأئمة والكل في كلام الله ورسوله أنه هو الحمل على المعنى الشرعي لأن الكل من قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل
منكم إنما هو الوصف النفساني المذكور مضافا إلى أن طريقة المؤمنين استمرار على شيء منكشف عن كونه لو منه عليهم منه طلب ما قلنا سابقا
من أن كلام الله سبحانه وأمثاله لا يحمل على المعنى الشرعي المقام الثاني في أن العدالة المعتبرة في الشرع هل هي ما ذكرنا من أنها الملكة أم يكون
معلوما العدالة أو أما أن يكون مجهول الفسق وأما أن يكون مجهول الحال وعلى الأخير إما أن يكون ظاهر الإسلام أو مجهول الإسلام أيضا وعلى
الأخير إما أن يظن عدالته أو لا وعلى الظن بعدالته إما أن يظن بعدالته أو على ترجيح العلم أو الظن بعدالته أو كان مجتبا من الأسباب
المعتبرة أو من الأسباب الغير المعتبرة شرعا أما في الأول فلا ريب في اعتبار ما في الشرع للإجماع العلماء كان العلم بالعدالة حاصلا
من المعاشرة أو شرعا مستجيبا من شهادة العدلين مثلا والشرح ذلك أنه لو لم يكن العلم بالعدالة هو العدالة المعتبرة في الشريعة لضاع حقوق الناس
واختل نظام الأحكام وأما في الثاني فالمشهور عدم اعتبارها الأصل وغيره وادعوا الاتفاق وأما في الثالث فلا إشكال لأن دعوى الإجماع على عدم

في بيان عدالة المعتبرة في الشرع أعلى

في العدالة

اعتبارها مع قد ماجمع الى اعتبارها كالشيخ بن عمر بها جزيمكن مضافا الى ان الظاهر من كثير من الاخبار ان ظاهر الاسلام عادلة نعم لا يخفى ان
مقتضى الاصل والقواعد عدم العبرة بها لا صالة حرمة العمل بها وراء العلم والعدل وبترهذا الشخص عليا لا يعلم فالاصل عدمه ولاصالة عدم تحقق
المشروط لان جواز الاسناد والحكم والاستفتاء مثلا مشروط بالعدالة وهي قبل الشهادة مثلا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم يكن محققة
وبعد شهادته مشكوك في تحقق المشروط لان الشك في تحقق الشرط يلازم الشك في تحقق المشروط والاصل يقتضي عدم التحقق ولاصالة عدم ترتب
الاحكام والاثار الشرعية من الوضعية والتكليفية فيها قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال مع ظاهر الاسلام لم يكن محققة ومترتبة وبعد شهادتها
شككنا فيها والاصل بقاء ما كان على ما كان ولاصالة الفسق لان الاصل عدم اتيان هذا الشخص الواجبات فيكون معلوم الفسق بالاصل فلا يعتبر
وكون الاصل عدم اتيانه بالافعال المحرمة ايضا لا يعتبر الا انا نعمل بالاصلين ونقول انه لم يات بالمحرمات ولا بالواجبات فيكون فاسقا ايضا ولاشائبة
الفسق ايضا لان الغالب معلوم العدالة فيلحق المشكوك بالاغلب **فان قلت** ان تلك الاصول مخدوشة اما الاخير فلان غاية ما يلزم منه هو
الظن بالفسق وهو ظن بالموضوع الصرف لا يعتبر **واما الرابع** فلان المسألة مبنية على ثلثة **الاول** عدم اتيانه بالواجبات وفعله لا يوجبها
عن المحرمات **والثاني** عدم العلم باتيانه بالواجبات والعلم بانزجاره عن المحرمات **الثالث** عدم العلم بانزجاره عن المحرمات والعلم باتيانه
بالواجبات والفسق المسبب عن اصالة عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في الصورتين الاوليين دون الاخيرة فان فيها يحكم باصالة العدالة لا ما مع منها
لاحتمال ارتكاب المحرمات والاصل عدم فهو ات بالواجبات بالفرض وتارك للمحرمات بالاصل فيكون عادلا **واما في الثالث** فلانا نعرض الكلام
فيما كان هذا الشخص ولا معلوم العدالة في زمان ثبت حسن ظاهره وظهور الصلاح وظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولا الصلاح ترتب حكما الشاهد عليه
زوال الحسن الظاهر فيستصحب فيقول لقوله بالاصل **واما في الثاني** فلان الشك في المقام في تحقق الشرط وعدمه بعد القطع بالشرطية حتى يقال ان الشك
في تحقق الشرط يقتضي الشك في تحقق المشروط بل الشك انما هو في الشرطية بعد القطع بتحقق الشيء فان ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقق
كونه شرطا يقينيا ولكنك تدعي شيئا زائدا على القدر المتيقن عليه منهما وهو بيان في العدالة وهو الملكة ولا ريب ان الاصل عدم الاشتراط ولذا
هذا القدر الذي هو شرط بالاتفاق من الطرفين فيما نحن فيه مثل ما لو شك في اشتراط الايمان لو ثبت بعد القطع باشتراط الاسلام فتحققه كما لا يمنع
فيقال هنا بان الشك لو وقع في اشتراط الايمان فشك في تحقق الشرط بعد القطع بالشرطية وكذا فيما نحن فيه فلا دافع لهذا الكلام **واما في الاول**
فلانه معارض بما فرضنا من الاصل في من سبق له الملكة ثم زالت قلنا اما قولك ان الظن انما هو في الموضوع الصرف وهو غير حجة تم في هذا المقام
ومنها بان الشك انما هو في الشرطية لا في تحقق الشرط فهو مسلم وكذا قولك بان منشأ الفسق معارض باصالة العدالة مسلم ايضا لكن منشأ الفسق ارجع
لان الظن الشخصي معتبر لانه وردت الاخبار في ذلك الشهرة تقوى معه ايضا واما قولك بمعارضة الاصل عدم ترتب الاحكام واصالة حرمة العمل بما وراء العلم
مع ما فرضنا من استصحاب قول المستور الملكة فهو مسلم لكن هذا الاستصحاب دليل وارد لا يقابله كون الاصل الاول هو ما ذكرناه من
عدم الاعتبار فظهر ان الاصل الاولي من حيث الاصل عدم الاعتبار **واما في الثاني** فالمثبت كان يكون هنا اطلاقا وعموما في مقام من المقامات ينفي مفهوم الاسلام
كان حجة ودليلا على حجيته مطلقا بكل احد فهو معتبر به حيث دليل وارد فيه وكذا اما الاصل الاولي هو ما ذكر بل هناك ادلة اجتهادية على
الاصل الاولي منها الشهرة العظيمة بل عدم الاجماع بل ذا نقول انه على تحقق الاجماع من الامة على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الاسلام
وعدم ظهور الفسق **ومنها قوله** تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا على ان المراد من الفاسق الفاسق الواقعي ومن النبأ الاعم من الشهادة
وغيرها **وفيه اولا** ان وضع الالفاظ وان كان للفاسق الواقعي لكن ظاهر منه هو الفاسق المعلوم فيعتقد بالمعنى الاعم فيكون مجهول الحال
مندرجا في المفهوم **وثانيا** ان المتبادر من النبأ غير الشهادة وان سلمنا كونه في اللغة موضوعا للاعم منها ومن غيرها الا ان الاجماع المركب
جار في انهما ثابتا بان يقال اذا ثبت عدم لزوم التبين عن نبأ المجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها ايضا لان كل من عمل بخبر عامل وكل
من قال بعدمه قال بعدمه في الكلية من الطرفين ثم ان الشيخ عمل بنبأ المجهول الحال في الشهادة لا في غيرها ولا يخلو شيء من ذلك الشيخ حجة بنبإ المجهول
الحال في الشهادة لا في غيرها الشهادة اذا احترز عن تكذيب ذلك ان هذا الكلام منه انما هو لاجل التحرز عن تكذيب فلا نحتمل المخبر
عن الكذب بانه علم منه لا لاجل كونه مجهول الحال فلعله لو عمل بحجية نبأ منكم ايضا من الاصحاب من عمل بنبإ المجهول الحال في غير الشهادة
لا بنفسه فقط بل في الاجماع المركب من الطرفين وتمة الايراد الثاني ولكن يمكن ايضا بعد التسليم هذه الوجوه الا ان المراد الاول بان النبأ مطلق
شامل للموضوعات كلها بالشهود والموضوعات المعتبرة بالاخص من نبأ وغيره فيهما ثابت من حيث العادة فما محمول الحال في المقام
التي يكون المسألة فيها في الشهادة ثبت عدم جواز العمل بنبائه في غير موارد الشهادة انما هو لاجل انه لم يعلم المخبر به مجهول الحال في مورد
الشهادة فالنبأ شامل ومن خالفه مطلقا **وثالثا** انا سلمنا ان المراد من الفاسق هو الفاسق الواقعي ومن النبأ الاعم من الشهادة وغيرها
وان لا زمه عدم قبول خبر مجهول الحال من حيث المقدمة لكن نقول ان الفسق في المفهوم ثم لعلها ان الفسق لا يرى وفي فيما العمل بنبأ ليس الامر
...

نعم لو علم الكاشف عن الاسلام مجهول الحال

في بيان المراد من العدالة الحسن الظاهر او عدم ظهور الفسق

في بيان العدالة

المفهوم فدار الامر بين الواجب والحرام وتعيين احدهما يحتاج الى دليل به فما وجه التعيين **فان قلت** تعارض المفهوم والمنطوق والاخير اقوى **قلنا** ان دلالة حجية المنطوق انه مسلم اذا كان الاجمال في المراد لا في المقصد كما فيما نحن فيه الا ان يقال ان المنطوق ارجح لاعتضاده بالاصل الثاني فيكون اقوى ولا يكون ذلك تمسكا بنفس الاصل ايضا بل بالدليل الاجتهادي المعتضد بالاصل **ومنها قوله تعالى** واشهدوا ذوي عدل منكم فان المراد من العدل هنا ليس هو الاستواء لانه غير مناسب للمقام ولا حسن الخلق وظهور الصلاح لعدم كونه معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فواضح واما شرعا فلما مر من ان العدالة في عرف المتشرعة هي الملكة فبعد ما كانت العدالة عند المتشرعة هو ذلك تكون في الشرع ايضا كذلك فالمطلوب ثابت والايمان كما معناها شرعا حسن الظاهر مثلا لزم نقل النقل وهو خلاف الاصل مع انه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولا الى المعنى الموجود عند المتشرعة في تلك الازمنة القليلة فاذن يكون الامر دائرا بين ان يكون المراد من العدل خلاف الظلم او الملكة فان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول فان كان المراد من الظلم الاعم من الظلم للنفس ومن الظلم للغير فالمطلوب ايضا ثابت لان من يظلم نفسه ولا غيره فهو غالبا الملكة ثم وان كان المراد هو الظلم للغير كما هو ظاهر الظلم لزم تقييد الاكثر لان الاغلب من غير الظالم للغير هو الفساق والجملة الظاهر من العدل في الاية غير المعنى اللغوي فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشرعة اي الملكة **فان قلت** ان الاية دالة على لزوم الاشهاد من ذوي العدل وهو لا يستلزم قبول خبر العدل كما هو محل الكلام **قلنا** ان الظاهر من الاية ومن الامر بالاشهاد من ذوي العدل ان يكون توصليا بمعنى توقف قبول الشهادة عليه لا بمجرد الاشهاد منه تعبدا مع كون غيره ايضا مقبول القول ولكن يمكن ابطال هذا الدليل لانه يحتمل ان يكون الخطاب بهذا الخطاب الموجود في الاية القضاة فيكون العدالة شرطا وتكون الاية تامة الدلالة على المطلوب ويحتمل ان يكون المخاطب بالاشهاد من له الحق فيكون الامر للارشاد فيكون الاية اعم من المدعى لاحتمال ان يكون الفائدة عدم سماع شهادة غير العادل حتى يكون ردا على الشيخ ولاحتمال ان يكون الفائدة عدم كون غير العادل مطمئنا من الكتمان حتى لا يكون دالا على المطلوب هذا ولكن الظاهر ان هذا الكلام كلام وجيه لو لم يكن المقصد منبئا عن المخاطبين لكن المقصد يكشف عن المخاطب لان مقصد الاية الشريفة واذا الملفتم ظاهرنا فيكون المخاطب المطلق فيكون الامر الى اثباتا توصليا فيثبت ان اشهادها في الطلاق لا تسمع الا من العادل ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **ومنها قوله تعالى** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون وجه الدلالة ظاهر لانه لا يعرف كون الكذب ايضا مما يرضى من له الحق بشهادته فلا دلالة في قوله ممن ترضون على المطلوب اعني اشتراط العدالة الا انا نقول ان الرواية موجودة على ان المراد ممن ترضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا كل مميز محصل صالح والرواية وان كانت مرسلة لكنها منجبرة بالعمل وتوهم ان القيد اعني قوله ممن ترضون مختص بالجملة الاخيرة كما في الاستثناء المتعقب للجمل ايضا مدفوع بالاجماع المركب في خصوص المقام مضافا الى ظهور رجوع القيد في الاية الشريفة الى الجميع ما تقدم **ومنها** الاخبار الكثيرة مثل ما في الرياض عن مولانا الحسن بن علي العسكري في تفسيره عن ابائه عن علي عليه السلام قال كان رسول الله اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة فان اقام بينة يرضى ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بالشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسئل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود وقبائلهم ومحلاتهم فاذا اثنوا عليهم الى ان قال وان كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون ما قبل على المدعى عليه فقال لهما ما تقولون فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما غلطا فيما شهدا على انفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين واحلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما ووجه الدلالة ظاهر واحتمال كون الشهود مجهول الاسلام مدفوع بانه لو كان الامر كذلك لكان اللازم على المعصوم الفصل بين المسلم والكافر مضافا الى ان مجهول الاسلام في ظاهر الاسلام لانه اغلب فلا يحتاج الى الفحص عنه فتامل على ان في بعضهم الجبار من اخبار ايما اعلى ان بجرد الاسلام غير كاف واورد على تلك الرواية وجوه الاول ان الرواية صريحة في مدعى الشيخ لان لفظ الخير في قوله لا يعرفهم بخير ولا شر نكرة وهي في سياق النفي تفيد العموم فالمعنى لا يعرف منهم شيئا من الخير ولا زمه عدم معرفة صحة اسلامهم ايضا لانه خير ايضا بل من اعظم الخيرات فيكون مورد الرواية مجهول الاسلام وفيه ان الظاهر من قول القائل فلان غريب غير ان اغلب مورد الخبر لا يقال هذا الكلام فيما عرف منه خير واحد واي كان هو الاسلام الذي هو من اعظم الخيرات واذا كان معنى هذا الكلام عرفا هو ما ذكرنا فاذا ورد عليه النفي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظاهر عند الاثبات فيكون معنى لا اعرفه بخير لا اعرفه يكون اكثر مورده خيرا ولا نفي مطلق الخير حتى مثل الاسلام والحاصل ان الظاهر من الخير في خصوص الخبر هو ما وراء الاسلام **فان قلت** النكرة في سياق النفي موضوعة لغة لعموم السلب وحمله على سلب العموم كما فعلت خلاف وضعه ولئن سلمنا ان العرف كما تقول من حملهم على سلب العموم لقلنا انه ينشأ التعارض بين العرف واللغة والاخير مقدم **قلنا** نحن فالمعنون بعدم العرف بين زماننا وزمان الشارع فيحمل عليه كلام الشارع لا على اللغة وما قلنا من تقديم اللغة على العرف انما هو في الافراد بات لا التراكيب والشاهد هو القطع بعد العرف الثاني ان غاية ما يستفاد من الرواية مطلوبية الفحص والتجسس لا كونه لازما للعدالة كان من باب الاستحباب فيه ان الظاهر من الرواية

فصل في ... العدالة في الراوي

فصح على المدعى عليه

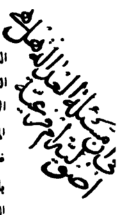
في الاستدلال على ... العدالة بالرواية

في بيان العدالة

هو المطلوب به وطريقها الالزام لانه مدلوله ثم على ذلك كما ظهر من قوله كان رسول الله ظاهر في اللزوم وكان تفصل الاحكام وتعرّفها
الى الفحص كاشف عن الوجوه ايضاً وكان سؤاله احوال الشهود عن المدعى عليه يشهد بذلك لان اصلاحه بين الخصمين واجرا الصلح بينهما
اذا لم يتبين حال الشهود شاهد عليه **الثالث** انا سلمنا لزوم الفحص عليه ولكن لزومه حينئذ من حيث ان لزوم عليها ثابت
بالادلة الاستقرائية وقد مضى ذكرها **ومن جملة الاخبار** ما رواه في الفقيه والاستبصار مع صحة السند في الاول عن ابن ابي يعفور
عن ابي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن
والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه الى ان قال ولا يتخلف عن جماعتهم الى وجه الدلالة انها دالة على كفاية
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق ... اما الصدق فلظهوره في كون العدالة المعتبرة الملكة واما الدليل فلان قوله والدلالة
على ذلك ... ولو لم يكن ظاهراً في الملكة فلا اقل من ظهوره في حسن الظاهر وهو كاف في رد الشيخ لا يقال ان ما ذكر مبني على كون الرجل
المسلمين وهو محل تامل لانا نقول الظاهر ... بملاحظة سؤال السائل ... المسؤول عنه حيثية المسلم كان اعلم سلمنا كون الرجل
اعم من المسلم لكن الجواب اعم والعبرة في الجواب ... لا الاستفسار بعيد **فهو وان قلت** ان تلك الرواية لا دلالة فيها على المطلوب
لكون حجة اولاً بان في السند من هو واقفي فلا عبرة به وثانياً بان لفظ المسلمين في الرواية جمع محلى باللام وهو حقيقة في الاستغراق الجميع
والعرفي ايضاً كقولك جمع الامير الصاغة ولفظ البين ظرف ومن المقرر انه لو نسب المظروف الى ظرف يصلح كل منهما للعمل في الظرف كان
الاخير عاملاً لانه اقرب فيقتضي القاعدة حمل المسلمين على الاستغراق لانه الحقيقة وجعل الظرف متعلقاً بالعدالة لانها
اقرب فح لا تدل الرواية على رد الشيخ لان السؤال انما هو عن معنى العدالة المعتبرة بين المسلمين بحصول التميز بين معنى العدالة عندهم وعند غيرهم ويكون
عن هذا السؤال لا عن طريق العدالة المعتبرة حتى يكون رداً على الشيخ ولو سلم عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا فلا نسلم الظهور في ...
ايضاً فطرق الاجمال ويسقط الاستدلال وثالثاً لو سلمنا دلالة الرواية على كون ستر جميع العيوب كاشفاً عن العدالة كما يعطيه الرواية لكن مجرد ...
غير كاف لان ثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه الا اذا فهم الحصر ولا حصر في الرواية لان الحصر اما بتعريف المبتدأ وهو قوله والدلالة
على ذلك ... فهو في محل المنع واما بسياقها من جهة السكوت في معرض البيان ... الاجمال لا البيان ... لو سئل السائل عن جميع ما يعرف به
العدالة لكان المذكور وجه وليس كذلك فيكفي الجواب على وجه ما يعرف به العدالة اذا سلمنا ان رواية الحصر لكنها مخالفة للاجماع لا نعقاد الاجماع
على كفاية شهادة العدلين في ثبات العدالة فلا بد اما من نفي الرواية على ظاهرها من الحصر والقول بان ما خرج خرج بالدليل والمسكوت ...
مندرج في الحصر حتى يتم المطلوب واما من القول بان المقام ليس مقام البيان بل مقام الاجمال فلا يتم الدلالة ... واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال
وسقط الاستدلال ورابعاً بان الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما انه يعتبر فيها لا لظاهرها بالتخلف عن جماعة المسلمين ...
وليس كذلك فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وهو موجب لحصول الاجمال وخامساً ان صدر الرواية مناقض لذيلها لان الصدر يدل على العدالة
عبارة عما اشتمل عليه الصدر من غير مدخلية للتخلف عن جماعة المسلمين فهذا تناقض قلت مثل ذلك لوجوه لا تخل **اما الاول** فلان
في السند احد الكتابين صحيح باعتراف ... وعلى فرض عدم الصحة معتبرة بعمل الاصحاب في رد الشيخ **واما الثاني** فلان لنا ان لا نريد
متعلق بقوله يعرف وان كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة **واما الثالث** فلانا لو ان السائل سأل بما يشمل جميع الاحتمالات فلو كان العدالة
المعتبرة طريق آخر لكان اللازم عليه اختصاصها بالذكر لان ذكر الفرد الاكمل ... ثم انه يمكن ... عدم كون الاستدلال ...
افادة الحصر من اللفظ سلمنا ولكنا ان ندفع الرابع بالتزام القول بانه خرج ما خرج من تحت العموم وان كان المخصص حجة في الباقي ... ان تقول
ان الرواية دلت على ان ستره دليل على عدالته ولا ريب في معرفة كونه ساتراً كما يمكن بالعلم الوجداني كذا يمكن بالعلم الشرعي والشاهد علم شرعي
فلا يخرج من تحت الرواية شيء **واما الخامس** فلانا نلتزم القول بانه خرج ما خرج كما مر عن الساكت بحث يمنع التناقض ... لان
الذيل كاشف عن الصدر وثانياً نقول ان التناقض انما يكون معتبراً لو تمسكنا بالرواية في اثبات العدالة المعتبرة ... لو تمسكنا بها ...
فلا يضر التناقض لا تفاق الصدر والذيل على ان العدالة المعتبرة غير ظهور الاسلام ... ظهور الصدق بالجملة الرواية ... في المطلوب **ومن
جملة الاخبار قوله** ... الفطرة وظهرت العدالة ... شهادته ... ومنها ... للحق ... ولكن يحصل
الظن القوي ببطلان قول الشيخ لكن لا اشكال ... حتى يكون تلك الاخبار ادلة مستقلة ... من العلم فيكون
تلك الاخبار الظنية موجبة للاصل الذي اسسنا لا ادلة مستقلة ... واما الاخبار ...
في هذه المسألة ليست من الموضوعات الصرفة لان النزاع انما هو في الحكم الكلي الشرعي ... وليست من الموضوع المستنبط ايضاً لان

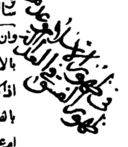


في بيان العدالة المعتبرة في الشرع



الرابع ليس في معنى لفظ العدالة بل في ان العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ وليست من الفرعية ايضا لانها ليست من عوارض
الفعل الظاهر من المكلف وليست من الاصولية ايضا لانها ليس من عوارض الادلة ولكن التحقيق المستفاد من ان العدالة المرتبطة باحوال
الرواة من المسائل الاصولية لانه بحسب التحليل عبارة عن ان هل الروايات التي رواها الثقات حجة ام لا وذلك من المسائل الاصولية وان العدالة
المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما من المسائل الفرعية لانه بحسب التحليل يرجع الى انه هل يجوز الاقتداء بمن ظاهره الاسلام مع عدم
ظهور الفسق منه ام لا وذلك مسألة فرعية فمقتضى هذا التفصيل التفصيل في حجية الظن بين الاول والثاني ولكنه خلاف الاجماع لان من عمل
بالظن في هذه المسألة عمل مطلقا ومن لم يعمل لم يعمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب فح نقول اذا جاز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال
الشهود وامام الجماعة ونحوهما للدليل الرابع جاز في غيرها ايضا للاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب ويقول لا يجوز العمل
بالظن في العدالة المرتبطة الا بالرجال للاصل نظرا الى كون المسألة اصولية فيه في غيرها بالاجماع المركب **قلنا** انك اما ان تقتصر في التعدي
بالاجماع المركب على تلك العدالة وتتعدى الى غيره من المسائل الفرعية فنقول بعد حجية الظن في مطلق الفرعيات بالاجماع المركب فيلزم الامتناع
مفصلا في الظنون الفرعية وخارق للاجماع المركب وعلى التعدي يكون خارجا من الدين كما مر **فان قلت** ان لم يدل الدليل على حجية الظن
بالمقدمات الثلث ولم تدل الا على حجية الظن في الجملة وفي التعميم لابد من ضم مقدمة اخرى من اجماع مركب او ترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلا
يجري هنا لان القول بحجية الظن في مسئلتنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الاصل والفرع معا بخلاف غيرها فانه ملزوم لارتكاب
خلاف الاصل واحد في الفرع فقط ولا ريب في مرجوحية الاول بالنسبة الى الثاني فيلزم الترجيح بلا مرجح واما الاجماع المركب فلا يجري ايضا لمنع تحقق
هذا الاجماع المركب **قلنا** اما عدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فمسلم لكن الاجماع ثابت واعلم ان الشيخ استدل على مطلوبه بوجوه منها الاجماع
الذي ادعاه على ذلك فانه نقل عنه انه قال و البحث عن عدالة الشاهد وجرحه لم يكن في زمن النبي وصحابته ومتابعيه وانما حدث في زمن شريك
بن عبد الله وهو من قضاة العامة ولذا اجمعت الفقهاء في جميع الاعصار والامصار على عدمه وفيه ان الاجماع المذكور بالنسبة الينا منقول لا حجية فيه
الا اذا حصل الوصف وهو غير حاصل سيما بملاحظة ذهاب المعظم حتى ان الشيخ في بعض مصنفاته على خلافه هذا اذا علمنا بالاجماع المنقول
من باب الوصف واما على مذهب العاملين به من باب التعبد فلم نجد عليه دليلا لان آية النبأ لا تشمل الاجماع المنقول ولو سلمنا الاشمال قلنا
ان المتبادر منها حجية النبأ الذي افاد الوصف لا مطلقا ولو سلمنا لقلنا انه معارض مع الاجماع الذي نقله المحقق في الحج وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة
والاخبار والآية ومنها **قوله تعالى** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الآية مطلقة تشمل مجهول الحال خرج معلوم الفسق بالاجماع وبقي الباقي
وفيه اولا ان ذيل الآية مقيد للاطلاق كما مر الا ان يقال ان الاستثناء المتعقب للجمل لا يرجع الى الجميع لكنه مناف لمذهب الشيخ فانه يقول برجوعه
الى الجميع **وثانيا** انه معارض مع قوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاجماع المنقول والاخبار والاصل مع
انه مقيد وذلك مطلق فيحمل المطلق عليه ومنها الاخبار الكثيرة منها ما رواه الصدوق عن علقمة ولفظه او مضمونه انه قال **قلت** للصادق
اخبرني عمن يقبل شهادته ومن لا يقبل فقال كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته **قلت** انقبل شهادة المقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم
تقبل شهادة المقترفين بالذنوب ما قبلت شهادة الا شهادة الانبياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او يشهد
عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا فهي دالة على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
وان كان فاسقا في الواقع فان ذيل الرواية صريح في ذلك **وفيه اولا** ان السند ضعيف والوصف غير حاصل منه لكي يكون حجة **وثانيا** انها
مطلقة لدلالتها على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب ولا يخفى ان عدم رؤية الذنب منه يمكن ان يكون مع المعاشرة وبدونها والاخبار
السابقة مقيدة بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة كما يشهد به قوله والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولان معرفة كونه
ساترا لجميع عيوبه من غير المعاشرة غير ممكن عادة فاذن لابد من حمل المطلق على المقيد لان دلالة المقيد اقوى **وثالثا** ان سند الرواية
وان دلالتها اقوى من سائر الاخبار ايضا لكن سائر الاخبار مع ذلك ارجح للمرجحات الخارجية من الاعتضاد بالشهرة ومن كثرتها عددا وموافقتها
بالاصل ومن مطابقتها للكتاب ومن اعتضادها بالاجماع المنقول ومنها صحيحة حريز عن الصادق في اربعة شهدوا على رجل انه زنى
اذا كان اربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين
بالفسق وجه الدلالة انها دالة بمنطوقها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق وعدم قبول شهادة المعروف بالفسق سواء كان الفسق كذبا
ام غيره وان كان مقتضى السند قبول شهادة المتحرز عن الكذب مطلقا وان كان متجاهرا بالفسق كما يشهد بذلك اطلاق قوله لا يعرفون بشهادة
الزور اي الكذب لكن الذيل قيده بما ذكر وفيه ان الامر بين الاخبرين في الرواية السابقة وارد هنا ايضا ومنها ما ورد في شهادة الذي عليه
من انه لا باس بها اذا لم يعرف بفسق ومنها غير ذلك والجواب هو الاجوبة السابقة **ثم اعلم** انا بعد ما قلنا بكفاية شهادة عدلين والعدالة





في بيان العدالة

وعند كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فهل الظن بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في الحكم بالعدالة لانه لا مقتضى للاصل ولا منفى
للمقابل نعم اذ لولاه لزم تعطيل الحقوق والاحكام واختلال النظام لاجل ان ذوي الملكات قليلة جدا فضلا عن المعلوم اتصافها بالملكة فلا بد
عادلا يعمل بقوله للعلم بانه ذو ملكة الا في غاية الندرة فلا بد من كفاية الظن بحد رادمن التعطيل والحاصل انه من جملة الابحر لو علمنا باعتبارها لكن
لنا العلم بالملكة او الظن المتاخم للعلم بها او الظن الشخصي الذي لم يبلغ الى حد التاخم بالعلم ولكن الظن الفعلي انه حاصل من المباشرة انه لو
الظن الطبيعي من دون الظن الشخصي لعروض مانع عنه او لم يحصل شيء حتى الظن الطبيعي ايضا فتلك صور خمسة ففي الكلام في الاولين منها واما
الثالث منها فهو ايضا معتبر شرعا وان اقتضى الاصل عدمه لان الاصل في كل ظن عدم الحجية سيما ان هذا الظن من الظن في الموضوع
الصرف وقد عرفنا ان الظن في الموضوع الصرف ليس بحجة ومع ذلك ولكن حكمنا بحجيته في المقام لوجهين **الاول** العقل القاطع لان عدم اعتباره
يستلزم تعطيل الحقوق من الاموال والدماء ويختل النظام اذ المدار في المعاشرة اما اختبارية واما اتفاقية لا سبيل الى الاولى لان
المعاشرة الامتحانية لتتبع الفحص والتجسس عن احوال المسلمين **وقد قال الله تعالى** ولا تجسسوا وورد على حرمة التجسس اخبار كثيرة مضافا
الى ما فيها من حمل فعل المسلم وقوله على الصحة وان تحرير هذا الاصل لتبع الاشاعة الصحة والمعاشرة فضلا عن الظن بالصحة فتعين الاخير اعني المعاشرة
الاتفاقية ولا ريب في عدم حصول العلم بالملكة ولا الظن المتاخم بالعلم من تلك المعاشرة كما هو الواقع فيما بين المعاشرة الامتحانية لكن الواقع في اكثر
بين الناس لتبع المعاشرة الاتفاقية التي لا يحصل منها العلم ولا الظن القوي المتاخم بالعلم بالملكة اللهم الا ان يدعى وجود المعاشرة الامتحانية
ولا ريب انه مستلزم للعسر والحرج سيما في النسبة الى الحكام الثاني النقل الساطع وهو الآيات والاخبار الكثيرة كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم فان الظاهر من العدل هو العدل المعتقد **وان قلنا** بوضع الالفاظ للامور النفس الامرية ومعه لا ريب في كونه مظنون الملكة مظنون العدالة
ومعتقد العدالة وكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى قوله ممن ترضون وذلك لان المرضي اعم من ان يكون مرضيا فضلا عن مظنون الملكة
وكقوله في صحيحة ابن ابي يعفور والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه الخ فالمدار على كونه ساترا وهو المعتقد ستره وكقوله فيما سئل عن شهادة
المكاري والجمال وغيرهم قال لا باس بشهادتهم اذا كانوا صلحاء الى غير ذلك من الاخبار **واما الرابعة** من الصور فلا يخلو اما ان يكون المانع
من حصول الظن الشخصي هو القرائن الخارجية واما ان يكون هو الغلبة النوعية اي غلبة الفسق وعلى الاول اما ان يكون القرينة الخارجية
سببا للظن بعدم الملكة واما ان يكون سببا لحصول الشك المساوي الطرفين وعلى التقديرين لا يعتبر تلك العدالة للاصل مضافا الى توقف حصول الظن
بعدم الملكة الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الآية وعلى الاخير فهل لا يخلو من الصورتين المذكورتين وعلى التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين
الاول العقل القاطع لان المعاشرة الاختبارية قد عرفت فقدانها والمعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها غالبا الا الظن الطبيعي لا الشخصي
ولا العلم فلو لم يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال **الثاني** الآيات والاخبار المتقدمة لا سيما صحيحة ابن ابي يعفور وقوله ممن ترضون **فان قلت** ان اللازم
مما ذكرت من لزوم الاختلال عند الاقتصار بالصورة السابقة لعدالة هو لزوم التعدي من الصور السابقة الى تلك الصور ونحوها ولم يكن
هذه الصورة العدالة المعتبرة بكلا قسميها ويحتمل ان يكون هو القسم الاول منها اعني ما كان المانع من حصول الظن بالقرينة الخارجية ويحتمل
ان يكون هو القسم الاخير منها اعني ما كان المانع عن حصول الظن فيه هو الغلبة النوعية فاوجب الترجيح بعد احتمال الكل **قلنا** الترجيح
لما ذكرنا هو الاجماع القاطع لان كل من تعدى الى الصورة الرابعة قال بحجية القسم الاخير منها فكل من قال بحجية القسم الاول منها قال بحجية
القسم الاخير من دون العكس فهذا هو المرجح الاخير لانه القدر المتيقن وايضا نقول ان الغلبة النوعية مشتركة بين القسمين الا ان القسم
الاول فيه امر زائد هو القرينة الخارجية دون القسم الاخير فهذا مرجح آخر **فان قلت** اذا تعدى شيء من الصور السابقة الى القسم الاخير
من هذه الصورة فلم ما اقتصر على صورة الشك المسبب لغلبة النوعية بل تعدى الى صورة حصول الظن من تلك الغلبة على عدم الملكة ايضا مع ان
مقتضى الاصل هو عدم التعدي **قلنا** نعم لكن لو اقتصرنا على الشك لم نعلم بعد الى الظن من هذا القسم لزم ما لزم اولا **فان قلت** انه لازم
ذلك هو تعطيل الحقوق والاموال وهو الحكم بكفاية تلك الصور المذكورة لاثبات العدالة لكن في باب الشهادات لا في غيرها الا بالدليل
لا يجري في غيرها **قلنا** الاجماع المركب بين الشهادات وغيرها يجعلنا ان نلحق الصورة الخامسة فلا يخلو اما ان يكون هنا من يزاد في فساد
حاله ونفسه واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فلا اعتبار لعدالته لما مر مضافا الى الاولوية القطعية بالنسبة الى القسم الاول من الصورة
الرابعة التي كان الظن الطبيعي فيها موجودا وان كان الثاني فمعتبر تلك العدالة للوجهين السابقين من العقل والنقل ثم اعلم
ان المعاشرة على قسمين معاشرة يمكن الشخص فيها ارتكاب المعاصي لاجتماع اسبابها ومع ذلك لم يرتكب معاصيه ومع ذلك لم يكن
المنافية كالمعلم بالنسبة الى المستفتي ويحتمل ان القسم الاول من المباشرة كاف في جميع صور الخمسة المذكورة لان العدالة المتيقن ايهما هو
كفاية القسم الثاني ايضا حيث الواقع من المعاشرة في الاغلب انما هو من القسم الاخير ولم يعتبر لزم ما لزم من العسر خصوصا ما اسند الى قسما

في ان الظن بالملكة كاف في الحكم بالعدالة

في تعيين الظن الذي في العدالة

[illegible]

في مسئلة العدالة

والحكام والاخبار الجمة منطبق ظاهرها على ذلك لانصرافها الى الاغلب ليس هذا عين ما ذكره الشيخ لان المفروض اشتراط العلم او الظن بالستر قلت
لزوم العسر والحرج والاختلال مسلم فيما ذكرت من ان الدليل في تلك الصور ولكن بعد ذلك نقول لان العسر والحرج منتف اذا لم يكن العباد بانفسهم حملوا العسر على
انفسهم وكان سبب لزومه خارجا عن اختيارهم وههنا ليس كذلك لان العسر والاختلال سببه غلبة الفسق والاشتهار وعدم الملكة وعدم
الملكة ولا ريب ان الفسق اختياري صادر عن المكلفين وهو حاصل باختيارهم والا لم يؤمروا بتركه ومع ذلك فهم ضيقوا على انفسهم ولا يوجد
منهم من يعتبر عدالته الا نادرا من اجل سوء خلطهم وليس هذا العسر الحاصل في الاتصاف على معلوم الملكة مستبعدا عن ارادة الله تعالى حتى ينفيه ادلة
العسر فنقول انهم مأمورون بالعدالة المعلومة ومع ذلك اساؤوا وهم نفيا النظم والعسر الذي نشأ بينهم ولا دليل على نفيه قلنا اولا ان هذا الكلام
يتم في الاشتهار والمجانين ونحو الملكة لانهم ليسوا سببا للحرج المذكور وكون السبب هو الفسق من نوعهم غير مجد الا ان يدعى عدم الفرق بين
كون السبب فسق الشخص او نوعه ثم فلا يبعد في حق تلك الاشخاص التعدي من معلوم الملكة الى الصور المذكورة وفي غيرهم يتم الامر بالاجماع المركب
وثانيا ان ذلك يتم فيما لو كان كل من المكلفين سببا مستقلا للحرج المذكور وليس كذلك لان كل واحد منهم جزء السبب وجزء السبب غير السبب
كما لا يخفى وثالثا ان القبح فيما نحن فيه ينشأ من تعطيل الحقوق وهو ينشأ من اختلال النظم والقبح المستند عن فعل العبد انما هو الاول الا ان في الثاني
نعم الثاني مسبب عن الاول وبالجملة من المعلوم تعلق غرض الحكيم على الاطلاق على نفي النظم واعتبار العلم بالملكة في صورة العرض ولا يجتمع معهم
ثم انه لا اشكال في ان من زكاه عدلان فعدالته معتبرة فهل يكفي المزكي الواحد في الحكم بالعدالة لزمه المفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ شرط
الاثنان مطلقا للاصالة التي مر ام التفصيل بين عدالة الراوي فالاول وعدالة غيره فالثاني فيه احتمالات واقوال وحسب تلك الاحتمالات ولعل الانظر
التفصيل في الجزء الاخير من ميله الى الاصل وفي الجزء الاول منه على كفاية الواحد في عدالة الراوي الا ان المنافي في المشروط اعني القبول انما هو عدل
الواحد فلا بد ان يكون الشاني في الشرط اعني العدالة هو الواحد ايضا لئلا يلزم زيادة الفرع على الاصل وبهم الظن بعدالة الراوي الحاصل من
العدل الواحد للظن بصدق الرواية وهو ملازم للظن بالحكم الفرعي الذي يكون الظن فيه حجة الا ما اخرجه الدليل ولا مخرج لهذا الظن من تحت
القاعدة هذا وتحقيق الكلام ههنا ان القائل بكفاية الواحد اما يقول بذلك لاجل كونه من الاسباب الشرعية او لاجل عبرة الدليل وهو كونه من باب
الظن فان كان الاول فعليه انه لا دليل عليه من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع وتفصيله اما الكتاب فلان ما فيه من الايات لا دلالة لها على … الا انما
قوله واستشهدوا شهيدين فلا ريب ان موردها الاحكام والتعديل على المناط بقبول الشهادة المستفاد من الاية هو العدلان لا العدل الواحد اما
اية التفرقة فانها لا دلالة لها اصلا وكذا اية النبأ لانها لا تنصرف الى الشهادة بل نقول ان النبأ لا يصدق على الشهادة فالصدق هو كذلك ولو الانصراف ثانيا
واما السنة فليس فيها ما يدل على المطلق وكذا الاجماع منفي كيف والمطلق هو التفصيل واما العقل فحكم بقبول الواحد اما من جهة ان اعتبار المركب
فيلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم فهو ممنوع واما من جهة ان قول المزكي الواحد يفيد الظن كقول المزكيين فترجيح احد الظنين على الاخر
ترجيح بلا مرجح ففيه ان المفروض اعتبار قول العدلين من باب السببية لا الظن وان كان الثاني اعني الحجية من باب الظن لا السببية ان حجية الظن مطلقا بل الحقوق
التفصيل بين الراوي وغيره ثم ان هذا الظن هل هو من الظنون المعتبرة ام مندرج تحت كلية الظن المحقق الاخير لا ادلة التعبد لم يجد ما هنا …
ان قول المزكي الواحد في الرواية لا يستلزم الظن بالحكم الفرعي ولا يكفي في الشهادة للاصل فان قلت ان التعديل شهادة وكل شهادة تشترط فيها
اثنان قلنا الصغرى مسلمة وكلية الكبرى ممنوعة فان قلت ان منطوق قوله تعالى ان جاءكم فاسق ينفي حجية قول هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد قلنا
اولا ان ما ذكرت مبني على كون المتبادر من الفاسق الفاسق النفس الامري حتى يلزم منه عدم العمل بقول هذا الراوي المذكور من باب المقدمة لاحتمال
كونه في الواقع فاسقا ولكن نحن وان سلمنا وضع الفاسق للفاسق النفس الامري لكنه نقول انه ينصرف الى الفاسق المنصف … نقول ان انصرف
النبأ الى الشهادة تم فتمسكنا الانصراف لكن وقع التعارض بين المفهوم والمنطوق فان المفهوم يوجب العمل بقول العدل الواقعي لان اللفظ الموضوع الا
النفس الامري يجب العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة فتعارض المفهوم والمنطوق والمفهوم معتضد بالشهرة بل نقول ان دلالة المفهوم حجة
اقوى لان المفهوم يوجب العمل بقول العدل ولا ريب ان المزكي معلوم العدالة فيجب العمل بقوله في تزكيته هذا من باب عموم المفهوم فيكون دلالة المنطوق من باب
العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة ودلالة المفهوم على العمل بقول المزكي لا من باب المقدمة بل من باب دلالة اللفظ فيكون المفهوم اقوى ولا نعتمد
سلمنا عدم حجية المفهوم بل تعارضا وتساقطا فيبقى اصل حجية الظن في الفرع بحاله ثم انه لو شهد شاهد واحد … معلوم الفسق او مجهول الحال لا يكتفى
منهما على عدالة شخص وعلى اثبات حق فهل يحكم بعدالة هذا الشخص وباثبات الحق ام لا الحق فيه التفصيل السابق الا في الرواية
منهما بالتعبد دون الثاني ولو شهد شهود على شيء وكان كلهم معلوم الفسق او مجهول الحال بحيث بلغ الى حد الشياع وحصل العلم بالمشهود به فلا
اشكال في العمل به واما اذا حصل الظن المتاخم للعلم او المتفاوت منه من شهادة هؤلاء ومن شياعهم فهل هو معتبر ام لا الاصل يقتضي
العدم والحق خلافه لوجهين الاول ما ذكره في تفسير العسكري عن رسول الله الى ان قال انما … وبعث … من جنا …

منها بحيث لا يعلم الاخر عن حال الشهود فيما لديهم ومعاملاتهم ولا يعرف المتعارف في ذلك الزمان كما هو المتعارف في زماننا ونحوه مرسل
عن جماعة معتقدة فيها الاعم الحجيج بطريق الغول الاستغراقي ومن المحتمل ان هذا القوم من نشاع لا يوجب القطع وبهذا تم الكلام **الثاني**
ما ذكره عنهم الى ان قال حسنا واذا سئل عنه في محلته وقبيلته فلو اعترفا منه الا خيرا فان هذا ايضا يدل على ان الظن بالعدالة قد تم الكلام في
الامر الا الظن هذا اذا كان الظن متاخما بالعلم واما اذا لم يتاخم بالعلم فلا يعتبر وان حصل الظن الشخصي لانه لا يعتبر الدليلين المذكورين
لحصول العلم او الظن المتاخم له فهذا الظن الشخصي يعتبر في الواقع لما عرفت من الدليل ولكن في غير لا يعتبر بالاصل بخلاف صورة الظن المتاخم للعلم
الحاصل من اخبار الظن الجماعة فانه حجة مطلقا ولو شهد شاهدا اعتبر مرعيين ذكا معهما عن بينة ظنية على فاسقهما فالحق ايضا التفصيل السابق
وتوهم دلالة الاخبار على حجية قولهما مطلقا فاسد لا يصرفها الى المرعيين ولو شهد شاهدا ولم يكونا مستغنين ولا انه ملكة كما يثبت
بالاسلام فلا يعتبر شهادتهما شرطا للاصل وكقوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وظاهر الباقية ان نقضنا الملكة ولقوله في صحيحة ابن ابي يعفور
السائل عد باجتناب الكبائر فان المتبادر منه هو الاجتناب لا يشتمل المكلف هو عن ملكة غالبة في غير ذي الملكة فتحتى لا يتحقق **المقام الثالث**
في ان ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة ام لا **فاعلم** ان المروة في العرف العام عبارة عن الترجح الانصاف وعد التنكب وخلاف المروة
مندوبة الاصطلاح عن تخلق الشخص بخلق امثاله بمقتضى العادة على حسب اختلاف الازمنة والامكنة ولا خلاف العلماء في اعتبار لزوم منافي
المروة في العدالة على اقوال **ثالثها** اعتبار في الشهادات دون غيرها ثم اختلف القائلون بالاعتبار بعضهم على الشرطية وبعضهم على الشطرية
فبناء على الاول وهو اعتبار المروة فتارك المروة واسطة بين الفاسق والعادل وتحقيق الكلام في هذا النزاع ان مقتضى الاصل عدم
الاعتبار وان خلاف المروة غير قادح في العدالة وان كان مقتضى الاصول السابقة من حيث تحقق العمل بامر غير ظاهر واشاعة ترتب الاحكام نحوها
هو الاعتبار ان تمام ذلك صلين فنفرض الكلام فيمن كان عادلا والاجماعا الحجيج ما يعتبر في العدالة باتفاق الفريقين ثم زال عنه المروة مشكلا
في بقاء العدالة وارتفاعها فيستصحب الموضوع اعني العدالة او يستصحب الحكم اعني قبول قوله ونحوه من الاحكام ولا تعارض هذا الاستصحاب
شئ من الاصول السابقة لان اصل عدم العمل هو من العدالة وذا العلم تعليقي معلق على حصول الدليل على نحو يقدمها الدليل وهو الاستصحاب الموضوعي
الحكمي واما اصالة الاصل عدم ترتب الاحكام الشرعية فهو معارض مثله اعني استصحاب ترتب الاحكام في المثال المفروض وهذا الاستصحاب مقدم لانه
مثبت ذلك وكذا استصحاب عدم تحقق العدالة ايضا ورد فما المطلع الى اعتبار المروة غير معلوم حتى يكون مرجحا لنا للاصول بل غاية ما يعلم وجهي
ان العلم على عدم اعتبار المروة هذا المعنى المتنازع منه بل ظاهرهم لو قلنا بعدم ان النزاع الواقع بينهم صغروي موضوعي بمعنى ان خلاف المروة اما ان
يكون منبئا عن الفسق والسفه قطعا او ظنا او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يقدح في العدالة باتفاق القائلين بالاعتبار ايضا وعلى الاول يقدح
بالاتفاق حتى من القائلين بعدم الاعتبار ايضا فالنزاع بينهم لفظي لاتفاقهم على القدح عند الكشف القطعي او الظني عن الفسق والسفه وعلى
عدم القدح عند عدم الكشف لكن المنقول عن المحقق البهبهاني اعتبارها مطلقا وكيف كان فالاصل يقتضي عدم اشتراط المروة بل يحمل قوله
وان لم يكن زائدة هذا من حيث الاصل واما من حيث الدليل الاجتهادي فالكلام يقع في موضعين الاول فيما اذا حصل من خلاف المروة
الاطمئنان او ظنا عن الفسق والسفه الجملي فمقتضى العقل عدم بقاء هذا القطع او الظن اذ لو جمعنا بينه مع القطع او الظن القوي
او الظن الشخصي بالملكة او الستر شوه حصل الطرفان الاخر وهو القطع او الظن بالفسق والسفه بل ما هو الظاهر اعلم بحصولها
والتردد بعد ملاحظة التعارض ففي هذه الصورة بكلا قسميها لا يعتبر بقاء العدالة وان مقتضى الاصل الموضوعي هنا اعتبارها والدليل
عليه من الشهود انه كان مفقود الا ان الاخبار التي ذكرناها في اعتبار العدالة كاشفة عن اعتبار العدالة الحاصلة في تلك الصورة ومع اعتبار
فلا يمكن العمل على اعتبارها في تلك الصورة لانها لا تنصرف الى تلك الصورة ولا تدل على عدم اعتبارها ايضا وهو واضح لكن الدليل عليه هو الكتاب
موجود لان قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء يعطي الامر بالاستشهاد بمقتضى عدم اعتبار تلك العدالة لانها لم يرض بها صاحب هذا الفسق من خلاف
المروة وكذا قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم فان المتبادر منه انما ينصرف الى العدل الى العادل وعلى التقدير لا يعتبر شهادة
الشخص عند العلم او الظن بالعدالة **فان قلت** الاخبار انما تمايشت بقبول قول من رضي شهادته وقبول قول من له العدالة المعتقدة
ولم ينتف اعتبار قول هذا الشخص لان قبولهما لا تقتضي نفيهما عداه والحصر الا ان يقال بمفهوم الوصف [؟]
نظرا الى الاصل الموضوعي انما السالم عن المعارض **قلنا** فيهما الحصر فيه لكن يكفي مفهوم الوصف لا تدل على الاثبات [؟]
الا ان الاخبار على الشهادة من الوصف المذكور اذ لو على قول [؟]
فان قلت الاخبار دلت على اعتبار مسكوا العدالة بالاصالة [؟] **قلنا** ان [؟]
قلت ان روايته [؟] كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته [؟]

في اعتبار المروة وعدمه في العدالة

فقبول الشهادة لا ملازمة بينهما ولا اشهد على ذلك بنفسه شاهدا وكذا صحيحة حريز عن الصادق وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق فلنا
فهذه تسليم لعدم تنافي الروايتين ان هذا الشخص بعد له انهما متنافيان مع الآيتين وهما اقوى للاعتضاد بالشهرة الموضع الثاني فيما اذا لم يحصل القطع
والظن بالفسق والسفه من ملاحظة خلاف المروة حتى يكون مانعا او حصل لكن احتمل عدم ملاحظة المعاصي اعني الظن او القطع بالستر والملكة بمعنى
القطع او الظن الطبيعي من خلاف المروة حاصل لكن الظن الشخصي مفقود لاجل وجود المانع اعني الظن او القطع الحاصل بالملكة او بالستر فكان الاول
في العدالة معتبرة وخلاف المروة لا يقدح للاصل والادلة السابقة من الآيات والاجماع وان كان الثاني اي كان القطع او الظن الطبيعي من خلاف المروة
حاصلا دون الشخصي لاجل ملاحظة المعاصي فالحق عدم اعتبار العدالة اذا كان المعاصي هو القطع او الظن بالملكة للوجهين الذين ذكرناهما واما اذا كان
المعاصي المانع عن حصول الظن الشخصي هو القطع او الظن بالستر لا بالملكة لعدم حصول القطع او الظن بالملكة اولا فالحق عدم اعتبار العدالة وعدم
اشتراطها بالمروة ان لم يكن هذا المنافي للمروة قادحا في حسن الحال واما اذا كان قادحا فيه فلا يعتبر ذلك لمكان الآيتين وعدم اشتراط الاخبار وما تقدم
ما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروة للعدالة امور **الاول** عدم ورود نص صحيح او موثق على اشتراط المروة وان كان شرطا
لورد فيه خبر لانه مما يعم به البلوى مع ورود الخبر مع الشرطية فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم الاشتراط **الثاني** ما نقل ان النبي كان يركب الحمار عاريا
ويأكل الطعام ماشيا وتوهم عدم كونهما منافيين للمروة في ذلك الزمن باطل بملاحظة قوله تعالى حكاية عنهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام
ويمشي في الاسواق بناء على كون الواو حالية فتدبر **الثالث** ان ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة فخلاف المروة بطريق
اولى الآن يدعى انه معصية بل كبيرة وان تمسك الخصم بالاصول السابقة وقال ان اشتراط المروة متيقن فمقتضى الاصل المعتمد عدم
الاشتراط وان تمسك بما تقدم الى قدح خلاف المروة في العدالة وهو مفيد الظن وهو حجة **قلنا اولا** نمنع نصية الكلام **وثانيا**
نمنع اعتبار ما حصل الوصف منه بعد ملاحظة الاخبار والآيات الدالة على عدم الاشتراط ولا سيما بعد ملاحظة اعتضادها بالاستصحاب
وقضايا كثيرة من الاصول السابقة **فان قلت** ان من لا مروة له لا وثوق عليه فلا يجوز الاستغناء عنه والمقلد كذلك **قلنا** نعم الا ان الملازمة
غير متحققة اذ ربما يحصل الوثوق على من لا مروة له بحيث لا يحصل الوثوق على ذي المروة نعم فيما انتفى الوثوق نحن موافقون معك **فان**
قلت ان صحيحة ابن ابي يعفور حاكمة بان الدال على العدالة ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان ارتكاب خلاف المروة عيب فلا يكون ساترا
لجميع عيوبه فلا يكون عدلا **قلنا اولا** انه ان اريد من كون خلاف المروة عيبا كونه من العيوب الشرعية فالصغرى ممنوعة بل هو من العيوب
وان اريد كونه من العيوب في العرف والعادة فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة اذ لا دليل على ان كل عيب قادح ولا عموم في الرواية والشاهد
على الجمع المضاف لا يفيد العموم كما بين في محله لما يستفاد من الرواية ستر جميع العيوب الشرعية لا عرفية بل الدليل على كلية الكبرى اعني قدح كل عيب في مفهوم
سترها في تحقق العدالة **وثانيا** سلمنا دلالة الرواية على كل عيب لكن لا تدل على المطلوب لانه لا يتم الا اذا كان الغرض من الرواية
حصر امارة العدالة على ما ذكر وليس كذلك لان الرواية في مقام ما هو كاشف عن العدالة لا عن جميع الكواشف فلا حصر في الرواية من ذلك الجهة كما
يظهر بطلان توهم ان الحصر مستفاد من السكوت في معرض البيان لما عرفت من ان الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف نعم يمكن ان يقال انا
نتم ان لم يكن في الرواية حصر لو كان لمعرفة العدالة طريق اسهل مما ذكر لكان اللازم ذكره لان المراتب في الامتنان على تلك الطريقة كاشف عن
عدم وجود كاشف انزل من ذلك وانه اخف الطرق **وثالثا** نقول ان الظاهر من العيوب في قوله لجميع عيوبه او لعيوبه هو ما يعيب عليه لكن
في الستر العلانية ولا ريب ان خلاف المروة لو كان عيبا لكان عيبا في العلانية دون الستر لكنه الا ان يقال ان الفعل في وجه المروة للفعل
في الخلوة عيب ايضا ان الاكل في الخلوة عيب لكنهما في العلانية عيب **فان قلت** تمسك بصحيحة ابن ابي يعفور بوجه آخر وهو ان خلاف المروة لم
يكن عيبا الا انه كاشف عن عدم كون هذا الشخص ساترا للعيوب وقد دلت الرواية على اشتراط ستر العيوب **قلنا** نحن موافقون معك في الصورة
كما مر وان تمسك الخصم بما روي عن الكاظم من ان من لا مروة له لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له فان من البين ان من لا مروة له ليس بكافر
وخارج عن الدين فلا بد من حمل الرواية على ان ارتكاب خلاف المروة اثم ولا ريب ان مرتكب الاثم ليس بعدل لاجل الفسق فمنافيها العدالة
فنقول هذا الشخص ممن لا مروة له بالفرض وكل من لا مروة له فهو فاسق فيسقط الرواية او نقول هذا الشخص لان صدر عنه خلاف المروة
لا عقل له وكل من لا عقل له لا مروة له فهذا الشخص لا مروة له وكل من لا مروة له لا دين له **قلنا** في جوابه ان المروة في العرف العام عبارة
عن عدم التهتك كما عرفت ولا بد من حمل الرواية عليه لعدم ثبوت الحقيقة المتشرعة لهذا اللفظ بالتفسير الخاص المصطلح عند الفقهاء الذي
هو محل النزاع في اشتراطه في العدالة فيتم لم يكن حقيقة شرعية لم يكن حقيقة شرعية ايضا والحاصل ان اللفظ من لفظ المروة في الرواية المتشرعة
هو عدم التهتك فيرجع اليه كلام الامام سلمنا عدم الظهور في ذلك لا استدلال حتى ابهم ثم لو لم يكن الحمل على المعنى العرفي ارجح لا ان ظنا كاملا في السوانا
على طبق العرف اقوى الا على المصطلح عند طايفة خاصة لم يكن حملها على الغير ارجح فيحصل الاجمال فيسقط الاستدلال سلمنا الجميع لكن الرواية

هذا النفي لا ... ان الظهور في



في العدالة

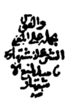
ضعيفة لا تصلح حجة لتقييد التسمية المعلومة وان تمسك الخصم بما تقدم من ان من ... الجماعات غيبته لعدو ونحوه من الصفات بين الواردة في خبر
منقول ابي ... ان تكنى خلاف المروة لا اجابة له ومن لا اجابة له لا غيبة له ومن لا غيبة له لا عدالة له لا عدالة ... بل هذا الخبر يشعر بتحقق
بالفسق **قلنا** في جواز الشهادة من الخبر من لا اجابة له في متن الواقع ... لان من لا اجابة له الظن كاف مع القطع بجهول الحال فلا يحتمل في الواقع
الرواية محل البحث سلمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة والجابر غير موجود وان تمسك الخصم بما روي عن الرضا من عامل الناس
فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن ظهرت عدالته وكملت مروته وحرمت غيبته ووجبت اخوته قلنا ان هذه الرواية تدل
ان كل واحد من الامور المذكورة في الثاني تكون منعدما مثنا بالمروة واما غيرها فغير مثبت للعدالة ولا للمروة فيكون هذا رد على ... الذي
نعتبر المروة مطلقا مع ان الرواية ضعيفة **المقام الرابع** في ان ترك المستحبات قادح في العدالة ام لا والكلام فيه يقع في موضعين **الاول**
ان ترك الجماعة من غير عذر قادح للعدالة بلا اشكال لما تقدم الاشكال في ان المداومة على تركها يقدح ام لا الحق لا لوجوه الاول
الاصل السالمة من الموضوعي والحكمي فيما كان سابقا عادلا يقينا ثم ترك الجماعة دائما الثاني الشهرة العظيمة بل ... ذلك الثالث عدم الاخبار الدالة
الواردة في ترك الجماعة على قدح المداومة على ترك الجماعة في العدالة واما رواية ابن ابي يعفور الدالة على اشتراط التعاهد عن جماعة المسلمين
فهو خلاف الاجماع لا نلتزم بان التخلف مرة ومرتين لا يقدح اجماعا مع دلالة الرواية على قدحه فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما بحمل الرواية
على التخلف عن صلاة يجب فيها الجماعة كالجمعة الواجبة او يحملها على ترك صلاة الجماعة معرضا عنها او يحملها على ترك الجماعة مع المداومة على
الترك ومع تعدد الاحتمال يحتاج تعيين الاخير حتى يكون شاهدا لتحمل الكلام الى معين وليس فيحمل الرواية **فان قلت** لو كانت تلك
الرواية مجملة فكيف تستدل بها على ما هو المعتبر من العدالة **قلنا** ان تمسكنا ليس مختصا بتلك الرواية بل هو الاخبار الكثيرة لا ضرر لنا في نفي
عن ذلك الخبر للاجمال **فان قلت** ان ... لا صلاة لمن لم يصل في المسجد مع جماعة المسلمين ونظائره يدل على قدح ترك الجماعة **قلنا**
تلك الرواية بظاهرها خلاف الاجماع حيث يدل على نفي ماهية الصلاة لمن لم يصل في المسجد ولو مرة فلا بد اما من حملها على نفي الكمال او حملها
على المداومة ومع تعدد الاحتمال يسقط الاستدلال **فان قلت** ان الاخبار المذكورة لعينه معرض عن جماعة المسلمين وجوز تشهاده يدل
على المطلوب **قلنا** كلا لانا نمنع ان يكون ترك الجماعة للاعراض فالاخبار خارجة عن محل كلامنا **فان قلت** ما تقول في اليهود من شهادة جماعة من
المسلمين الذين لم يحضروا الجماعة المسلمين بل على المطلوب **قلنا** يحتمل ان يكون رد شهادتهم لاجل عدم ومنهم ترك الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل
تركهم الجماعة الواجبة كالجمعة ويحتمل ان يكون لاجل اعراضهم عن الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل ان عدم حضورهم موجب لضعف الاسلام
نظرا الى ان ترويج الاسلام في الصدر الاول كان بالجماعة لتظهر للمخالفين قوة الاسلام كما هو الظاهر مع ان تلك الاحتمالات بنفسها ...
بل منشأ المعارضة تلك الاخبار بحمل الاخبار المطلقة ومع ترجيح لكثرتها واعتضادها بالشهرة والاصل والاخير **الموضع**
الثاني في ان ترك المستحبات باجمعها هل هو قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان هيهنا صورا منها ترك الجميع في آن ما ومنها ترك الجميع ... ومنها
المداومة على الترك بحيث يصدق انه مداوم على الترك ومنها ترك الجميع في يوم وليلة والاظهر منها الاخير بالعدالة اجماعا اذ لا يوجد
احد هو خال عن ترك ... الثانية عن الصور لا ينبغي جعلها محل النزاع ... ترك الجميع الا بعد الموت فلا يترتب عليه الاحكام
اذ قبل الوقت لم نعلم عدالته بعد الوقت فعلى لا ينفع **واما الصورة الثالثة** فالمداومة على ترك المستحبات الا على وجه
التهاون فلا يقدح كما هو الاكثر ... عن عدم ... والتهاون على عدم القدح حينئذ بعد ذكر الاكثر بل هو الاتفاق ... الامر
السابقين جل الادلة الثانية ... الى ان يقدح ذلك في العدالة اما من حيث التعبد واما لان ذلك تمرد عن طاعة الشارع كالاول
فيه انه يلزم من ذلك ان يكون هذا الشخص الجامع لجميع شرايط العدالة سوى انه تارك المستحبات على سبيل المداومة من دون تهاون واسطة
بين الفاسق والعادل لان الفاسق عبارة عمن خرج عن طاعة الله والمفروض انه غير خارج عن طاعته وليس بعادل ايضا لانه فقد هذا
الشرط فيلزم الواسطة وهو خلاف الاجماع ولم يقل احد بوجود الواسطة من قدماء الجمهور وان كان الثاني فيه ... بين المستحب
والواجب التخييري في المفهوم مع ان الفرق بديهي ... العدالة ... والمقام ليس لاجل الاخبار الواردة في ترك الجماعة ... مع
جواز ما هيهنا ... المداومة على ترك الجميع اما اذا كان مداوما على ترك نوع من المستحبات ... ولو كان مداوما على ترك المستحبات
وجعل التهاون ... الاكثر على عدم القدح ... جماعة على القدح اقول ... الكلام فيه موقوف على ... التهاون ... لم ... اما
الامكان ... مداوم ... على وجه ... الاستحباب او على ... التهاون ... وان كانت ... الا ... الا ...
استحبابها او انها ... الى تجويز الترك ... المسامحة ... الشهادة ... في العدالة ... ان فيه
واما المنهيين ... فهو خارج بل يكون تارك المستحب ... **المقام الخامس**

في العدالة

لا اشكال في ان ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة اجماعا واما ارتكاب الصغيرة من دون اصرار فيقبل بانها ايضا قادح لكنه بزوال القادح بها
والمتكلم على عدم القدح وهو الحق للاصلين السابقين اعني استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم وللعقل القاطع فان معظم الناس لا يخلو عن ارتكاب
الصغيرة وبعد ما علمنا اجماعا قطعيا على عدم تفسيق معظم الناس للقطع بتحقق المنافي والشك في تحقق المزيل اعني التوبة اثر عقيبه فيلزم فسقهم الا
ان يدعى غلبة التوبة اثر عقيب الذنب ممن يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ولكنه خبير بفساده ان العلم بتلك الغلبة فيما
بعد ثبوت فسق المعظم على هذا القول لابد من رد شهادتهم فيلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم والعقل ينفيه فان قلت انا الصغيرة تقدح
في العدالة اذا علمت بالتفصيل لا بالاجمال فلا يلزم المحذور المذكور لعدم العلم الاجمالي قلنا اولا ان الذنب الصغيرة في الاغلب معلوم من
الاشخاص بالتفصيل لان المفروض علم الاجمال ان المرتكب لهذا الذنب الصغير هو من حصل العلم او الظن باجتنابه عن الكبائر وعدم الاصرار
بالصغائر وهما لا يحصلان الا من غير المعاشرة في الاغلب والمعاشرة الكذائية غير منفكة عن العلم التفصيلي غالبا بارتكاب ذلك الشخص الذنب
الكبير الصغيرة وثانيا ان القوة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فلو كان مضرا كان مضرا فيهما معا ويدل على ما ذكرنا ايضا
من عدم قدح الصغيرة صحيحة ابن ابي يعفور وحيث عرف فيها العدالة بالاجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ومقتضاها كون هذا الشخص المعرف
المجتنب عن الكبائر والمرتكب الصغائر بلا اصرار عادلا فان قلت ان صدر تلك الرواية يدل على ان العدل يعرف بالستر والعفاف والمرتكب للصغير
لا يعرف بالستر قلنا المراد بالستر هو الستر للعيوب الاتية في الذيل لا ستر جميع العيوب وبهذا اندفع ما قيل من منافات ذيل الرواية لصدرها
والذيل يقتضي مدحها الا ان الذيل يقول ان الدلالة على ذلك ان يكون ساترا لعيوبه فمع المرتكب للصغيرة جزئيا لجميع العيوب وجه الانقطاع
ما ذكرنا من ان المراد من العيوب المحقق المتهور المعدودة لاهل العقول فلا منافاة بين الصدر والذيل فان قلت هذه الرواية منافية مع مفهوم ما
الصدوق عن علقمة من ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر والنسبة المتعارضين عموم
من وجه مادة الاجتماع المرتكب للصغيرة بلا اصرار فهذه الرواية تقول انها قادحة لاجل عموم بها ورواية ابن ابي يعفور حاكمة بانها غير قادحة
قلنا نعم ولكن صحيحة ابن ابي يعفور ارجح سندا او دلالة لان دلالتها بالمنطوق بخلاف الاخرى فان دلالتها بالمفهوم مضافا الى اعتضادها بالاصل
والاصلين والايات فان قلت قوله تعالى ان جائكم فاسق الآية معارض مع صحيحة ابن ابي يعفور بناء على ان الفسق هو الخارج عن طاعة الله و
النسبة عموم من وجه **قلنا اولا** ان الفاسق عرفا هو المذنب المخصوص او المكثر للذنب فلا يشمل محل البحث **وثانيا** ان الرواية
ارجح لبعض الوجوه السابقة **فان قلت** ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة اما الكبرى فباعترافك واما الصغرى فللاخبار
الواردة عنهم عليهم السلام الدالة على ان المعاصي الالهية كلها شديدة وعلى ان القوة العاقلة قاطعة بان المناط في الصغر والكبر في الذنب انما هو بالنسبة
الى من يعصى قوله ولا ريب ان من يعصى ويخالف هو الله الاعظم فيكون معاصيه كلها عظيمة كبيرة قلنا ان ما ذكرت مناف للاخبار الكثيرة
القاسمة للذنب الى صغيرة وكبيرة وكذا يأبى عنه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن المعلوم ان السيئات
المكفر عنها غير الكبائر والا لما مضى لذلك الكلام ونحوه قوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه الى غير ذلك مضافا الى ان طريقة العقلاء



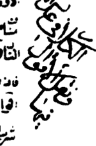
العقلاء ايضا كاشفة عن ذلك **ثم اعلم** ان اطلاق الكبيرة على الذنب المخصوص هل هو من باب اطلاق الكلي على الفرد مع بقاء اللفظ على
المعنى اللغوي وارادة الخصوصية من الخارج ويكون من استعمال اللفظ في الخصوصية وكذا الكلام في لفظ الصغيرة وعلى الثاني اعني ارادة
الخصوصية من اللفظ هل هو من باب الحقيقة او المجاز وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشرعة ام يشمل زمان الشارع ايضا وعلى اي تقدير
فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل او الاشتراك فههنا مواضع الاول اعلم ان الاصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية
لاصالة الحقيقة لكنا نقطع باستعماله في الخصوصية كما يظهر من صحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وقوله من اجتنب
الكبائر غفر الله جميع ذنوبه فان اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذين المقامين الموضع الثاني بعد ما ثبت الاستعمال في الخصوصية
فالاصل ان يكون بطريق المجاز لا الحقيقة لاصالة عدم تعدد الوضع لكن التبادر والحكم في لسان اهل الشرع اعني المتشرعة في الخصوصية يقتضي
كونه حقيقة فيها فالكبيرة حقيقة في الذنب المخصوص كالكبيرة الصغيرة الموضع الثالث بعد ما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرعة
فالاصل الاقتصار عليه وعدم الحكم بالحقيقة عند الشارع ايضا لاصالة تأخر الحادث لكن مقتضى القطع باتحاد زماننا مع زمان الائمة هو الحكم
بثبوت الحقيقة في زمانهم ايضا واما في كلام الله تعالى فلابد حقيقة في الخصوصية كما يشهد عليه قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وامثاله
النبي فلا يبعد ثبوت الحقيقة الشرعية بناء على ما قد هينا في الحقيقة الشرعية من ثبوتها في الالفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية
الموضع الرابع بعد ما ثبت الحقيقة فالاصل يقتضي عدم النقل لاصالة بقاء المواسنة بالنسبة الى المعنى اللغوي فيكون اللفظ مشتركا لفظيا
مقتضى الدليل الاجتهادي حيث القطع باجمال لفظ الكبيرة في العرف والمراد ثم اعلم



بعد

بعد ما علمنا بان مجرد الصغيرة لا يقدح في العدالة فهل الاصرار عليها قادح ام لا والكلام هنا يقع في مواضع ثلثة **الاول** في ان الاصرار
على الصغيرة كبيرة ام لا ظاهر الاكثرين لا بل ادعى ... كون الاصرار على الصغائر بعد ذكر الاجتناب من الكبائر وعد بعضهم انه كبيرة ويدل عليه
ولقوله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار بناء على ظهور كلمة لا في نفي الجنس عن الثاني في المعنى والحق مع المنظر لان المتبادر
من الكبيرة غير الاصرار على الصغيرة والاصل في المتبادر ان يكون ... ولصحيحة ... الكبيرة عنه وابيه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وقوله
الذين يجتنبون الكبائر غفر الله جميع ذنوبه ... على الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر وان بلغت الى حد الاصرار كما لا يخفى اذ لا بد من حمل
الروايتين القائلتين بان الاصرار على الصغائر كبيرة على حكمها حكم الكبائر لا انها كبائر حقيقة **الموضع الثاني** في ان المراد من الاصرار
ماذا فنقول يحتمل ان يكون المراد به فعل الذنب مع عدم التوبة كما يدل عليه رواية جابر عن الباقر ع في تفسير قوله تعالى ولم يصروا قال الاصرار
هو ان يذنب ولا يستغفر وهو حجة لانه يعتبد الظن بان الاصرار معنا هو ذلك والظن في الموضوع المستنبط حجة لكن فيه اولا ان اللغويين
كلهم مطبقون على ان الاصرار عبارة عن المداومة والمواظبة والبناء على التوي معتمد عليه فتقول ... وضعف ... لا اصل ... الاستر ...
وثانيا ان المتبادر من الاصرار هو الاكثار والمواظبة فتعين حمله على المتبادر ... القرينة ... اجماع الامامية على ان ... الا
قرينة ... حكى عن بعض ... قول لا بد ذلك واما الرواية المذكورة عن جابر فهي مع كونها ضعيفة لا جابر لها مخصوصة بالمورد الخاص ولا يلزم
منه كون الاصرار ... ذلك في اي مورد كان فوله بان الباء للتبعيض في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم لا يلزم منه كون الباء مطلقا للتبعيض
مضافا الى انه لا يحصل منها الظن بعد اثبات العرف واللغة والامامية على خلافها سلمنا حصول الظن لكن حجيته مثل المقام للتبو لا الذي
على حجية الظن في الموضوع المستنبط هو دليل الانسداد ... المعتبر ... عبر ... نقل العرب ...
المعتبر على الخلاف فحيث العلم هنا منفتح فتم هذا كله مع ان الرواية المذكورة مجملة لاشتمالها على كلمة لا يستغفر وهي ظاهرة في الجنس وهذا
المفهوم مناسب للاحتمال الثاني الآتي اعني الذنب مع المداومة على تركه التوبة ... قول القائل فلان ما ... ولا يستغفر ... تعبير الرواية
مجملة بين الاول والثاني ولا ينفع الاستدلال بها على الاحتمال الاول ولا على الاحتمال الثاني واما قوله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة
مع الاصرار فلا ... دلالة على ان المراد الصغيرة وكبيرة على الاطلاق ... كبيرة ... بالاستغفار والصغيرة ... الى الكبيرة مع الاصرار
اذ لا يعقل ... فالاصرار مع عدم التوبة كما قيل فالفرق بين الكبيرة والصغيرة مع ... كل منهما مع عدم التوبة وكون كل منهما
التوبة كبيرة نعم ... وهو كون الكبيرة ... بالطبع والصغيرة بالعرض ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق لا يوجب ... من الشارع
وما ترى من رواية جابر ... الا ان المراد منه ... فلا دلالة ... وان كان ... المعنى الحقيقي ... من ... العرف واللغة
لكن الحكم هذا عرفت من الادلة السابقة ان الصغيرة لا تضر بالعدالة فهذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد ويحتمل ان يكون المراد منه فعل
الذنب مع المداومة على ترك التوبة وهو ايضا مخالف للاجماع اللغويين ... والاهل العرف ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم
عليه ثانيا وهو ايضا مخالف لهم ... ويحتمل ان يكون المراد به الاكثار من النوع الواحد من الصغيرة مع تخلل التوبة والحق في هذا الاحتمال
ان يقال بالتفصيل وهو انه لو توجه على المكلف وقايع عديدة من نوع واحد من المعصية وكان متمكنا من ارتكاب الكل ... للكل
الا قليل او كثير فهو مصر على الذنب متصلة كانت الوقايع ام منفصلة واما لو لم يكن كذلك فهذا الاصرار لا ينضر ... بالجملة المعنى
الاصرار هو ... العرف وهذا مما لا اشكال فيه ... الاشكال في انه لو ارتكبها المكلف مع تخلل التوبة فهل يعد الاصرار ام لا
ذلك لكن لا يضر ... الا ... فحصل ... الاصرار على الصغائر وهذا الكلام لا يضر ... لا يضر
بالعدالة للادلة السابقة ويحتمل ان يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية ... على ... فيه
الاصرار كما اذا توجه مائة نوع من المعصية ولكل من الانواع ... فارتكب المعصية في كل من ... الواحد من كل نوع
اي الانواع ... لا يعد الاصرار كما لو توجه اليه مائة نوع من المعصية ... من الانواع ... ارتكب كلها ... واحدة
واحدة فلا يعد الاصرار ثم والحاصل ان ... هو العرف **الموضع الثالث** في ان الاصرار على الصغيرة قادح في العدالة ام لا لا يخفى
ان ... الاصرار اما ... او ... من ... الاول اما بكون ... الواقع ... ان يكون
بطريق التشكيك ... **الاولى** منها فلا ريب في قدحها في العدالة لوجوه **الاول** الاجماع الظني ... مشهور ... على
الدالة على ان من لم ترتكب ... **فان قلت** لو ... التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله ما اجتنب الكبائر ... الله
عليها النار فانه دال على ان المجتنب عن الكبائر ... مع ... وهذا مقدم لانه منطوق **قلنا** ان المفهوم مقدم لاعتضاده
بعمل الاصحاب واعراض العلماء عن هذا المنطوق **الثالث** قوله لا صغيرة مع الاصرار بناء على ما حققناه في المقام الاول من ... الاول ...

كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا بد وان يكون مشاركاً معها في الحكم اي في قدح العدالة واما الصورة الثانية اي صدق الاصرار مع التشكيك في انه مو
بالعدالة للاستصحاب بين الشاهدين مع صحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ونحو تعارضهما مع مفهوم رواية علقمة …
عرفي دخول الاغلب الا ان الصحيحة اقوى دلالة لكونها منطوقة ولا معاضدة للمفهوم هنا لفرض التشكيك في صدق الاصرار فلا يتضرر البحث عن حال العمل …
بعض الروايات بما التي تشمل التشيع على مطلوبيته على ان كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ونظائره فيها ايضاً ما هلا فانها شاهدة لنا ايضاً
واما الصورة الثالثة التي يكون عدد الصدق معلوماً فلا يتضرر للاستصحاب بين ولا الاجماع الظني وصحيحة ابن ابي يعفور المعاضدة بعمل … فيها
مثل الاغضاء الصحيحة بعمل الاصحاب الاغضاء الصحيحة بعمل الاصحاب مع الاغضاء بما عليه معظم الشيعة **واما الصورة الرابعة** التي يشك فيها في الصدق
وعدم الصدق فلا يتضرر ايضاً الوجوه السابقة **المقام السادس** اعلم ان الاشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصغيرة لانهما
نقلا من المعنى اللغوي الى الشرعي وانما الاشكال في تميز المصاديق وهو لا يكون الا من جهة الشرع لذا اختلف فيه العلماء فقيل بان الكبيرة ما اوعد الله
عليه النار في الكتاب الكريم وما عداه صغيرة وان وعد به النبي وقيل بان الكبيرة ما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم او اخبر احد من الائمة
المعصومين والنبي صلوات الله عليهم اجمعين وما عداه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قطع بانه معصية من اجماع وكتاب وسنة … لفظي فمعنوي
وواحد محفوف بالقرينة القطعية ونحوها وما عداه صغيرة وقيل انما يكشف من عدم المبالاة فهو كبيرة والا صغيرة وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص
وقيل ان الكبيرة ما دل عليه دلالة … من كتاب او سنة او غيرهما وما يكون مساويا لاقل مرتبة الكبيرة او زايدا منه فكبيرة ايضا مثلا الفرار من الزحف دل
دلالة على انه كبيرة وعدّ دلالة انكار … وبما يمكن لهم مع الغلبة على المسلمين والظفر عليهم مما لم يرد فيه دلالة على انه كبيرة ولكن مرتبتها اشد من الفرار
من الزحف بمراتب فيكون كبيرة ايضا وما لم يرد فيه دلالة ولم يثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو صغيرة وقيل ان الكبيرة عبارة عن
المعاصي التي نهى الله عنها في سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون وما عداها صغيرة وان كان مذكورا في الكتاب واوعد
الله عليه النار وقيل انها عبارة عما اوعد الله عليها النار وما جعل له حد من الحدود وان لم يوعد عليه النار وغيره صغيرة وقيل غير ذلك
الاقوال لكن المختار انما اوعد الله عليها النار كبيرة وما ثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة سواء استفيدنا الزيادة او المساواة من
الشرع او العقل وسواء كان الدال على التوعيد دالا عليه مطابقة او التزاما **اقول** ولا بد ان يكون ذلك الا على تحقق العقاب الا على مجرد الاستحقاق
مبنا على هذا يكون كل من اوامر الله ونواهيه خارجين عن محل الكلام وانه لا بد ان يكون الدلالة على العقاب والوعيد على وجه الخصوص على
… فلا يكفي مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون … ومن يعص الله ورسوله … ثم تنقيح الكلام في بيان المختار يقتضي رسم مواضع الاول في ان
ما اوعد الله عليه في كتابه الكريم عليه النار فهو كبيرة ولنا عليه اولا الشهرة العظيمة المحكية من جماعة وهي موجبة للظن وهو حجة في المقام ولكن لنا
… الموضوع الصرف لانه مستلزم للظن بالحكم الفرعي ولانا نقول بحجية الظن في الموضوع الصرف مع عدم كون بيانه من شان الشارع … ما
… ليس كك بل بيان الكبيرة من شان الشارع لان باب العلم فيه منسد لان العمدة المعول في المقام على اثبات الكباير بالاخبار الاحاد ولم يعترض عليهم
احد بان الخبر في الموضوع الصرف ليس بحجة وثانيا الاخبار الكثيرة كقول ابي جعفر الدال على ان كل ما اوعد الله عليه النار فهي كبيرة وصحيحة ابن ابي يعفور
… باجتناب الكباير التي اوعد الله تعالى عليه النار وجه الدلالة انها ناصة على كون ما اوعد الله عليه النار من الكبائر فهذا اما مختص بما هو مذكور
في الكتاب الكريم او اعم من ذلك وعلى التقديرين يشمل الوعيد الكتابية ولا يحصل اختصاصها بالخبرية لعدم كونها في الكتاب قطعاً ومن الاخبار
… كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة على ان رواية عبد العظيم التي يأتي نقلها … حيث انه ما يكون في … عد الكبائر معللا بانه … النار
عليها في الكتاب الكريم **الموضع الثاني** في ان ما كان مساويا لاقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة ايضا لان العقل بعد ملاحظة اتحاد … مع الكبيرة او
الزيادة عليها قاطع في الحكم بكونه كبيرة ايضا ولرواية عبد العظيم الدالة على حرمة شرب الخمر وكونه من الكبائر معللا بان الله عز وجل نهى عنها كما
نهى عن عبادة الاوثان حيث قال انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فتعليله كاشف عن كون مساوي الكبيرة كبيرة **فان قلت** ان جعل المساوي للكبيرة كبيرة
ينافي الاخبار الكثيرة الحاصرة للكباير في الامور المخصوصة كصحيحة ابن ابي يعفور **قلنا اولا** انها محمولة على الاغلب نظرا الى ان اغلبها مذكور في الكتاب واوعد عليه
النار **وثانيا** ان تلك الاخبار منافية للعقل القاطع فلا بد من التجوز فيها بالحمل على التوعيد الاعم من الفعلي وبالقوة بحيث لو سئل لاوعد عليه النار
فاذن يشمل محل البحث من غير اشكال **الموضع الثالث** في سند الكباير فقيل انها سبعة الشرك وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حق الائمة وقيل انها ثمانية بزيادة اكل الربا على تلك السبعة وقيل عشرة وهي الثمانية مع
شرب الخمر والظلم في بيت الله وقيل بغير ذلك والحق عدم التحديد الا ان ما اشتمل عليه صحيحة عبد العظيم كبيرة وغيره تابع بملاحظة المساواة والزيادة
او دلالة الدليل الخارجي القطعي او الشرعي واما رواية عبد العظيم فلا باس بذكرها فعلم انه … الكافي باسناده … قال دخل عمرو بن عبيد
البصري على ابي عبد الله فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم ثم امسك فقال له ابو عبد الله ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله



عز وجل

عزّ وجلّ فقال اعظم الكبائر الاشراك بالله يقول الله تبارك وتعالى انّ الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويقول الله عزّ وجلّ
من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنّة ومأواه النار وما للظالمين من انصار وبعده اليأس من روح الله لانّ الله عزّ وجلّ يقول انّه لا ييأس
من روح الله الّا القوم الكافرون ثمّ الامن من مكر الله لانّ الله عزّ وجلّ يقول ولا يأمن مكر الله الّا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين
لانّ الله عزّ وجلّ جعل العاقّ جبارا شقيا في قوله تعالى وبرّا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وقتل النفس التي حرّم الله الّا بالحقّ لانّ الله عزّ وجلّ
يقول ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنّم خالدا فيها الآية وقذف المحصنات لانّ الله عزّ وجلّ يقول انّ الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا
في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم ظلما لقول الله عزّ وجلّ انّ الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا والفرار من الزحف لانّ الله عزّ وجلّ يقول ومن يولّهم يومئذ دبره الّا متحرّفا لقتال او متحيّزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه
جهنّم وبئس المصير واكل الربا لانّ الله عزّ وجلّ يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون الّا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ ويقول الله
عزّ وجلّ يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله والسحر لانّ الله
عزّ وجلّ يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق والزنا لانّ الله عزّ وجلّ يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة ويخلد فيه مهانا الّا من تاب واليمين الغموس لانّ الله تعالى يقول انّ الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم
في الآخرة والغلول قال الله تعالى ومن يغلل يأت بما غلّ يوم القيمة ومنع الزكاة المفروضة لانّ الله عزّ وجلّ يقول يوم يحمى عليها في نار جهنّم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وشهادة الزور وكتمان الشهادة لانّ الله عزّ وجلّ يقول
ومن يكتمها فانّه آثم قلبه وشرب الخمر لانّ الله عزّ وجلّ عدل بها عبادة الاوثان وترك الصلاة متعمدا او شيئا ممّا فرض الله عزّ وجلّ لانّ رسول الله
قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمّة الله عزّ وجلّ وذمّة رسول الله ص ونقض العهد وقطيعة الرحم لانّ الله عزّ وجلّ يقول اولئك لهم
اللعنة ولهم سوء الدار الرواية **فان قلت** ان جعل الكبائر اعلاها مرتبة الكبيرة تمسّكا بالتعليل المذكور في الرواية في شرب الخمر من عدله بعبادة
الاوثان فاسد للقطع بانّ شرب الخمر لا يعدل عبادة الوثن **قلنا** المراد بالمعادلة في الرواية بين شرب الخمر وعبادة الوثن ان كان المعادلة في
المرتبة فالحكم ثابت وان كان المعادلة في الذكر فهو مثبت للحكم لحصول القطع بانّ المعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون المذكور كبيرة فكيف
يجعله المعصوم دليلا على مطلوبه فانحصر في الاوّل ومعه يتمّ الغرض مع انّ خصوص المثال شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى ورد ذلك في
الفرضيات الحديث فيدلّ انّ المثال للكبيرة كبيرة وهو يكفي فان كان شرب الخمر مساويا لعبادة الاوثان مرتبة فلا اشكال ولا خلاف في حمل الكبائر
في الرواية على المعنى وذلك لا ينافي ما ذكرنا والحاصل انّ ما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم وما كان مساويا له في المرتبة فهو كبيرة وما عداه
صغيرة وان اوعد النبي ص النار نعم خرج من ذلك الفرائض التي ذكر في الكتاب او عدّ النبي عليه النار كقوله في تلك الرواية ترك الصلاة متعمدا
او شيئا ممّا فرض الله واما ترك سائر الفرائض وان كانت مذكورة في الكتاب لم يوعد النبي عليه النار فليس بكبيرة ولا مضرّ للعدالة للشهرة
العظيمة وللاصلين السالمين من الموضوع والحكم وللاخبار الدالّة على الحصر حمل فيها ما دخل فيه ما تقدّم خارجا والرواية المذكورة وان دلّت
كونه لكلّ من فرائض الله عزّ وجلّ كبيرة لكنّها لا تنهض [illegible] رسول الله ص [illegible]
تحصيل الظنّ بعد [illegible] **الموضع الرابع** انّ الكبيرة [illegible]
في العدالة وان لم يكن ممّا اوعد الله عليها النار فذلك لظهور اتفاقهم على انّ كلّ كبيرة تخرج العدالة وان اختلفوا في تفسيرها فان فرع
صغر ولا ينافي الوفاق في حكم الكبيرة [illegible]
[illegible] العدالة [illegible] المفهوم [illegible]
قلت مفهوم صدر الرواية معارض مع مفهوم [illegible] لانه يقتضي كون [illegible]
[illegible] **قلنا** [illegible]
[illegible]
لا [illegible] الكبيرة [illegible] **المقام السابع** من التوبة [illegible]
امر لا يخفى انّ كون التوبة في الجملة مزيلة للفسق محلّ اشكال للاجماع والآيات الكثيرة كقوله تعالى بعد بيان حدّ القذف الّا الذين تابوا واصلحوا
كقوله ص التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولكن الاشكال في انه هل [illegible] لا اشكال كما يقوله الشيخ
انّ الحاكم ان يقول للشاهد الفاسق تب حتى اقبل شهادتك [illegible]
[illegible]



تابنا مسلمة لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم انصراف الطلاقات في هذه الرواية ونحوها الى من لم يحصل لنا العلم ولا الظن بعدالته في تحقق توبته في الواقع بل هو منصرف الى صورة العلم او الظن بعدالته والفسق غالبا ذكر وعلمه من امارات الحد على قدر عمره ثم يشهد الحد بشيء فعال الله ثم يتوب حتى لقبل شهادته فتابت قبل قبول شهادته لانه فسق حيث وافقه لا تتعدى الى غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها فان قلت ما الدليل على كفاية الظن بعدالته مع ان الاصل يقتضي الاقتصار على صورة العلم بوضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية قلنا ان الالفاظ في هذه من المقامات تنصرف الى المعاني المعتقدة وما نحن فيه من هذا الباب فان قلت هل يكفي مجرد العلم او الظن بعدالته بعد التوبة وان علمنا بانتفاء الملكة منه ام يشترط في ترتيب احكام العدالة بعد العلم بفقد الملكة قلنا لا اشتراط حصول العلم بفقد الملكة بل ترتيب الاحكام بعد التوبة وان علمنا بفقدان الملكة لاطلاق الادلة والمعاضدة بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فسد لفهم العرف وورود الاطلاقات عليه فان قلت هل الاستمرار على التوبة شرط كما قاله بعض ام لا بمعنى انه هل يشترط الاستمرار على التوبة مدة معتدة بها التي يمكن فيها من المعصية ولم يفعل ام لا شرط قلنا لا اشتراط لذلك لاطلاق الادلة من الاية والاخبار المعاضدة بقوله تعالى الا من تاب وامن وعمل صالحا حيث انه يدل على اشتراط الاستمرار على التوبة مدفوع بان الاية وان كانت ظاهرة في ذلك الا انها واردة مورد الاغلب بمعنى انه شرط اغلبي نظرا الى انه لا يحصل العلم ولا الظن بعدالته الا بعد مضي الزمان معتد به كما لا يخفى فاذن لزم من مفهوم الانكشاف على العدالة بمجرد حصول التوبة لحكمنا بزوال الفسق وترتب الاحكام عليه فان قلت هل يشترط فعل المستحب بعد التوبة ام لا قلنا لا يشترط ذلك لاطلاق قوله الا الذين تابوا وقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له وتوهم وقوع التعارض بين تلك الاطلاقات وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا مدفوع لان المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب المفهوم منه ان يرتكب الاعمال الصالحة من اتيان الواجبات وترك المحرمات ونفع البدعة لا الاعمال المستحبة فلا يشترط في تحقق مفهوم ذلك الاتيان بالمستحب بحيث لا يصدق بدونه

ضابطة نعرف عدالة الراوي او غيره اما بالصحبة المؤكدة والملازمة المطلعة على السريرة اطلاعا علميا او ظنيا واما بالاشتهار المغني عن الملازمة كالشيخين والصدوق ونحوهم فان العلم او الوثوق الحاصل وكذا الاشتهاد بالعدالة واما بالقرائن المتعاضدة ككونه من العلماء وافاضل رواتنا من لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير واما ملاحظة المطالب المحكوم صحته والكلام في الاخير يقع في موضعين الاول في كفاية تزكية الواحد وعدمها في مقام قبول الرواية وقد مر الكلام فيه مشبعا في ما قال صاحب المعالم في عدم عمل بالصحيح المشهور والمضادة بالصحيح الاعلى تمسكا بان الفاسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق الخ منصرف الى الفاسق النفس الامري فلا بد من تحصيل العلم بعدم الفسق والعدالة الذي ثبت خروجه عن تلك الصورة تركنا العدلين اجماعا وما سواه مندرج تحت المنطوق فلا بد من عدم العمل بعد الفسق بقول من زكاه عدل واحد من باب المقدمة لاحتمال كونه فاسقا وقد ابطلناه بان مفهوم الاية يقتضي العمل بقول العدل الواحد المزكي الراوي مثلا فهو معارض لمنطوق ومقدم عليه وبالجملة العمل بالتزكية في الراوي انما هو من باب الظن الاجتهادي كقول اهل الخبرة وهو يحصل بالواحد اقول واما غير الراوي فلا يثبت عدالته الا بشهادة العدلين

الموضع الثاني في كيفية الجرح والتعديل اعلم ان المعدل والجارح ان ذكر السبب فقولهما الا ان السبب ان كان سببا في الحقيقة عمل على طبقه والا فلا وان اطلقا كقول النجاشي فلان عدل او فاسق ففيه اقوال ثالثها القبول في الجرح دون التعديل ورابعها عكس ذلك وكلها للعامة على ما نسب اليهم وفصل العلامة بين ما كانا عالمين بالاسباب فالقبول والا فلا وفصل الشهيد الثاني بين ما لو علم المخبر له موافقته معهما في اسباب الجرح والتعديل فالقبول والا فلا والحق هو التفصيل بان المخبر له اما يعلم موافقته المخبر في العدالة واما يعلم موافقته معه في اسباب الجرح واما يعلم مخالفته لهما واما لا يعلم شيئا منهما اما الاول فينقسم الى صور سبع العمل بالتعديل في كلها للعلم بالموافقة في العدالة وانما الكلام في الجرح فاما ان يعلم بموافقته له في اسباب الجرح ايضا فيجب العمل بقوله في الجرح لعدم مانعية من باب الشهادة او انها تشمله ادلة الشهادة وانه انبائه وظهور الاتفاق هنا والمانع مطلقا ليس من اصحابنا واما ان يعلم مخالفته له في اسباب الجرح مع علمه بكون اسباب الجرح عند المخبر اقل منها عند المخبر له فيجب العمل بقوله ايضا لان ما هو سبب الجرح عند المخبر فهو سبب عند المخبر له ايضا واما ان يعلم باكثرية اسباب الجرح عند المخبر منها عند المخبر له فلا يسمع في الجرح اذ لعله اعتمد على الجرح شيء لا يقول به المخبر له واما ان يشك في القلة والكثرة مع علمه بالمخالفة فيجيء تحقيقه وكذا لو شك في سبب الموافقة والمخالفة فاما ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون اسباب الجرح عنده اكثر منها عنده فلا يسمع او ان يعلم باقليتها فيسمع واما ان يشك فيجيء تحقيقه واما الثاني فهذا الطريق انما يتمكن ما مع تبديل الاقلية والاكثرية باعلائية العدالة وادنائيتها فلو علم بكون العدالة عند المخبر هي الملكة مثلا فيسمع او مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يسمع وهكذا الى اخر الانسبة واما الثالث فاما ان يعلم باعلائية العدالة عند المخبر او بادنائيتها او يشك بينهما وعلى التقادير فاما ان يعلم باقلية اسباب الجرح او اكثريتها او يشك في القلة والكثرة فهذه صور تسع ففي صورة العلم باعلائية العدالة عند المخبر صور ثلاث يسمع التعديل ومع العلم باقلية الاسباب الجرح يسمع جرحه ايضا ومع العلم باكثرية اسبابها لا يسمع في الجرح مع الشك في الاقلية والاكثرية

واما الرابع وتحقق السبب ما يعتبر به من اسباب الجرح وهي الثلثة في جميع صورها فلا يجتمع معه في جميع صورها فلا ثبوتها ما دام العلم واما تحقق [illegible] حكمه

فتارة يعلم انه على فرض المخالفة يكون العدالة المعتبرة اعلانية او ادعائية او يتبلغ منها الى الاخرى لانتفاء الشبهة السابقة [illegible] واحكاما

وكل من الصور الاثنين والثلثين لا اشكال فيها الا صورة [illegible] منها وذلك لوجود القرينة الواضحة لا لها الاطلاق في غيرها اما فيها [illegible] الامر

عند سماع [illegible] المعدل المطلق والجارح كلما في الاول فلا [illegible] من العمل بها وان العلم ومنه [illegible] المعدل [illegible] والشاهد [illegible] لك

المعدل والشاهد لزوم العمل بالاحكام الالتزامية التي يخبر بها هذا المعدل [illegible] الفسق [illegible] الفسق وجود [illegible] وظهر [illegible] القول الشهوية

ثابتة واما [illegible] للعدالة واما في الثاني فلا [illegible] من العمل بها لوان العلم ولا [illegible] العدالة في المشهور بها وكذا اما الثالث

فيما اذا [illegible] من لزوم اتباع قول [illegible] العمل بالاخبار [illegible] الاصول الا [illegible] الاول [illegible] كان اذا [illegible]

من [illegible] الى اخر [illegible] المشكوك [illegible] لا لانه ان اهل الضبط لم يكونوا [illegible] الا بالعدالة المطلقة ومع ذلك كان [illegible]

الرجلان [illegible] لرسول الله [illegible] يعمل من غير تفتيش عن حقيقة العدالة واعلانيتها وادعائيتها الثاني ان بناء الامامية على الرجوع الى كتب

الرجال والاعتماد على جرحهم وتزكيتهم ولو كانت [illegible] وكذا في ابواب [illegible] كاشف عن كفاية الاطلاق [illegible] الاول [illegible] على فرض

تسليم تماميتها لانه اضعف السند واما الثالث فلان [illegible] كان [illegible] في الجرح [illegible]

الحاكم من باب المسبب مع قيام الاحتمال البين [illegible] كيف يكون بناؤهم حجة على مثلنا فان قلت بعد ملاحظة بناء [illegible] الرجال على [illegible]

[illegible] الاسناد [illegible] لازم ذلك ان لا يعدلوا الا من كان صاحب العدالة الاعلانية وان [illegible]

من كان صاحب [illegible] الفسق [illegible] قلت هذا كلام متين ولكنه [illegible] بالاختلاف [illegible]

[illegible] والمعدل [illegible] بان الجارح [illegible]

مع القطع [illegible] الجرح والتعديل [illegible] في الجرح والتعديل [illegible] الرجال كلهم [illegible] الاول [illegible]

[illegible] في كتب الرجال [illegible] كون بنائهم في التعديل على [illegible] وفي الجرح على [illegible]

[illegible] الاشكال مع [illegible] الفسق [illegible]

ما لا يخفى على المتتبع في كتب الرجال [illegible] الجرح والتعديل [illegible] الرجال [illegible] والجارح [illegible]

[illegible] فلا اشكال [illegible] اشكال [illegible]

عن كبيرة [illegible] الاشكال [illegible] الفسق [illegible]

اشكال ضابطة اذا تعارض الجارح والمعدل [illegible] الجارح [illegible] المرجح [illegible]

الخارجية [illegible] الاصل [illegible] العدالة [illegible] بالفسق [illegible]

وقيل ان امكن الجمع بينهما [illegible] الجارح وان لم يمكن الجمع فيرجع الى المرجح الخارجي [illegible]

[illegible] الجمع [illegible] الجارح [illegible] قول المعدل [illegible]

حال الرجل [illegible] فيقدم قول الجارح [illegible] قدمنا الجارح [illegible]

الغالب [illegible] قول المعدل [illegible] الجرح ثم ان القوم [illegible] التعارض بين قول واحد من اهل الرجال [illegible]

[illegible] قول الاخر [illegible] كونه اماميا وقول الاخر بانه [illegible] كونه اماميا [illegible]

[illegible] الخاص ان لا يكون [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] وان لا يكون [illegible] المتكلم واحدا لاحتمال تجدد الرأي ولذا لا يجمل [illegible]

على المقيد من كلام [illegible] والاخرى [illegible] وكذا [illegible]

على مقيد [illegible] في كلام او كتاب [illegible] لاحتمال تجدد الرأي [illegible]

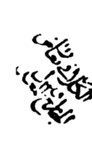
[illegible] لاجل كونهم مخبرين [illegible] الواحد [illegible] المقيد [illegible]

منه [illegible] كونه [illegible] تجدد الرأي في [illegible] الحاصل [illegible] اهل الرجال [illegible]

[illegible] بمجرد [illegible] بل لا بد من تحقق الشرطين المذكورين [illegible]

اذا [illegible] المرجحات الخارجية [illegible] التعارض ضابطة [illegible] والجرح [illegible]

فلان [illegible] انما هو [illegible] الظن [illegible] التعارض [illegible] في الجرح والتعديل [illegible]



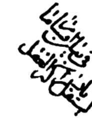


اصل في حجية الخبر المرسل

في حجية الخبر المرسل مطلقا او اذا كان الراوي لا يرسل الا عن ثقة او عدمها مطلقا اقوال مقتضى الاصل عدم الحجية نتيجة

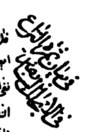
يحصل الظن حتى يتفحص لو حصل الظن قبل الفحص ايضا لم يكن حجة لان المقدمة المتممة في الدليل الرابع غير آتية الى هنا لعدم تحقق بنا العقلا وعدم الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح الى هذا الظن مع ان ظهور الاتفاق على اشتراط الفحص يوجب الوهم باعتبار ما قبل الفحص فلا يشمله الدليل الرابع لانه لا يثبت الا حجية الاسباب المشكوك الاعتبار واما على القول بالتعبد فلانه لا اجماع على حجيته فيهما الا بعد الفحص واما ابتناء السيرة والبناء فلان الصدق الفحص لا مطلقا النواهي لكن العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض غالبا بين العلماء في الجرح والتعديل لاختلاف اجتهاداتهم في تشخيص ذلك الموضوع فيجب الفحص ولو قيل يكون تمام السبب بالتشهد كما عليه صاحب لم لزم الفحص ايضا لاحتمال العثور على ما اقوى من هذا المرجح وكذا الجارح لا العمل بقوله بمجرد تصحيح العدد الموجب لصدق مفهوم الاية على تزكيته لجهول الحال لهذا الحال الرواة واما في جرح التشهد وشيء بل لهم المرتفع الاحتمال يجب الفحص لعدم العلم الاجمالي المذكور في ملك الاشخاص التي يحتاج الى تعديلها وجرحها الجانب المواد الخاصة **خاتمة** اختلفوا في حجية الخبر المرسل على اقوال ثالثها التفصيل بين من يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة فالحجية وبين غيره فلا والحق التفصيل بان الراوي اما يعلم بانه لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير او لا يعلم ذلك وعلى الاول اما ان نعلم بانه شاعر لثقة المعلوم الثقة عند الكل ونظن بان التعديل في الحجية اعتبارا في جميع الصور على مذهب الوصفية ان حصل الوصف واما على القول بالتعبد فلا حجية الا في القسم الاول من الاربعة وهو نعلم بكون المرسل ثقة عند الكل واما الباقي فباق تحت الاصل ومفهوم آية النبأ لا يخرجه لانه وان دل على حجية قول العادل المرسل الذي يظن بانه لا يرسل الا عن ثقة عند الكل ولكن لا شك في اختلاف العلماء في اجتهاداتهم في الجرح والتعديل فلعل ما فهمه ثقة عند الكل لا يكون كذلك ويكون المعادل الاخر المعارض له في تزكيته هذا المرسل موجود فيجب الفحص وتحصيل العلم بكونه ثقة عند الكل والسؤال عن هذا المرسل من انه هل يرسل عن غير الثقة عند الكل ام لا ان امكن ذلك السؤال وبالجملة لا دليل على حجية هذا في القسم الثاني واما القسم **الثالث** فعدم حجيته على مذهب التعبد بطريق اولى واما القسم **الرابع** فكذلك لانه يحصل من هذا المرسل بعد ذلك الحصل فيكون المرسل مجهول الحال فلا يجب التحرز عنه لمنطوق آية النبأ لاحتمال فسقه في نفس الامر **الفصل السابع** في الادلة العقلية وفيها ضوابط الاولى في ان العقل مدرك للحسن والقبح بمعنى المدح والذم بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ام لا الثانية في انه هل يدرك استحقاق الثواب على فعل الحسن والعقاب على فعل القبيح بطريق الايجاب الجزئي ايضا في مقابل السلب الكلي وهذا النزاع بعد النزاع الاول ومبني على احد القولين فيه **الثالثة** انه بعد الفرض من ادراك العقل كلا من المطلبين السابقين هل يكون تارك المذموم وفاعل الممدوح مثابا ومعاقبا في الاجل بعنوان العقل حجة وان كلما حكم به الشرع ام لا **الرابعة** في ان احكام الشرع هل هي تابعة للمصالح الكامنة في نفس الاشياء ام لا بل تابعة اخرى كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا **الخامسة** في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات **السادسة** في جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي وعدم جوازه **السابعة** في بيان جملة من الاصول الشرعية كاصل الاباحة والبراءة واصل الاحتياط **الثامنة** في الاستصحاب وقبل الخوض في تلك الضوابط لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور اربعة **الاول** اعلم ان لكل من الحسن والقبح اطلاقات منها ان الحسن يطلق ويراد به ما فيه المصلحة اي ما يوافق الغرض والقبح ما يقابله وهذا الاطلاق شايع كقولك للفعل بحسن لاعدائه وقبح عند اوليائه ومن ذلك قول الطبيب شرب هذا الدواء حسن اي موافق للمصلحة والغرض ومنها ان الحسن يراد به ملايم الطبع والقبح ما ينافره كقولك المرأة الجميلة حسنة بملايمة الطبع والمرأة السوداء قبيحة وكقولك الصوت الحسن حسن وصوت الحمير قبيح وهذا الاطلاقان للفظين اضافيان يتفاوت بحسب الاشخاص والطباع الموافقة للغرض ومخالفته وملايمة الطبع ومنافرته ثم قد يجتمع الحسن بالمعنى الاول والقبح بالمعنى الثاني كما ان الدواء حسن اي موافق للغرض والمصلحة وقبيح اي منافر للطبع واكل الفاكهة قبيح اي يخالف المصلحة وحسن اي ملايم للطبع ومنها انه يراد عن الحسن ما هو صفة كمال والقبح ما هو صفة نقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح ومثله الشجاعة والجبن والسخاوة والبخل ومنها انه يطلق الحسن ويراد به ما يمدح على فعله في العاجل لما فطر بحيث يستحيل افعال الله تعالى او مع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى والقبح ما يقابله كقولك الصلوة حسنة يمدح ويستحق فاعلها الثواب والزنا قبيح يذم مرتكبه ويستحق فاعله العقاب وعد اوامر الله تعالى ونواهيه كلها من هذا القبيل فبناء على ما ذكر لا يتصف الاباحة والكراهة بالحسن والقبح بهذين المعنيين **ومنها** انه قد يطلق الحسن ويراد به ما لا خطر في جعله وارادة هذين المعنيين من هذين اللفظين لا بد وان يكون في مقام يتوهم منه الخطر كما لو سئله احد عن ان لبس الفلاني حسن ام لا فتقول انه حسن اي لا حرج ولا منع في فعله فبناء عليه يكون الاربعة من اقسام التكليف متصفة بالحسن بهذا المعنى وهي ما سوى الحرام ويكون ضد القبيح بهذا المعنى هو الحرام لكن هذا الاطلاق بعيد عن الخطر ما هو اعم من الكراهة والحرمة والامثلة منها متصفة بالحسن فهذا مما لا يكون اطلاقا سادسا للحسن والقبح **الامر الثاني** لا ريب في ان اطلاقها على المعنيين الاخيرين مجاز لتبادر الفرد وصحة سلب كل منهما عن المباح فيقال المباح ليس بحسن ولا قبيح فلو كان الحسن حقيقة في القدر المشترك بين الاحكام الاربعة اعني ما سوى الحرام لم يصح سلبه عن المباح اذ لا معنى لسلب الاعم عن الاخص فالاطلاق الخامس بكلا معنييه محتمل





مجازاً وأما سائر الإطلاقات فحمله على الحقيقة لعدم صحة السلب عن شيء منها لكن هل هو مشترك لفظاً بين تلك الإطلاقات أم معنوي الأظهر الأخير لأصالة
عدم تعدد الوضع وإن كان شاكاً فيه يرجح وجود الجامع وكان الأصل عدم وجوده أيضاً فيكون لأن منه الاشتراك اللفظي لكن هذا الأصل لا يجري
لتباعد نفيه الوضع ثم **فإن قلت** لو كان اللفظ موضوعاً للجامع لزم المجاز لأن حقيقته للشك في استعمال اللفظ في الفرد المشترك والأصل عدمه
قلنا أولاً إنا نقطع بأن إطلاق هذين اللفظين على تلك المعاني إنما هو من باب إطلاق الكلي على الفرد لا من باب الاستعمال في خصوص الفرد مثلاً
في الاستعمال حتى ينفى بالأصل ثم **وثانياً** سلمنا عدم القطع بذلك لكن القطع بالاستعمال في الخصوص أيضاً ممنوع فيكون المستعمل فيه مشكوكاً ويكون الشك
في الحادث فلا يجري الأصل أي أصالة عدم الاستعمال في الفرد المشترك وأيضاً لا إشكال أن المتبادر من الحسن والقبح لغة أمر يجمعه الفرد المشترك بل يقول
المتبادر من الحسن أمر مرغوب إليه ولو من جهة واحدة والمتبادر من القبح الأمر المرغوب عنه ولو من جهة فكلما هو مرغوب إليه حسن سواء كان ملائماً للغرض
أو لصفة الكمال أو لملائمة الطبع أو للمدح عليه وكلما هو مرغوب عنه قبيح وأيضاً يصح سلب كل منهما عن كل من الأربعة بخصوصه وذلك دليل
على عدم الاشتراك اللفظي **الأمر الثالث** اعلم أن النزاع في المقام الأول بين المليين من الأشعرية والعدلية منهم إمكاني المقام الرابع كما يعني التحق
وجود النزاع في المقام الأول إنما هو في إدراك العقل الحسن والقبح بالمعنى الرابع **أما الأول** فعند المحقق الطائفتين من الأشعرية والمعتزلة
عبر هم على إدراك العقل إياه لأن إدراك العقل ما يلائم الغرض ويوافقه من البديهيات وإن يقول أحد أن العقل عبر عن إدراكه فلا يعتد به أولياً
يحسب لا يعتد به وكذا المعنى الثاني إذ لا يمكن إنكار إدراك العقل أن ينتم الرجال ملائم للطبع والجهل منافر له وكذا الثالث وإنكار بعضهم العلامة
في التهذيب بعضاً من الأشاعرة فيكون وذلك لا يتركيب يمكن أن ينكر العاقل كون العلم صفة كمال والجهل صفة نقص وأما المعنى الأخير فلا
الخلاف في محل النزاع أيضاً إنما المراد بالجزم العقلي لا غير وأيضاً المراد الذي يرجع فخارج ثم أن الإمامية والمعتزلة في المقام الأول والثالث
إنما يدعوا الإيجاب الجزئي لا الكلي لكن لا إشكال في أن المدعي لا يدرك العقل بل يدعوا إدراكه في الجملة كلاً من المدح والذم والثواب والعقاب والمنكر
ينكر الجميع فيكون كل من الجهتين لا ولين محلاً للنزاع بين الأقوام أما المدعو يدعو ما ذكر ولكن المنكر ينكر إدراك الثواب والعقاب لا المدح والذم
فيختص نزاعهم بالتحقيقات ويكون الأول من الجهتين بلا نزاع أما المدعو يدعوا إدراك المدح والذم فقط والمنكر ينكر إدراكه جميع الأربع فيختص
النزاع بالبحث الأول فيكون الثاني بلا نزاع أما المدعو يدعوا إدراك المدح والذم فقط والمنكر ينكر إدراك الثواب والعقاب فلا يكون شيء منها محلاً
للنزاع لكن الحق أن المعتزلة والإمامية الأكثر منهم يدعوا إدراكه في الجملة جميع الأربعة ويشهد عليه ما كلامهم عليه أما المنكرون لذلك
الأشاعرة إنهم ينكرون الجميع فلا بد من النزاع في كل من الجهتين وعليه فمحل النزاع في المقام الأول يكون في إدراك العقل المدح والذم ولو في الجملة
وفي نظر أم النزاع في إدراك المدح والذم ولو في الجملة في نظر الكل حتى الحكيم على الإطلاق لا على الأخير لأنه لو كان الأول لكان الأدلة
وشأن الخلافات فيها في الحسن والقبح أيضاً لأن كون شيء حسناً لا عند الشرع مثلاً ومنافياً للغرض لا يستلزم عن الملك جهته في نظرهم من تلك الجهة فينكر
إدراك المدح حتى على الشرع لأن إدراك العقل هذا المعنى الذي لا يستلزم عن المدح النظري **وقد عرفت** أن النزاع مختص بالمعنى الرابع
ولا نزاع لو كان النزاع في ذلك مالك للإمامية أن يتكلموا فيه لأن غرضهم من هذا النزاع ترتيب الأحكام الإلهية وهو لا يعتبر إلا مع كون النزاع
في المدح والذم في نظر الكل **ثم اعلم** أن ما يشتمل به الفعل في الإدراك على أقسام فتم يكون الفعل مستقلاً فيه من جهة الحكم والحكومة
أي يكون كل من الاستقلالية والمستقلية أصليين كإدراك قبح الظلم وكفر المنعم وحسن الإحسان وشكر المنعم ورد الوديعة ومنه يكون الاستقلال
فيه منتجهم والمستقلية أصلياً كقبح النظر إلى المرأة الأجنبية فإن العقل بعد ملاحظة حكم الشرع بأن النظر إلى الأجنبية محرم حكم بحرمة
النظر إلى المرأة إنهم لا يحتمل المطلوب من هذا الباب فيشتمل بأنه يستقل بعد الحظر أن الأصابع الثلاثة إذا قطعت المرأة كان دينها
ثلاثين لأنه لا بل قطع بأن قطع الأربعة لا ينقص عن ثلثها بل أقسام يكون الاستقلال والمستقلية كلاهما تبعيين كوجه المقدمة في حكم بوجوب
العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكون الصدق الحاكي فيهما عنه فتأل الحكوم به ضا تام مع تبعي الاستقلال وحق المغني ما بيناه
وجوبه في الحكم وكون المنهي عن الضد إذا ظهر ذلك فاعلم أن النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الأول فقط وفي القسم الثاني في مطلق
تمسك الأخباريين برفع الجهالة في المقام الثاني بقوله تعالى وفي القسم الثالث كما يظهر من السند عند الدين برفع الإجماع حيث ظهر أنها
الجهة من الأخباريين حجة كما سمعه عن وجود دليل على السمع عليه لأنهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية وأما أصحابنا فجزموا بالثاني
أيضاً فهم من الاستلزام العقلي ما يخالف هنا عند مذهب الأخباريين وأما على مذهب الأشعرية حالة لا يكون الأحكام الثلاثة إن لا ثاني
قولهم بأن أحكام الله تبعية للمصالح والمفاسد إلا ما أثبت الحسن والقبح بما هو هو الخطر العقلية للمفسدة حيث لا يكون الأحكام تابعة
لمقام النزاع في الجميع من الأحكام لكن يشكل أنهم يقولون بحجية القياس فعمل أنه يخص أصولهم الأدلة السمعية يشكل ثم كون
موضوع الأحكام الظاهرية من الأصلية والفرعية مستقل الاعتقاد بأن التكاليف تابعة للأحكام الفعلية كما ظهر من المفاصل الموجب وإنما الأشعري

أم شك كنا فيه إذ العلماء مختلفون في الجرح والتعديل فاحتمل أنه مرسل ثقة عند الكل إلا بكونه ثقة أو لم يعارض التزكية فوجب الفحص والعلم بكونه ثقة عند الكل اجماعا
او تفصيلا سابع



فلازم مذهبه تعميم النزاع لما عرفت **الامر الرابع** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع في البحث الاول ان من اثبته فلازمه اثبات البحث الثاني
ايضا ومن نفاه فلازمه نفي الثاني كما ستعرف وفي البحث الثاني ان من اثبته ثبت البحث الثالث بمعنى ان لا نمنع ذلك ومن نفاه فلازمه نفي
نفي الثالث ايضا كما سيجيء واما ثمرة البحث الثالث فتظهر في مواضع **منها** حجية الظن وعدمها لان الدليل على حجية الظن العقل **فان قلت**
ان تلك الثمرة انما تتم ان جعلنا النزاع في مطلق ما يستقل به العقل لا في خصوص ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما اصليين كما يظهر من كثير من العبارات
فانه على ذلك لا تصح الثمرة المذكورة اذ حجية حجية الظن من باب التبع لان العمل بالظن مقدمة لتحصيل الاحكام الواقعية **قلنا** ان محل كلامنا
هو انه لو لم نقل بحجية ما يستقل به العقل فيما كان الاستفادة والمستفاد اصليين لما صح حجية الظن لان اثبات حجيته موقوف على مقدمات ثابتة
بالعقل المستقل من الجهتين اعني الاستفادة والمستفاد كابطال التكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واختلال النظم
والاقتصار على القدر المعلوم ونحو ذلك فلو لم يكن العقل حجة لم يثبت تلك المقدمات فلا يثبت حجية الظن والحاصل ان الكلام ليس في ان حجية الظن
اصلية او تبعية بل في ان اثبات حجيته يتوقف على حجية ما يستقل فيه العقل من الجهتين فمن نفى حجية ذلك القسم فلازمه نفي حجية الظن في زماننا
هذا فتم ويمكن الخدشة في هذه الثمرة بانه لا ينحصر اثبات حجية الظن بتلك المقدمات بالعقل بل يمكن اثبات تلك المقدمات بالشرع ايضا فيثبت حجية الظن
وان لم نقل بحجية العقل وذلك لان التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب والاخبار المنفية بما دل على نفي العسر والحرج وترجيح المرجوح منفي بالاجماع انه موجب
لهدم الشريعة للقطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع وهدم الشريعة منفي بالاجماع فالترجيح المذكور المستلزم له منفي بالاجماع ولا يتوهم عدم
امكان اثبات المقدمات بالشرع نظرا الى ان الدليل على حجيته ان كان العقل فهو لا يقول به وان كان الشرع لزم الدور والتسلسل وذلك لان الكلام
انما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجية الشرع لا في فساد ذلك المذهب كما هو منشأ التوهم على ان هذا الايراد يرد على الاخباري
لانه يقول بحجية العقل في العقائد كما صرح به الفاضل التوني هذا ويمكن جعل حجية الظن ثمرة للنزاع لان ابطال ترجيح المرجوح بالشرع على الاجماع
بانه اذا استلزم الترجيح هدم الشريعة كما في الانسداد الاغلبي لا مطلق الانسداد في مسئلة واحدة لا يجب بوجوب اخذ المرجوح الهدم ايضا
الاجماع وتم برهان العقل لو كان حجة فتم **ومنها** جعل الظن الغير المعتبر مرجحا في مثل ما لو دار القبلة بين الجهات وظن احدها انها القبلة
بظن غير معتبر شرعا كخبر الفاسق وفرضنا انه لا يمكن من الصلوة الا الى جهة واحدة وفي مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان وكان الظن القياسي
مرجحا لاحد الطرفين فمقتضى القوة العاقلة الحكم في المقامين بالاخذ بالمظنون لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينه وبين
المرجوح ومن لا يقول بحجية العقل يقول بالتخيير والقول بورود الشرع هنا ايضا لدلالة قاعدة الاشتغال عليه فلا ينفع دليل العقل
ويكون وجوده كعدمه مدفوع بان مدرك اصل الاشتغال ان كان هو العقل فينقل الكلام فيه وان كان الشرع كالاخبار فليس لمن لا
لا يقول بحجية الاخبار الاحاد في غير المسائل ان يقول بهذه المقالة وكلامنا على هذا الفرض فتم **ومنها** التخيير فيما لو دار الامر بين المحذورين
ولم يكن الدليل على الطرفين الخبري فالعقل حاكم بالتخيير ولا دليل شرعي عليه **فان قلت** ان الاستفادة هنا تبعي وان كان المستفاد اصليا وذلك لان
العقل يحكم بعد ملاحظة الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخيير بعضهم فيتبعها المناط القطعي الحكم في تعارض المحتملين غير خبرين
او احدهما خبر دون الاخر هو التخيير ايضا فلا يتم تلك الثمرة اذا جعلنا النزاع مختصا بما كان العقل مستقلا فيه من الجهتين **قلنا** نمنع المناط القطعي
نعم يمكن الاشكال من جهة امكان اثبات التخيير هنا بلزوم التكليف بما لا يطاق الذي نفاه الشرع لان طرح الامرين يستلزم طرح المقطوع من الشرع
فلا سبيل اليه والعمل بهما محال فتعين التخيير فلو لم يكن هو المكلف به لزم التكليف بالمحال **ومنها** **قاعدة التسامح** بناء على عدم اعتبار
الاخبار الواردة فيها اما لكونها احادا والمسئلة اصولية او لعدم حجية الاحاد في الفروع ان كانت فرعية او لضعف سندها او ان كانت فرعية
والواحد فيها حجة والقول بجواز التسامح للقوة العاقلة **ومنها** تكليف الكفار حتى القاصرين منهم فيما يستقل به العقل ان قلنا انهم مكلفون
بالفروع فيكون القاصرون منهم مكلفين بالفرع الذي يستقل به العقل واما المقصرون منهم فمكلفون على هذا القول مطلقا سواء فيما يستقل
به العقل ام لا واما ان لم نقل بحجية العقل فيختص التكليف بالفروع بالمقصرين لا بالقاصرين ومنهم وان لم يجعل الكفار مكلفين بالفروع انتفت
الثمرة **ومنها** تكليف المسلم القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل **ومنها** التكليف في ايام الفترة وهي ما بين الزمانين الذي انقرض فيه
الحجة فان قلنا بحجية العقل كان اهل ذلك الزمان مكلفا بما يستقل به العقل والا فلا تكليف لفرض فقدان الشرع وعدم حجية العقل
وفيه **قولا** ان المراد من الفترة ليس ما ذكر لان الزمان لا يخلو عن حجة بل المراد منها انما هو ما بين الزمانين **وثانيا** انه يتم اذا اندرس
اثار الشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الاخر والاصل بقاء ما حق يثبت الاندراس فهم يتم اذا انقرضت الاثار الشريعة السابقة بالكلية
ولم يتوجه فتم **ومنها** تكليف المسلم الموجود في بلد الاسلام الغافل عن الاحكام لكن اتفق له مسئلة لا يعرفها ولا بد له من ارتكابها فورا ولا
يصل يده الى الفقيه لكن العقل فيه مستقل كما لو دار امره في البول بين استقبال القبلة واستدبارها وفي مقام علم بحرمة احدهما فالعقل حاكم هنا بلزوم

ويمكن ان يقال ان لازم القول بالظن انما هو العمل بمثل ذلك عند حصول الظن منه مع كونه مما يدل المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة سيما مع ضم ضميمة لذلك **اصل في** ادراك العقل

الحسن والقبح اعلم ان ادراك العقل الحسن والقبح بطريق الايجاب الجزئي وتفصيله ان الحسن يطلق على ما يوافق الغرض وعلى ما يلائم الطبع وضده ان يطلقان على ما يلائم الطبع والنافع وهما

قد يجتمعان وقد يفترقان وعلى صفة الكمال وعلى ما يمدح فاعله في العاجل المطلق بحيث يتناول فضله وثناء مع استحقاق فاعله الثواب الآجل بحصر نفيه وتقاوم على ما لا حرج في فعله ويقابله ما

الحرام او ما على المرجوح تحريما او كراهة والقبيح يقابله في كل هذه وهو مجاز في الاخير المشارة وصحة السلب عن مثل المباح حقيقة في الوفاق لعدم صحة السلب نحو الاشتراك المعنوي

النحلية مستقرة الان المنع عن الاستعمال والاستدلال بما عند المطلبة انما هو لمثل الحرمة وهو في الاستقبال اشد فلا بدان يكون مثل المحذور من مقول

بحجية العقل بقول بلزوم المعنى ها هنا غلط مقتضيا او لا لاهد او في المثال مناقشة لمنع ادراك العقل والولوية الاستدلال بما وانه اقل محذورا وابهم

ذلك من العمل النبوي الكلام في ثمرات العمل المستقل ثم لو كان الكلام في ثمرة مطلق ما يستقل به العقل صح المشهور بالوداد المرأة في النحلية

استدلالا الاجنبي واستفتاء **ومنها** لو تعارض الجزء والعقل **فان قلنا** بحجية العقل علنا به في مقابل الحرام ثم برفع العلم بملاحظة الحرمة وان

قلنا بعدم الحجية عملنا بالخبر ومنها القول بحجية اصل البراءة والاباحة والاستصحاب اذا لم يقل بحجية الخبر الوارد فيها لاحد الوجوه المانعة

في الشرائع وان لم يقل بحجية العقل لم يقبله القول بحجيته والاصول المذكورة لعدم حجية العقل وعدم حجية الخبر الوارد في الباب **ثم اعلم ان**

الثمرات هي الثمرات المترتبة على القولين بطريق اشتراك الاشاعرة والاخباريين **واما الثمرة** بين من يقول بحجية العقل وبين الاشاعرة

فكثيرة مثل حجية الظن ومثل اشتراط الغيبة ونحو تفضيل المعصوم وعصمة الائمة ان ما يقال في المقام في نفي الثمرة في حجية العقل بان التكليف فيما

يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فيجب التكليف على الشارع واوجبه عليه لا ثمرة اذ الشارع بين كل الاحكام ولو لا بان للمعصوم يكون

واجبا كما لو يمكن خلوه فيها وكان بيان الشارع لها سببا وقد يكون مندوبا كما فيما يستقل به العقل ابتداء فان ادراك العقل يكون بيان الشارع بما

المفاسد فيما فكلته الكبرى ممنوعة وثانيا بما اسلفنا ان كل لطف حسن لكن لو حرّم قد يكون في اللطف مانع لا يمنع منه ما نع كعدم الرسول وعدم

قبول المانع كالطبيعا القائم في هذا الزمان والثانيا فيما يستقل به العقل يحتمل الاشتراط بل هو الظاهر كهو عند اهلها المبين مشروطا بما

وثالثا بان الدليل المذكور غلط لا نقول بحجية الخصم الا ان يدعي بقدر ما يسرع عليه ويقول ان الحجية في العقايد مسلمة والكلام في الدلائل

جاز ان يقصر من الدلائل لا الالزام ورابعا بانا سلمنا الحكيم لكن غاية ما يلزم ان يكون الدليل الشرعي في كل واقعة وبجرم ذلك لا ينفي

الثمرة بل المبنا الوصول الصادر لو فرضنا القصور كما لم يكن ثمرة **ضابطة** في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم في الاشياء

ادما كلها او في المرقة الساحبة والعترة وشرذمة قليلة من الاشاعرة كالزركشي ومتابعيه على ما حكي منه قدم طهره مخالفة بعض الاشاعرة

في ذلك الدليل على الحسن وجوه **الاول** البداهة والضرورة فان العقل يقطع بان الظلم من القوي على الضعيف المتعففين في الغاية الاستحالة

انه الحسن هو ابو البه كثير اصعله هذا مذموم عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق ولا يخفى بالقرب من الفعل الاصد ومثله رد الوديعة

المستوفي المحتاج الذي احسن الى الوديعة في تمام عزته فان رد حسن فاعله ممدوح وتاركه مذموم **فان قلت** لعل المدح والذم فيما ذكرنا ناشئ

عن الشرع والانس كالمدح على فعل الصلوة او عن العادة انما توشه كلبس الرجال لباس النساء فانه مذموم لا للمنع اللذاتي بل العادة

الماورثة او عن كونه صفة نقص او كمال كالعلم والجهل او عن كونه مخالفا للغرض او موافقا له كمنع فقير مع عدو ولبانه وحسنه له

او عن ملائمة الطبع ومنافرته فمع قيام تلك الاحتمالات لا يمكن الحكم بان المدح والذم ناشئ عن الحسن والقبح الذاتيين **قلنا** اما الاحتمال الاول

فبطلانه بان الحسن والقبح ان نخطا الدرع عن الشرع واما بطلان الثاني فما ثار القبح وان فرضنا اعتبار الناس بالظلم **واما الثالث**

فبان صفة الكمال والنقص من الاوصاف الباطنة على ما اصطلحوا عليه والظلم الذي مثلنا من الافعال الظاهرة وكثير من الاوصاف الا ان

الظاهرة لا الباطنة والنسبة مطلوبنا اثبات الحسن ان ادراك القبح او الحسن عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق نعلم المقصود ويدين بلك كان الثاني

على ذلك كونه صفة نقص وكمال لحقيقة ما سلمت حكم العقل بالمدح والذم كذلك ثم المقصود لا بعد هذه الاحتمال **واما الرابع** فبانا نفرض

ان عدوا يد ابقيه بعد موته فان له ان كان العقل حاكما او مكان هو على الغرض **واما الخامس** فكالرابع **الثاني** انه لو لم يكن العقل الحسن والقبح لما

امتثل احد اوامره تعالى ونواهيه حتى ان صدق الكذب منه تعالى عند العقل وحكم العقل بامتناع صدق الكذب منه ثم لو لا لهم لا لاجل عقد

اللقاء عليه الم يحكم العقل بعصمهم بحكم بامتناعه منه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده لاحتمال الكذب فانتفى الوثوق لا زم لما ذكرنا من

امتثال احد باوامره ونواهيه موقوف بالاتفاق من الخصم فيلزم كون التكليف سفها **فان قلت** انا لا نسلم صدق الكذب منه تعالى بل يحصل

في ادراك العقل منه بل يمكن حصول العلم بعدم الكذب منه تعالى لا لاجل ان تقتضيه صفاته لان الصدق منه كما لاحد العقل وتمثلها

بالاتفاق فاذا كان الصدق صفة كمال لكان الواجب متصفا بها لاستحالة جميع النقايص كما انه او ان الكذب صفة نقص وهو منزه عن جميع

النقايص اجماعا لا لاجل ان الصدق موافق لغرضه والحكيم لا يرتكب ما ينافي غرضه بالبداهة او لاجل ان الكذب منافر للطبع والحكيم لا يرتكب

قلنا اما حصول العلم من جهة العادة فمتحقق بالصدق فهو موقوف على الاطلاع غالبا لطلبه معنوية بها غلطه حتى يحصل العادة والعلم

ثم يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق وعن نقل الكلام الى مبدأ الامر حيث لم يكن عادة منه تعالى بحصول الاطلاع بالمانع بالصدق

الا فيه فضله الا انه لو لم ليزم بالتخيير بعض المكلفين للطلب على ان الاوليوت لا يتم في حق الاكثر واما حصول العلم بالصدق لاجل انه صفة

كمال لا بدان يكون موجودا فيه تعالى ففيه ان الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل انما تتصف بصفة النقص وصفة الكمال لا الاوصاف الافعال

ان كان المنقول المشترك مسكوكا
لا اللفظي لا اصالة النعدام تعدد
الوضع العدد على اصالة التعدد
وجود العدد والمشترك وانما
اصالة عدم الاستعمال فيه
المستلزم للمجاز بلا حقيقة كما
مثله ثوابه مع هو منه بالقطع بان
الملازمة من ملاك المعاني من باب
الملازم الكلي عليه العرف مع كون
المنادر هو الامر الجامع الفدية
المشترك ملا الامر المتن وهو
مطلق المرغوب اليه ولو من جهة
مكس القبح بل نحو سلبه عن
المحبوبات والراجح مع الاسم
انما هو في المعنى الراجح
ظاهر فيه ما الاشاعرة وعدم
ادراك العقل المدح والذم و
الاول لا كلام في ادراك العقل
اياها انما محكم الملازمة وكذا الثالث
وان كان يظهر من النهاية انكار
بعض الاشاعرة ادراك العقل اياها
والاخير اعلم ان النزاع انما كان المراد
المدح الاخروي وخصوص المدح

منه

وتحل الكلام ادراكه المدح والذم في نظر الكل حتى الحكيم على الاطلاق لا في الجملة والا لما الخلاف في الاطلاقات الاول وتخرج النزاع عن مقاصد الفن لما عله الادراك انه موضع النزاع او لا
بل صفة الذم عند كل عاقل على الظلم والعدوان والمدح لفاعل الاحسان وتوهم كونهما شيئا عن الانس بالشرع كمدح المصلي او عن العادة كذم الرجل المتلبس بلباس النساء او عن كونه صفة نقص او
كمال او عن مخالفة الغرض وموافقته كقبح قتل زيد عند اوليائه وملائمة الطبع ومنافرته مدفوع بانا نجزم بقبح الظلم وان قطعنا النظر عن الشرع بل عند من لا يأتي الاديان وان فرضنا انتفاء الناس
بمثل هذا وزيد بذم فاعله الظلم لاجل ظلمه وان كان موافقا لغرضه وملائما لطبعه اما حجة بين صفة النقص فلا وجه له لانه من الافعال لا السجايا انه يذم فاعله ولو فعل مرة ولو سلمنا قلنا فرضنا اثبات
القبح بمعنى الذم وان تسبب عن صفة النقص وثانيا انه لولاه لما امتثل المكلفون باوامر الله تعالى ونواهيه لاحتمال الكذب اذ حكم العقل بامتناعه منه تعالى انما هو لقبحه لا لعلة دعته فاذا ارتفع الحكم العقلي

الظاهرة كالصدق والكذب لعارض للكلام فان تسميتهما بصفة النقص والكمال خلاف الاصطلاح سلمنا ان الكذب صفة نقص وان العقل يدركه
ان هذه صفة نقص لكن مجرد ذلك لا يوجب عدم صدوره منه تعالى بل لا بد من ذكر انها ليست من صفاته تعالى فان ادعيت انه بديهي فذلك الحكم ففيه ثبت
المطلوب والا فبرد دركه ان الكذب صفة نقص لا ينفع في العلم بعدمه الصدق والانتفاء الذي ادعيت انما هو على درك العقل ان الكذب صفة النقص
لا على انه لا يصدر منه تعالى واما الاجماع الذي ادعته على انه تعالى منزه عن النقائص فهو لا يكشف عن الواقع بعد عدم ملازمة للمجمعين كما هو المعروف
ومع عدم الكشف لا حجية فيه بنفسه اذ الدليل على حجية الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع فلعله كذب وان كان العقل فممنوع لغيبة اعدا اجماع الامامية
الامر مبني على عدم حجية الاجماع بنفسه واما حصول العلم بالصدق لكونه موافقا لغرضه تعالى ففيه منع كونه موافقا لغرضه فلعل غرضه العكس كما
عليه بعض المتصوفة سلمنا انه موافق لغرضه لكن ذلك يستلزم كون احكامه تعالى معللة بالاغراض وتابعة للمصالح وانت لا تقول به سلمنا لكن امتناع صدور
منافي الغرض عنه تعالى ثم واما حصول العلم بالصدق لكونه ملائما للطبع والكذب منافرا له ففيه انه تعالى منزه عن الطبع حتى يكون شيء ملائما لطبعه ومنافرا سلمنا
لكن معرفة كون الشيء الفلاني منافرا لطبعه فرع المعاشرة معه واين المعاشرة سلمنا لكن نمنع عدم صدور منافر الطبع عنه تعالى **فان قلت** سلمنا
عدم حصول العلم بالصدق لكن لا يلزم من ذلك عدم امتثال الحد باوامر الله تعالى ونواهيه اذ يلزم ح ايضا الامتثال لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر
المحتمل **قلنا اولا** انه كما يمكن ان يكون وعده للصلوة ووعيده للزنا صدقا كذا يمكن كون الوعد للزنا والوعيد للصلوة في الواقع فاحتمال الضرر
مشترك بين الامتثال وتركه **وثانيا** ان لزوم دفع الضرر المحتمل ان حكم به العقل فالمطلوب ثابت لانا لا نعني باللزوم العقلي الا ذلك وان
حكم به غيره فنطلب بيانه هذا ويمكن للاشاعرة ابطال الدليل الثاني بوجهين **الاول** ان حصول الوثوق باوامره ونواهيه ضروري لا
كل امر خارج عن اختيار العبد بمذهبه فكل من الوثوق والامتثال اضطراري وان جاء عند المكلفين تجويز الكذب منه تعالى ولم يمنع عند العقل
الثاني انا نمنع بطلان التالي اعني عدم الوثوق وعدم الامتثال بالاوامر والنواهي قوله يلزم ان يكون التكليف سفها وعبثا **قلنا**
لا نسلم فيه **الثالث** من الوجوه ان العقل لو لم يدرك الحسن لقبح لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته **اما**
الملازمة الثانية فلجواز ان يرسل الله رسولا كاذبا واما الاولى فلجواز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب فلا يصح ان يقال ان المظهر
لخارق العادة ان لم يدع النبوة فلا اشكال وان ادعى النبوة ومضى عليه زمن ما يتبعه الناس فيها وعملوا على اقواله ولم يرجع عن دعواه
ولم يبطلها مبطل فان كان صادقا فالمطلوب ثابت والا لزم الاغراء بالجهل وعدم وجوب الصحيح انه لا ضير في الاغراء بالجهل عند ما تقولون قلنا بالاندراك فهم
الدليل المذكور ويحصل به العلم بالامرين وان اظهر الملازمتين ابطالا لهما اولى بانفاق منا ومن الخصم على امكان تحصيل العلم بالنبي والمتنبي فيه
ثانيا يكون بنا المليين على ذلك الامكان **وثالثا** ملزوم كون التكليف وارسال الرسل سفها وعبثا اذ الفائدة فيهما الاطاعة والانقياد
وهما فرع الوثوق وليس بحاصل **فان قلت** لعل حصول العلم بالنبوة بقيد مسبب عن كون اجراء المعجز على يد الكاذب وارسال النبي الكاذب
خلاف ما جرى به عادته تعالى او كونهما صفتا نقص او كونهما منافرين للطبع وهو تعالى منزه عنهما او كونهما مخالفين للغرض **قلنا** الجواب بما مضى
هذا ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه **الاول** انه لو صح هذا الوجه العقلي لاثبات العلم بالامرين للزم صدق دعوى [illegible]
اظهر الخارق وادعيا النبوة مدة مديدة وتبعهما الناس ولم يرجعا عن قولهما ولم يبطلهما مبطل مع انهما لم يكونا نبيين فلو تم الدليل العقلي الذي
ذكرت لزم كونهما نبيين ولم يقل به الخصم وكذبهما قطعي **الثاني** ان المتنبي لم اظهر الخارق اما مع العلم بعدم امكان ذلك لغير النبي او مع
او مع عدم العلم بذلك وعلى التقديرين لا اغراء ولا اضلال اذ لزومهما فرع حصول الاعتقاد والفرض عدم حصوله اعلم بامكان اظهار الخارق
المخصوص من غير النبي او احتماله عنده ذلك وبالجملة اذا لم يعلم بعدم امكانه لغير النبي فلا اغراء بل لا يجوز الاشكال على نحو لم كالتبع
مقصورا على الاول يكون معتقدهم تكليفا ظاهريا لهم فلا اغراء انهم سواء طابق اعتقادهم الواقع ام خالف ولو سلمنا لزوم الاغراء فتسلمه
في الشق الاخر بان يحصل الاعتقاد مع المخالفة للواقع انهم لا مطلقا والحاصل ان الاضلال انما يلزم على فرض عدم التطابق مع الاعتقاد للتطابق
لا على فرض عدم النبوة وبينهما فرق بين ومع ذلك لا يتم المطلوب فلا يحصل العلم بالنبوة انهم بل يلزم ح العلم بمطابق الواقع لا بكونه نبيا
الثالث انه يمكن العلم بانه نبي وبصدق النبي بغير هذا الوجه العقلي انهم اما العلم بالصدق فيمكن حصوله من كثرة المباشرة ومعاشرة العلم
بالنبوة وتميز النبي عن المتنبي فيمكن حصوله من نفس الخارق للقطع الاتيان العقلاء عليه بحيث يكتفون في الحكم بالنبوة بمجرد اظهار الخارق وهذه
الطريقة كاشفة عن تدينهم في تحصيل العلم بالنبوة انما هو تحصيله بنفس الخارق وبالجملة هذا الوجه العقلي على فرض تماميته
مدرك الا القليل من المكلفين فلو انحصر الامر فيه في تحصيل العلم بالنبوة لزم التكليف بما لا يطاق في حق اغلب الناس لكانوا مكلفين
بتحصيل العلم من هذا الوجه والا ارتفع التكليف عن اغلبهم عدا الاخصاء فلا يتم الدليل العقلي المذكور لكونه منحصرا على حصر سبب العلم
به لكن **الرابع** ان الاشعري يقول بان حصول العلم بالامرين اضطراري بناء على مذهبه فلا يتم الدليل هذا ولكن التحقيق ان الدليل الثاني

مقتضيه لم يحكم بامتناعه فلا يوثق بوعده ووعيده فلا يمتثل المكلف وهو بخلاف الخصم يكون التكليف ح سفها والتمسك في اثبات العلم بعدم صدوره عنه تعالى لجريان عادته على الصدق مردود بنقل الكلام الى ابتداء الامر اذ لم يكن عادة فمن اين حصل العلم بالصدق الا على حين يحصل العلم العادي مع انه لا يتم الا في حق قليل من المكلفين او بكون الصدق موافقا لغرضه ممنوع بان الكذب لعله موافق لغرضه كما عليه بعض المتصوفة وبانه لا يكون احكامه معللة بالاغراض وبانه ما الدليل على امتناع صدور منافي الغرض عنه او بكونه ملائما للطبع مزيف بكونه منزها عن الطبع وبانه من اين علم منافرة الكذب للطبع ولا معاشرة وبانه ما الدليل على عدم صدور منافي الطبع عنه او بكون الكذب صفة نقص والصدق صفة كمال وهو منزه عن النقائص مستجمع للكمالات ضعيف بان الصدق او الكذب من اوصاف الكلام الظاهرة وهو الكلام لا الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل حتى يسمى صفة فان تسميته بالصفة خلاف المصطلح اقول سلمنا لكن النقص في صفات الافعال ليس الا القبح دون ما بمجرد كونه صفة نقص لا يوجب عدم صدوره منه بل لا بد من ادراك العقل انها ليست من صفاته تعالى فان ادعيت انه بديهي فذلك بعينها ثبت المطلوب وان قلت ان الاجماع دل على تنزهه عن صفات النقص قلنا ننقل الكلام الى الاجماع فان كان حجة بنفسه وهو ثم او كاشف الكشف عن الشرع فلعله كذب والعقل فالمطلوب ثابت
منه ع

ولو قيل يكفي في لزوم الامتثال احتمال صدق مدعي النبوة المحتمل فلا يمكن كون دعوى المدعي على الوعيد وعكسه فاحتمال الضرر مشترك وانما يلزم دفع الضرر المحتمل ان كان بالشرع ملعله كيف

او بالعقل فالمطلب ثم للاشعري ان يقول بناء على مذهبه ان حصول الوثوق اضطراري له فيقول انه لا يمنع تكليف السمع عند عدم الوثوق قال التأكيد في ايضا انه لولاه لم يعلم الفرق

بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته لاحتمال اظهار المعجزة على الكاذب لو ان رسالة الرسل وكان يلزم ان لا يكون ثابتا بالاتفاق الخصم ويكون بناء المسلمين على امكان العلم بهما

ويلزم كون ارسال الرسل والتكليف سفها وعبثا الا ان يقول انه يجوز الاطلاع على صدق الخوارق مما يحصل العلم بنبوته وان دعك الناس على ذلك وليس ابتكالهم في حصول العلم به

الدليل العقلي المذكور والذي لا يفهمه الا الاقل من المكلفين او ان العلم بالامرين اضطراري او لمكان الخبر لكن خبر بان الخبر يخالف القائمون الخصم ويرد بحجة شرعيا وعقلا

وكذا الحجر الثاني من الدليل لنا الثالث المنفصل الى دليل رابع في الحقيقة وهو ابطال اوله ان لازمها على الاشعري انه وجب قبلها لبس الا فاعد الجبر وهو باطل

لانه يخالف الضرورة والحس العباد ولا حجة شرعية ينافيه يعترف بها الخصم وكذا بطلان التكليف بما لا يطاق كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

الاوسعها فيلزم الامر بالنقيضين في التكليف بما لا يطاق فانه لا جبر عليها ولان الجبر خلاف الانبياء الشرعية لان ما امر وان لم يكلف ما لبس بقدر

الوسع والاخرى عدا لو شرع القول بالجبر يستلزم لا تحصل الحالة الى ان مناطحة في انه يعد ما قلنا منه ان التحسين والتقبيح هو

الثواب والعقاب بطريق الايجاب الجزئي كما عليه الامامية الا القاصر منهم ام لا يبدو كما السابق عليه الاشاعرة نحو الزركشي وجمهور

اكثر الاخباريين من ظاهر الم يك كما في العقائد لا نعليا كما عليه الفاضل التوني الاظهر الاول لوجوه **الاول** ان الضرورة قاضية بان العقلاء

يحكمون بحسن الاحسان ورد الوديعة وقبح الظلم كل بنية الاستحقاق والمجازات فخبر بخبر انه لو تعدى بعض من عبيد زيد على بعض احرار الحرمة

واحمد وكان المظلوم منها تعاجر الى الظالم تمام عمره فاطلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم منه لذمه العقلاء ويقولون

ان هذا المولى غير عادل تعدى المجازات وكذا لو احسن احد من اخوته وتجاوز من الحق لك ثم قطع لها منه بعد ذلك لو نساه هذا الى المحسن وله نفسه

لم يهمل ذلك الشخص لذمه العقلاء بان جزاء الاحسان هو الاحسان ولا ينبغي ترك المجازات لانه خلاف العدل والمروة لانه يحق اساءه لمهده

فكان يلزم حملها عليه لخيانة عن حد ابهم وتجويز الاخبارين والاشعري جميعا انهم يقولون بعدله تعالى ثم ينكرون هذا المقام مع كونه كاد

يستلزم الا يناف الملك لعدله تعالى **الثاني** انه بعد ما اثبتنا المقام الاول فلازمنا اثبات هذا المقام لفهم العقل الضرورة

ترتب العقاب والثواب على الامر والنهي اللطيفين لفعل لو اوجب الشرعي لنبيه لا لاجل محبوبية المامور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومين

الامر والنهي الكاشف عنهما وفيما نحن فيه بعد قطعنا من العقل بوجود المحبوبية والمبغوضية لزم القطع بترتب الثواب والعقاب على الفعل

الثاني ترتبهما في الامر والنهي اللطيفين والعقليين فلم صح لان المدعى ترتب الثواب والعقاب فيهما معا هو ماذكر من المحبوبية

والمبغوضية الموجودتين فيهما معا واحتمال مدخلية خصوص الامر والنهي اللطيفين في ترتب المدعي يعدد فيما نشاهده في المقام من نهار اهل العقول

هنا بل فيما صرح المولى للعبد انا لا اعاقبك على ما انا امهلت عنه ثم فعل العبد المولى معتقدا بان المولى ما نهاه عنه فانهم يذمونه بذلك

ذلك وليس الا لما قلنا من عدم مدخلية للطيف في حكم العقل بالحرمة **الثالث** انه لو لم يجب بالعقل نحو والعقوبة المسلم به

والثواب لما تحصل معرفته تعالى وانجاز الكتاب والمقتدى به بالملازمة ان الدليل على الوجوب امكان تعرف المعرفة به معقول ان

كان الشرع منقولا لا يمكن انه بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبله فهو فرع ثبوت لزوم طاعته وهو ان ثبت بالعقل فهو

معقول وان ثبت بالشرع فالدليل عليه اما العقل او الشرع ويحكم الى انه يدور او يتسلسل **واما بطلان التالي** فلان الانسان يجزم

اقول ولانه لو لم يكن تحصيل المعرفة واجبا لزم كون الخلق عبثا لانه لا معلم الى المعرفة ليحكم به بلزوم الغلبة فيما انه قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم

عبثا ولا نعدوه جواب المعرفة فيما به قوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بناء على ان المراد ليعرفون **الرابع** انه لو لم يكن العقل مدركا للوجوب

والتحريم الملازمين للامر لزم عدد وجوب معرفة النبي انما بين الملازمة وبطلان التالي ظاهر مما ذكر في سابقه **الخامس** انه لولا ذلك لا لزم

كما ذكرنا كاف النظر الى المعجزة وايجابه وثبتها للملازمة وبطلان التالي **تمام** ايضا ثم ان الوجوه الخمسة دالة على الاشعري غير ما يفصل من العدلية

والفاضل من الاخباريين **واما على المفصل** منهم كالفاضل التوني فلا ينهض عليه الثلاثة الاخيرة وان دلاكل الاخبار من مقصد في الفاضل

التوني وجعلنا قوله منها انه من الاخباريين فيما بين حال الفاضل التوني في مقصد والثلاثة الاخيرة وعليهم ايضا الحكم لامام مع ذلك

على المفصل انه لولم يكن لعقل صدره كما انه ذكر في العلم لم يكن منه كالاية العقاب به الاولوية القطعية لان ادراك العقل في العقاب بطريق نفي

مرتبة مكاملة كل التحمل كما هو المراد كما سيكا للاخرة ما الانه استهل **ثم انه نظر المفصل** انما هو في الاخبار الحاكية على نفيه الاولى

فنقول عليه ان مثل الاخبار اما ان يحمل على الادراك العقلي القاطع او كاشفه عن الادراك الاسبابية لا او لان الاولى يقول النوع

يكون تو عقد سببا الدين حصله فيوعد الشارع مسائل مع توعده عليه ولتعلق الثاني ملاحظة للمنفصل عرض من الاولوية **ضابطه**

في انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع املا منقول يحتمل كون المراد من هذا الكلام ان ما حكم به العقل فقد جعل له الشارع في نفس الواقع حكما

لنفسه يوم ايضا او ان ما حكم به العقل جعل له الشارع حكما في الواقع وتبيينه لنفسه وان لم يسبق لنا او ان ما حكم به العقل جعل له الشارع

حكما وان لم يبين لنا نظرا ايضا او ان ما حكم به العقل بوجه الا ان العقل الملازمة وحكمه عليه ممدوح ومثابا اي من يفعله العمل القبيح

وفاعله مذموم ومعاقبا فهو كذلك عند الشارع اي يحصل كذلك وان يجعل حكما على طبقه لو حمل الحكم على مطلق العقل محل النزاع هو الاحتمال

الاخيرة والثلاثة الاول لا يستقل العقل ولعلها لم يقل بها احد كيف العقل بترك الحمل على كيف يمكن ان المعتبرين للمنزلة او القضايا

ان الشارع بين المجهول لم نعم يمكن حمل بنده من مثل الحمل لان العقل البحث لكن لا لاجل تعبد العقل المدح ولزم والثواب للعقاب لزوما

اصل في حجية العقل ما لو كان ما حكم به العقل حكم به الشرع والمراد انه كلما حكم به العقل فهو كذلك في نفس الواقع وان لم يجعل الشارع له حكما اذ قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم

او جعل له لم يبينه لمصلحة او بينه له ولم يبينه ... فرائه او لم يبين ... السنة العباد فان كل هذه المراتب خارجة عن هذا النزاع وانما النزاع في حجية العقل القاطع حتى في الفروع خلافا للاخباريين كما يظهر

من كلام الذين حيث منعوا من الحجية بعد تسليم ادراك المدح والثواب والذم والعقاب ومحل النزاع ما كانت الاستقلالية المستقلة فيه اصليين كقبح الظلم او تبعيين كوجوب مقدمة الواجب او مخالفين كما في قضية ان ذلك

قد يستفاد ... ويشهد الثالث ... والاخباريين هنا بجريان ... الفاضل المذكور بان اتفاق المجتهدين والاخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه انهم يقولون بالاستلزام

بخلاف المجتهد لقولهم بها واحتمال ... النزاع هنا مع الاخباري ... بالعمليات كما يظهر من بعضهم ومع الاشعري ... في جل قولهم بعدم تبعية الاحكام للمصالح الكامنة ... ان العقل

المفقودة الخارجية من ... خلو الواقعة عن الحكم لكن كلامنا الان ليس من تلك الجهة وبالجملة النزاع في ان كلما حكم به العقل فهل هو كذلك في نفس الواقع

ونفس الامر ... الامامية الا قصريهم على ذلك وانكره الاخباريون كما يظهر عن ... الا فضل السيد صدر الدين ... اما ... ادراك العقل الذي

والثواب الذم والعقاب لكن لا دليل على الحجية والاظهر عندنا ما عليه الامامية لوجوه **الاول** ان العقل بعد ما قطع باستحقاق الثواب او العقاب

القطع بالحجية ... ولا ... مع القطع باستحقاق الثواب او العقاب القطع بعد الحجية لان لازم القطع بعد الاستحقاق ولا لشك في الحجية لان لازمه الشك

في الاستحقاق وبالجملة القول بحصول القطع بالاستحقاق بناء على عدم القطع بالحجية ... بعد تسليم المقامين الاولين لا مفر منه **المقام الثالث** واما

احتمال كون القطع بالاستحقاق جهلا مركبا ففيه انه ... لان ذلك الاحتمال لا يختص من القاطع بالاستحقاق ما دام قاطعا ومع زوال القطع خرج

عن الفرض ... احتمال غير القاطع كون قطع من قطع جهلا مركبا فهو لا يضر بتكليف القاطع ... وقطعه بالحجية واما توهم ان القطع بالاستحقاق

انما هو في مرحلة الظاهر فهو مدفوع بان القطع بالاستحقاق في مرحلة الظاهر بالفرض فان المقطوع به هو الحكم الظاهري لا الواقعي ... وهو ملازم القطع

بالحجية في الظاهر **الثاني** انه لو لم يكن القطع بترتب الثواب او العقاب عن العقل حجة لم يكن القطع الحاصل بها من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية

القطع باستحقاق الثواب او العقاب الحاصل من الشرع اما الشرع القطعي او العقل القطعي فان كان الاول فينقل الكلام فيه الى ان يتسلسل او يدور وان

كان الثاني فلا ريب ان حكم العقل بلزوم اتباع القطع المسبب من الشرع على الثواب او العقاب ليس الا حكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع فكما انه حاكم بلزوم

دفع الضرر المقطوع في هذا القطع الشرعي فكذا الحاكم بلزوم دفعه اذا حصل القطع من العقل والفرق بين الحكمين تحكم **الثالث** ان القطع

ان لم يكن حجة مطلقا انسد باب التكليف راسا وانما حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبدة الاوثان السابقين معذبين لانه لا دليل

شرعي يحصل به القطع لهم والكتابة بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة فان كان حجة لو كان مسببا عن الشرع او غيره ايضا لكن لا بد من الدليل

الشرعي على الغير بحيث ... ذلك الدليل الشرعي سببا للاعتبار لزم عدم كون عبدة الاوثان معذبين ايضا لان جعل الامر اللاحق سببا للسابق

غير معقول مع انه لو سلمنا وجود السبب للسابقين فهو اما العقل فهو غير معلوم الحجية واما الشرع فهو دور او تسلسل فلازم ذلك الاحتمال ايضا

ان لا يكون عبدة الاوثان معذبين وهو باطل لما عرفت من اتفاق الخصم ومن الاخبار وانما القطع حجة لو كان مسببا عن الشرع او غيره لكن

مع دليل شرعي يكون كاشفا عن حجيته فهو ايضا مستلزم لعدم كون عبدة الاوثان معذبين لان كون الشرع كاشفا انما هو قبل ورود الشرع

واما بعده فلا اذ لا يعقل جعل الامر اللاحق كاشفا عن الحجية للسابقين كما لا يكون سببا بغير ما مر في السبب الوجهين وان كان القطع حجة مطلقا

فلا كلام والا فان كان الاحتمال الاول من الدليل الثالث الثاني لا يكون القطع حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه

في النظر الى المعجزة ولجما او الملازمة كبطلان التالي لغنى عن البيان وان كان الاحتمال الثاني منه لزم ما لزم في السابق لان التالي باطل اما الملازمة

فلان كلا من المعرفة والنظر اما ان لا يكون واجبا فهو باطل وان كان واجبا وكان دليل وجوبه العقل فلا اعتبار به بالفرض وان كان الدليل

وجوبه الشرع فان كان الايجاب بعد المعرفة فهو تحصيل وان كان قبلها **فنقول** ان الدليل على حجية اما الشرع او غيره وهكذا الى ان

يدور او يتسلسل وان كان الاحتمال الثالث **والرابع** في الدليل الثالث فيلزم ما لزم فيه وقد مر بطلانه **الخامس** ان القبح فاحشة

بالعرف ونص اهل اللغة وكل فاحشة منهي عنها لقوله تعالى ينهى عن الفحشاء بناء على جعل الاية انشاء والمعنى ان الفحشاء منهية عنها وتوهم

ان المراد بالفحشاء المحرمات فهو فاسد لان تحريم المحرم غير معقول لكان المتبادر من الفحشاء القبائح ثم ان هذا الدليل يتم بعد اثبات البحث

الاول ولا يحتاج الى اثبات البحث الثاني ولكن يمكن الخدشة في هذا الدليل بان المقصود اثبات حجية العقل لا اخذ الثمرة فيما لا عثور منه

الشرع واثبات الحجية وحرمة القبح حاصل من الشرع وبعد العثور عليه نعم اثبات الصغرى اعني كون الظلم مثلا قبيحا وفاحشة حاصل من العقل اما

كون القبح محرما فلم يثبت من العقل ثم ان الاية الشريفة بدل ايضا على كون احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الشيء رغما على

الاشاعرة ويدل ايضا على ادراك العقل المدح والذم بناء على صدق كون المنكر عطفا تفسيريا للفحشاء اذ الفحشاء عبارة عن القبائح المذكور في

القبائح عنده تعالى والمنكر عبارة عما يكون قبيحا عند العقل ولا ريب ان النهي عن المنكر فرع ادراك العقل المنكرية والا فلا معنى للنهي فتامل

فان قلت ان هنا وجوها تنفي حجية العقل منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث ان المعلق محذوف وهو التعذيب المتعلق بالخلق

العموم المستفاد من ... تعالى يقول ليس من شاننا ان نعذب احدا من المكلفين في دنيا ومكان لاجل عمل حتى نبعث رسولا والقول بان الذي يحكم به العقل

هو استحقاق العقاب وهو غير الحرام الفعلي والذي ينفيه الاية هو فعلية العقاب فلا منافاة بينهما مدفوع اولا بان الظاهر منها نفي الاستحقاق كما

يشهد به قوله وما كنا ولم يقل وما نعذب وثانيا بانا سلمنا لكن نقول ان نفي التعذيب المستفاد من الاية اما مع الاستحقاق واما مع عدمه

الثاني فالمطلوب ثابت واما الاول فكان التنصيص بنفي التعذيب مع عدمها وعبثا لكونه سببا للتجري على المعاصي وثالثا بان الاستحقاق عبارة عن الوارد

الفعلية للاخبار تعالى ولا يجوز ... الاستحقاق والحاصل ان الاية تنفي الاستحقاق فيبطل جميع المقامات الثلاثة للعقل ... للعقل العملي او لا حجية

بعدم ... جاز ومع ...

فالمتن

بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب في مرحلة الظاهر والعمل ذا هو المفروض من الاصل ثم لا لزم القطع بالحجية لئلا يلزم التناقض في الشك فيها ... من اجتماع الضدين وانه لو لم يكن القطع بها الحاصل العقلي حجة لم يكن القطع بها الحاصل من الشرع حجة لان الدليل على حجية القطع الشرعي ان كان هو الشرع نقلنا الكلام اليه الى ان يدور او يتسلسل وان كان حكم العقل بلزوم دفع الضرر المقطوع فثبت الفرق تحكم وانه لو لم يكن قطع العقل حجة لزم عدم تعذيب عبدة الاوثان وعدم ... تحصيل معرفة الله ونبيه والنظر الى المعجزة والمعرفة ... مر وان القبيح فاحشة بالعرف وبعض اللغة وكل فاحشة منهي عنها للاية الشريفة ... الفحشاء المنكر وحمله على المحرم موجب لتحريم المحرم مع ان المتبادر من الفحشاء ما ذكرنا

... الامكان

الكلام في ... الحكم ... العقل

وهذا الدليل يتم بعد اثبات ادراك القبح وان لم يدركه لطفاً ولا اختياراً بيده بان حرمة القبيح تثبت من الشرع لا العقل لكن لا بد دلت على ما لا استقر به وكون احكامه متمماً لما عليه الصفا

وفي ادراك العقل المدح والذم اذا لم يحصل المنكر عطفاً تفسيرياً وحيلنا على انما يحكم العقل بقبحه لو تمسك الاخباري بظاهر وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً على ان الظاهر ان الرسول الظاهر

سيما بملاحظة التفسير وان حذف المتعلق فيها هو التعذيب والتعذيب الا المنافي عن نفي فعلية العذاب مسلم لنفي الاستحقاق احد الامرين على الخاصة الاخبار الاحتياط بان المراد منها نفي العذاب في الحكم

الاعم التعسف بملاحظة تفسير جمع من المفسرين كما هو ملاحظة ما دل على تعذيب عبدة الاوثان وجرى عادته تعالى عليه بتعذيب الامم السالفة في العاجل وبادة الرحمة المتعلق من ما الاطلاق لا العموم بعد الى التاء

د موقوف العذاب عما يحتاج الى البيان والتبليغ لا فيما يستقل بعقولهم فان شئت فارجع الى العرف وبانها معارضة مع الاية الشريفة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتعارض من باب العامين من وجه

فانكشف خطأ التمسك بالاية للمذهب والتنبيه التحكيم على الاطلاق [illegible] عند الملازمة لا استحقاق العقاب بحيث يجب نفيها الاية اللازم الاخر

انتفى جميع الملزوم فما قلت هذا الوجه فاسد كما لو جوابه الاية لما ذكر من بعث الرسول اعم من الظاهري والباطني حتى يرد انه خلاف الظاهر

لا سيما بملاحظة التفسير بل نقول ان الفساد اما اولاً فلان ظاهر الاية وان كان نفي العذاب اجلاً وعاجلاً الا انه بعد ملاحظة تفسير جمع من المفسرين

علماً نقل من ان المراد نفي التعذيب في العاجل لا الاجل وهذا الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان وجرى عادة الله تعالى على تعذيب الامم

السالفة في العاجل ان لم يظهر العاجل في نفي تعذيب العاجل فلا اقل من الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال لان القدر المتيقن هو نفي الاية

العذاب العاجل وهو لا ينافي ما دل على حجية العقل واما ثانياً فلانا لو سلمنا ان الاية بنفي جنس العذاب اجلاً وعاجلاً لكن كون حذف المتعلق

مفيد للعموم ممنوع بل هو من باب المطلقات وينصرف الى الفرد الشايع وهو هنا نفي التعذيب عما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج

الى البيان فلا ينصرف اليه الاية ولا يكون ذلك تقييداً وان شئت فارجع الى العرف فلو قال المولى لعبيده اني لا اعذبكم في فعل حتى ابعث اليكم رسولاً

يخبركم بما هو محبوبي ومبغوضي اترى ان تقول انه ليس للمولى ح عقاب العبيد فيما يستقل به عقولهم كقتل المولى وقتل اولاده وهتك عرضه

معللين بانه لم يبعث الرسول ح واما ثالثاً فبانها معارضة بقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة بناء على العموم من جهة حذف

المتعلق ونسبة التعارض بين المنطوقين اعم من وجه ومادة الاجتماع ما يستقل به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الاولى عن الثانية ما لا يستقل

به العقل بعد البعثة ومادة افتراق الثانية عن الاولى ما دل عليه الدليل الشرعي ومن المعلوم ان مادة الاجتماع في العامين من وجه لا بد فيها من

الرجوع الى المرجحات والا فالوقف وههنا لو لم يرجح الاية الثانية فلا اقل من التساوي والتساقط فيبقى ما ذكرنا من الدليل لحجية العقل سليماً عن

المعارض واما رابعاً فبان الاية ظاهرة وما مر من الادلة قاطعة فلا بد من تخصيص الاية بغير ما يستقل به العقل وتوهم ان حكم العقل تعليقي

معلق على عدم وجود الشرع وحجيته ايضاً معلقة على عدم وصول الدليل الشرعي غلط لان حكم العقل في الكبرى تنجيزي لا يجوز ان يحكم الحكيم على

خلافه نعم في الصغرى ربما يحصل له الخطاء وهو خارج عن محل البحث ومنها قوله ع الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث

ان المتبادر من الامر والنهي اللفظيان فنقول ان ما يستقل به العقل ما لم يرد فيه امر او نهي باللفظ وكل ما كان كذلك فهو مطلق بالرواية والجواب

ان الظاهر من الرواية انه لا تكليف الا بعد الاطلاع على الامر والنهي الوارد بين فما لم يرد فيه امر او نهي اصلاً او ورد ولم نطلع عليه كان الشيء مطلقاً

فلا يرد ما يتوهم من انه من اين علم عدم ورود الامر الواقعي فلعله ورد ولم يصل الينا وغرضنا عليه فكيف نقول انه مطلق لما عرفت من ان عدم

الاطلاع كاف في الاطلاق والجواب اما اولاً فبانصراف الرواية الى ما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج اليه كما ذكرنا في رد الاية

الشريفة واما ثانياً فبانها ظنية والمسألة علمية لا نعمل فيها بخبر الواحد واما ثالثاً فبانها ظاهرة وما مر من الادلة على حجية العقل قاطعة فلا بد

من حمل الرواية على الاعم من الامر والنهي اللفظيين وتخصيصها بغير ما يستقل به العقل ومنها ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب

قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثاً قال

ثلثون قلت قطع اربعاً قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثاً فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعاً فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن

بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلاً يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت

الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين والدلالة ظاهرة وتوهم ان الاولوية لعلها كانت ظنية عند

ابان فلذا منع المعصوم مدفوع بان الاولوية قطعية عند كل ذي مسكة اذ بعد ما كان الثلث فيه ثلثون يقطع ما الاربعة اعني من الثلثين

ويشهد على القطعية عند ابان تعجبه واستيحاشه بعد كلام الامام فان قلت ان الرواية معارضة بحجية العقل فيما اذا كانت الاستقلال اصلية لا مستقلة

كما هو مورد الرواية وما مر من الادلة دالة على حجية ما يستقل به العقل من الحسن فلا تعارض بين الرواية وبين ما مضى قلنا ان كل من قال

بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا القسم ومن لم يقل بحجية هذا القسم لم يقل بحجية العقل المستقل فالتعارض حاصل بعدم القول بالفصل والاجماع المركب مضافاً

الى ان الظاهر من الرواية هو نفي حجية [illegible] لاحكام الله تعالى [illegible] العقل [illegible] فان قلت

ههنا مقامان احدهما [illegible] والاخر منع المعصوم لاجل الخطاء في [illegible]

قلنا ان الظاهر من الرواية [illegible] فان قلت ان

لابان [illegible] بالقياس [illegible]

[illegible] قلنا [illegible] ومنها [illegible]

يقاوم القطعي فلا بد من [illegible]

يكون [illegible]

مورد الاجماع والتعارض من جهة ما يستقل
به العقل قبل البعثة [illegible]
ومن لو لم تكن مع الاية [illegible]
الثانية فانه ظاهر الاية وادلته
الحجية قطعية كما هو لو قوله الدال على
ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي
ان المتبادر اللفظيان فلا تكليف مثل
ورودهما وان استقل العقل لو
كان الظاهر [illegible]
امام الاحتمال [illegible]
المتبادر [illegible] ورود الامر والنهي
[illegible]
كما [illegible] والمسألة علمية
وانها ظاهرة وادلة الحجية قطعية
[illegible] الاعم من الامر العقلي
او تخصيص بغير ما يستقل به نعم رواية
ابان في اصابع المرأة ودلالة في الاولوية
والاخبار الدالة على انه لا تكليف مثل
[illegible] ليهلك من هلك عن بينة
والاخبار الدالة على انه يجب على الله
[illegible] مصالح الناس ومفاسدهم ولا
[illegible]
الناس ما يصلحهم ويفسدهم والاخبار
الدالة على انه لا يجوز خلو العصر الا
بعد ارسال [illegible] الرسل

او ان التكليف فيما اريد منه التعذيب لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف لا تعذيب وبان استقلال العقل لا ينافي اللطف فلا يجب او ان العقاب مجبور ولا احسن ولا قبح حتى يدرك العقل
بكونه حجة او انه لو كان اللازم على الله سبحانه ان يامر بما امر به العقل خرج عن كونه مختارا في ابداع الاحكام مع انه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فقد ظهر الجواب عن كل ذلك هذا لكن النظر
فيما مر وتظهر ثمرة النزاع في حجية العقل في تكليف الكافر حين العاصر بالفرع الذي يستقل به العقل وكذا المسلم القاصر الذي لا ينال يده الشرع وفي تعارض الخبر مع العقل او قول يمكن
فرض الثمرة في اثبات حجيته من باب الدليل العقلي وفي جعل الظن الغير المعتبر مرجحا عند تعارض الدليلين او عند حدوث الشبهة بين الجهات مثلا لا يتمكن الامر الصلوة الى احدها وفي اثبات
التخيير اذا دار الامر بين المحذورين ولا دليل على احد الطرفين واثبات جواز النسخ في السنن ان ظهر اخبار العلاج في السند ومنع الحجية واثبات التكليف في ايام الفترة وفي الاستقلال العقلية في اصل الاباحة
والبراءة لكن على تامل فيها او في جملة منها ثم لو قال الخصم لا ثمرة لان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فالثمرة قد تبين لكل الاحكام الاجتماعية كلية الكبرى فتم وبان الوجوب تعليقي قابل لعروض المانع كما هو الحجة وبان بيان الشرع لا يلازم على المكلف ... وبان الدليل العقلي لا ... الا ان يكون غرضه الالزام او تسليم حجية النقل او يدعي ورود الشرع على طبقه

نتايج

لا اسلام في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج
جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان والدالة النظام
والقول بان نفي فيها انما يحتاج الى البيان فاسد لان مورد الرواية هو ما يستقل به العقل كما قلنا والجواب ولان الثواب بمعنى الاجر وله مراتب **الاول**
اعطاء الجنة **والثاني** نفي التعذيب **والثالث** تخفيفه ومن الرواية لم يستفد الا نفي الثواب بالمرتبة الاولى لانها الظاهر من الثواب وهو مطلق ينصرف
اليه والعقل انما حكم بالاجر في الجملة لا خصوص المرتبة الاولى فلا منافاة بين الدليل القطعي والرواية وتوهم ان الحق نكرة في سياق النفي فيفيد العموم ومعه يقع التعارض
مدفوع بان الحق وان كان نكرة في سياق النفي الا ان المنفي هو الحق في الثواب لا الحق المطلق حتى يقول فتم **وثانيا** ان العقل اثبت استحقاق الثواب لا فعلية
وفعلية الجزاء والرواية لم يستفد منها الا عدم الفعلية لا نفي الاستحقاق فلا تعارض فتم **وثالثا** ان الرواية يحتمل معنيين احدهما ان من لم يعرف ولاية ولي
الله وعرفها ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه والاخر ان من لم يعرف ولاية ولي الله فيواليه الخ فعلى الاول يقع التعارض بينهما
وبين ما دل على حجية العقل اذ يصدق على من عرف ولي الله ولكن لم يكن بعض اعماله بدلالته اليه بل بالعقل المستقل انه لم يكن جميع اعماله بدلالة ولي الله
ثم فلا حق له في الثواب واما على **الثاني** فلا تعارض لان كلامنا انما هو في العارف ومورد الرواية نفي استحقاق من لم يعرف ولي الله والقول بان
المنافاة لان نفي الاستحقاق عن غير العارف انما هو لاجل عدم كون جميع اعماله بدلالة ولي الله وهو في العارف موجود مدفوع بانه لو كان المناط
في نفي الاستحقاق لزم ان لا يكون العارف الذي ليس جميع اعماله بدلالته اليه من اهل الايمان بل الرواية مع انه خلاف الاجماع فلعل المناط في الجميع هو عدم
المعرفة **والقول** بانه بعد ما ثبت عدم حجية العقل لغير العارف ثبت عدم الحجية للعارف بالاجماع المركب مدفوع بقلب الاجماع المركب بانا بعد ما اثبتنا الحجية
للعارف بما مر يثبت لغير العارف بالاجماع المركب هذا ارجح وبالجملة على المعنى الثاني لا يتعارض بين الروايتين ما نحن بصدده لان محل كلامنا العارف وحمل
الرواية عليه غير مقبول ح ان الظاهر من الروايات هو المعنى الثاني الذي لا تعارض فيه وذلك لانه لو كان المراد المعنى الاول لزم التعبير عنه بالعاطفة لا الواو
لان هذا المعنى لا يستفاد الا من التعبير بالواو والعطف بل يجب العطف بالفاء او نحوها فلانه لا بد على هذا المعنى من تبديل قوله ويكون بقوله لم يكن وايضا
لو كان المراد المعنى الاول لكان العارف الذي يجيء اعماله ليس بدلالته اليه خارجا عن الايمان وهو خلاف الاجماع كما عرفت هذا والعقيدة ان
وحمل الكلام في العارف الرواية بوجوه ثلاثة **الاول** انها مختصة بغير العارف على انها تنفي المرتبة المخصوصة من الثواب لا مطلق الاجر كما مر **الثاني** ان الرواية من الاحاد المسلمة
عليه **الثالث** سلمنا ان سندها قطعي لكن الدلالة ظنية لا بد من طرحها بعد ملاحظة بانه من الدليل القطعي **ومنها** ان الاخبار الكثيرة الدالة على
ان اهل الفترة معذورون وانهم مكلفون يوم القيامة وفي النشاة الاخرة مع انه لو كان العقل حجة لزم عدم كونهم معذورين والجواب عنها اولا بما
بالنقض العقائد التي انت تقول فيها بحجية العقل مع ان تلك الاخبار تقتضي العذر فيه مطلقا **واما ثانيا** فبان تلك الاخبار مختصة بهم
على تعذيبهم لاجل شركهم وعبادتهم الاوثان وعلى انه لا تكليف الا في دار الدنيا فلا بد من حمل تلك الاخبار على قاصريهم وحمل على قاصري
العقول نحو بحمله على ما لا يستقل به العقل وحمله على ما تستقل به **واما ثالثا** فبانها احاد **واما رابعا** فبانها مع فرض تواترها
ظنيات من حيث الدلالة والدلالة الظنية مطروحة في مقابل ما مر من الادلة القطعية ومنها الاخبار الكثيرة المتواترة الحاكمة بانه لا تكليف
قبل بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وحجية العقل يلازم التكليف قبله والجواب اولا بانها انما تنفيها
لان النسبة بين منطوق المعلول ومنطوق العلة اعم من وجه لاجتماعهما فيما يستقل به العقل قبل بعث الرسل وافتراق منطوق المعلول
فيما لا يستقل به العقل قبل بعث الرسل والتفكيك فيما بينه الرسول بعد البعث ولا ريب انه لو كان التعارض بين العلة والمعلول العموم من وجه كان العبرة
بالعلة في العموم والخصوص لبيان العرف فنعمل بالعلة في مادة ... وثانيا بانا سلمنا ان الهيئة ينصرف الى غير الهيئة العقلية وتكون النسبة
بينهما اجمالا مشككا لكن يسقط الاستدلال ايضا للاجمال لا يقال انها مبينة العدم لانا نقول انه ممنوع وثالثا بانا سلمنا ان الدليل العقلي مبين العدم
لكن القدر المسلم من تواتر الاخبار انما هو بالنسبة لما لا يستقل به العقل قبل البعث لا غير الا ان يدعى التواتر اللفظي وهو كما ترى ولو كان
لفظيا فثانيا نمنع قطعية الدلالة بعد فرض التواتر اللفظي فلا يقاوم ما مر ومنها انه ان لم يكن تكليف فيما يستقل به العقل فلا كلام وان كان تكليف
فاما ان يكون البيان لا من الله تعالى فهو خلاف كلام ايضا واما ان لا يكون البيان لازما فيلزم خلاف الاخبار الكثيرة الدالة على انه يجب على الله
بيان ما يصلح للناس فيما يسئلهم **والجواب اولا** ان البيان منه ثم حاصل هنا بالنسبة للعقل كما قد يكون البيان حاصلا بالالهام وقد يكون
حاصلا بالشرع فانه بيان الهم كبيان العباد وثانيا انا سلمنا انصراف البيان الى البيان اللفظي لكن نقول ان المستشكل في ... مسقط ... لا
سلمنا انه مبين العدم لكن القدر الثابت من التواتر انما هو بالنسبة الى غير ما يستقل به العقل الا ان يدعى التواتر اللفظي فيجب عنه بالوجهين الذين
مرا في الوجه السابق في دعوى التواتر اللفظي **ومنها** ان التكليف لو كان ثابتا فيما يستقل به العقل فلا يلزم ... كلام ولكن لزم تكذيب
الاخبار المتواترة الحاكمة بان الزمان لا يخلو عن حجة ... جليهم ويفسد ... والجواب الا نظر الى ... يستقل به العقل ولو منع ستر التواتر

ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على نفي حجية العقل

منع التواتر

ثانيا

أصل في تبعية الأحكام للصفات قالوا كلما حكم به الشرع حكم به العقل والمراد انه كلما يمكن ان يجعل الله له حكما ان لم يجعلها وجعل ولم يعلم حكم به العقل بعد الجعل والاطلاع على اجماله في الجملة

اجمال السابق بحكم بمطابقته للصفة الكامنة المقتضية لجعل هذا الحكم والمخالف الاشعري فينفي تبعيتها للصفات مطلقا لنا على ابطال السلب الكلي انه لولا تبعيتها للصفات لزم عدم ادراك

العقل و عدم حجيته وقد ثبت حجيته كما مر وعلى اثبات الايجاب الكلي ان احكامه تعالى ان لم تكن معللة بالاغراض لزم العبث وكانت معللة باغراض راجعة اليه تعالى لزم الاحتياج او الى

العباد لمجرد الاطاعة والعصيان للثواب والعقاب من غير خصوصية غرض في المامور به والمنهي عنه لزم اللغو والعبث في الخصوصيات لكونه ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم لغو في سنخ جعل الاحكام

او لخصوصية غرض راجع اليهم موجود في نفس المامور به والمنهي عنه مع قطع النظر عن الامر والنهي ثبت المطلوب وانه لا ريب في ان كل فعل في الواقع اما مصلحة في اتيانه او في تركه او لا

ثانيها ومنع المفاوضة لما مر ولو سلمنا التواتر اللفظي قالنا **ومنها** الاخبار الدالة على انه تعالى لا يحتج على العباد الا بعد تحقق ارسال الرسل والعقل

وارسال الرسل من نفي احدهما انتفى الاحتجاج **وفيه اولا** النقض بالعقائد للازم عدم الاحتجاج فيها ايضا للاخبار المذكورة وهو

باطل بالاتفاق من الخصم ومن الاخبار الكثيرة الدالة على عذاب بعض اهل الفترة بتركهم هذا ولكن هذا الجواب سهل لان الاخبار التي يتمسك

بها الخصم انما يدل على عدم حجية العقل في المطالب الاصولية فلا نقض بالعقائد **وثانيا** ان تلك الاخبار دليل لنا لان ظاهرها ان كلا من

العقل والشرع دليل مستقل للاحتجاج فظهر من تلك الاخبار ادراك العقل وردا على الاشعري وحجيته بعد الادراك ردا على الاخباري

لان الاحتجاج فرع الحجية **وثالثا** انا سلمنا عدم الظهور في الاستقلال كل لكن لا نسلم الظهور في التركيب ايضا بل يحتمل الامرين فيسقط

الاستدلال لا يقال سلمنا الظهور في التركيب من الروايات لكنها منصرفة الى ما لا يستقل به العقل **ورابعا** سلمنا انها متواترة لفظا او لكنها

مقطوعة الصدور بالقرينة لكن الدلالة ظنية فلا تعارض ما مر من الدليل القطعي **وخامسا** سلمنا التواتر المعنوي لكن القدر الثابت

فيما لا يستقل به العقل لا بجزئه **ومنها** ان التكليف فيما اريد منه التعدد لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف فلا تعدد وان

استقل به العقل لانه لا لطف فلا حجية قلنا في الجواب ان من اللطف ما هو متعدد كما فيما ثبت التكليف والبيان تاكيد مثل ما يستقل فيه العقل

فكلية الكبرى ممنوعة **فان قلت** لعلنا مجبورون في الافعال فلا حسن ولا قبح حتى يدركهما العقل ويكون حجة قلنا الجبر اما

او لا فيما الفروع كما مر وثانيا ان التكليف ثابت قطعا والتكليف بما لا يطاق منفي بالاية الكريمة فلا جبر والا لزم الكذب على الله تعالى

عن ذلك علوا كبيرا وما ينقل عن بعض الجبرية انا نجوز التكليف بما لا يطاق لكن نقول انه غير واقع فهو فاسد اذ بعد الجبر لا تكليف الا

بما لا يطاق **فان قلت** لو كان التلازم على الحكيم على الاطلاق ان يامر بما يامر به العقل بحسنه وينهى عما ينهى عنه العقل بقبحه

فيلزم ان لا يكون الحكيم مختارا ويكون مجبورا في ابلاغ الاحكام لانه ليس له التخلف عن تلك الصفات الكامنة وهو باطل بالضرورة والوجدان

قلنا هذا فاسد لانه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه لا يشاء الا الحسن ولا يشاء الا النهي عن القبيح وهذا ليس جبرا **ضابطة**

في تبعية الاحكام للصفات وعدمها وبقيا الخروج في ان الاحكام الشرعية معللة بالاغراض ام لا بمعنى انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل

ام لا فنقول ان تلك العبارة الاخيرة يحتمل ان يكون المراد منها انه كلما جعله الشارع حكما في الواقع مطلقا للمكلف ام لو اطلع العقل عليه حكم على طبقه

وان يكون انه كلما جعل له الشارع وبينه لهم حكم به العقل لو اطلع عليه وان يكون انه كلما يمكن ان يجعل لها الشارع حكما جعل لها في الواقع ما يجعل

ام لا حكم عليه العقل بعد الجعل والاطلاع وقولنا حكم به العقل يحتمل ان يكون المراد به الحكم التفصيلي بمعنى ادراك المصالح والمفاسد

ويكون المراد به الحكم الاجمالي بمعنى انه يحكم اجمالا ان فيه مصلحة او مفسدة وان لم يدركهما بالتفصيل وبعد تصور الاحتمالات في التلفيق

السابق يحصل ستة ولا ريب في ان محل النزاع ليس الادراك التفصيلي للعقل والحكم بعد بجميع الاحتمالات الثلثة والا لزم الكذب على المطلب

المطلوب اطلاقه كلما حكم الشرع مع انا نرى بالعيان ان العقل لا يدرك الحكم والمصالح في كثير من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوة والحج وغيرهما

مما يدرك اجمالا الا ان فيهما مصلحة تقتضيهما واما الحكم الاجمالي فيمكن جعله محلا للنزاع بجميع احتمالاته لكن لا احتمال في كلام

بعض الكلية ثم ان النزاع هنا مع الاشعري فظاهر بعض السلب الكلي والامامية يدعون الايجاب وهو الحق بوجوه **الاول** ما يكون

مثبتا للايجاب الجزئي المبطل للسلب الكلي وهو انه لو لم تكن الاحكام تابعة للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجيته **وقد قلنا**

بحجيته كما مر **الثاني** ان الاحكام لو لم تكن معللة بالاغراض لزم اللغو والعبث وهو لا يصدر منه تعالى كيف والعقل لا يصدر من الجاهل

بلا غرض فضلا عن الحكيم على الاطلاق وان كانت معللة بالاغراض فان كان الغرض حاجة اليه تعالى لزم احتياجه تعالى وهو باطل بالضرورة الحسنة

وان كان الغرض عائدا الى العباد فاما ان يكون ذلك الغرض مسببا عن مجرد الامر والنهي وهو حصول الاطاعة للثواب او العصيان للعقاب

فهو مستلزم للعبث واللغو ايضا لا بالنسبة الى جعل نوع الاحكام بل بالنسبة الى خصوصيات الاحكام في الوقايع الخاصة كجعل الصلوة واجبة والزنا

حراما لان ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل ايضا بالعكس بان يجعل المامور به منهيا عنه وبالعكس فجعل بعض معين مامورا به والبعض

المعين الاخر منهيا عنه ترجيح بلا مرجح وهو عبث ولغو وان كان ذلك الغرض راجعا الى العبد لكن في نفس المامور به والمنهي عنه ونحوهما من

شأن الاحكام فثبت المطلوب وبالجملة اوامره تعالى ونواهيه بالنسبة الى العبد كاوامر الطبيب ونواهيه بالنسبة الى المريض من جهة عود الغرض الى

المريض لا كاوامر الموالي ونواهيهم من جهة عود الغرض الى الفاعل لتوقف العباد **الثالث** دليل مركب من مقدمات ثلثة **الاولى**

ان كل فعل من الافعال في نفس الواقع اما فيه مصلحة في فعله او مصلحة في تركه او لا مصلحة في فعله ولا في تركه فان كان المصلحة في فعله فلا بد

ان يكون مامورا به بالمعنى الاعم لان طلب تركه بالمعنى الاعم ترجيح المرجوح ولا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم لانه قبيح عقلا قطعا وكذا التسوية

بين الفعل والترك لتسوية بين الراجح والمرجوح وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحا وان كان المصلحة في تركه فلا بد من كونه منهيا عنه

مصلحة في فعله او لا في تركه الاول لا بد من الامر به ولو ندبا او طلب تركه ترجيح المرجوح او اباحته تسوية بين الراجح والمرجوح والثاني عكسه والثالث لا بد من اباحته والا لزم الترجيح بلا مرجح ولا ريب في سنخ الاحكام الشرعية الى الانواع الخمسة كان احسن والكلام في صفات الافعال الموجبة للحسن او الترك او الفتوى المطلوب ثابت والا لزم احد المحاذير الثلاثة المتقدمة وهذا الدليل الاخير الشرعي مبني على العدلية والمتكلمين من الامامية فثبت الايجاب المركب مبني على السلب الكلي الى الحصر الدال على انه تعالى يرتب مصالح العباد ومفاسدهم في وجوه مصالحهم ومفاسدهم بطرق الامر والنهي لكن الصفات الاشعري دليل اسكالي

حكم به العقل

الكلي

فهذا ما ذكرنا في كلام الامامية في تبعية الاحكام للصفات

يوميل ان من الاوامر ما يكون المقصود منه نفس التوطين ولا مصلحة في المامور به لعل اوامر الشرع كلها من هذا الباب قلنا اولا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لابد فيه من مصلحة حذرا من
احد المحاذير الثلاثة وثانيا انه لو كان المقصود في الكل التوطين فلا ثمر دائما الاعلام بعدم اتيان المامور به بعد اشتغال المكلف بالمقدمات والواقع خلافه ولو قيل لعل المصلحة في نسخ الاحكام جملة الاطاعة
للثواب والعقاب في تنويع الاحكام لزوم التكليف بما لا يطاق لو امر بالكل او نهى عن الكل وفي تخصيص بعض بالامر وبعض بالنهي كون سبب زيادة الاطاعة في الاوامر في الامر بما لا يرغب المكلف باتيانه كالصلوة
والزكوة وبروز الاطاعة في النواهي في النهي عما يرغب اليه المكلف كالزنا واكل الحرام فكان المقصود جميع مراتب الاطاعة والانقياد الاعبد لا حصر في الافعال مع قطع النظر عن هذه الجهة كما يقتضيه ويؤيده
الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اجيب اولا بالنقض بالواجبات التوصلية الغير المشروطة بنية التقرب وثانيا بلزوم الترجيح بلا مرجح في تعيين الخصوصيات كايجاب الجهر في الصبح

بالمعنى الاعم لان طلب فعله بالمعنى الاعم او جعله مباحا مستلزم للمحذورات المتقدمة وان لم يكن مصلحة في الفعل ولا في الترك تعين جعله مباحا
والا لزم الترجيح بلا مرجح **الثانية** انه لا ريب في اختلاف احكام الله تعالى نوعا وانها متنوعة بالانواع الخمسة من الوجوب والحرمة واخواتهما
الثالثة ان اختلاف تلك الاحكام انما كان لاختلاف المصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها بمعنى ان ما تعلق به الامر انما هو لاجل مصلحة
في الفعل وما تعلق به النهي بالعكس وما تعلق به الاباحة متساوي الطرفين فانه لو لم يكن كذلك لزم اما ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح او الترجيح بلا مرجح
كما مر وقد مر بطلانها **الدليل الرابع** قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقوله تعالى ولا يأمر بالفحشاء فانهما يدلان على انه تعالى ينهى عن القبائح
النفس الامرية ولا يأمر بها وان هذا الا المفاسد الكامنة فيها فيثبت ان الشارع معللة بالاغراض ويتم الامر في غيرهما بالاجماع المركب كما هو
كما هو كذلك والانتصار هذا ايضا كالدليل الاول في نفي السلب الكلي واثبات الايجاب الجزئي **الخامس** الاخبار المتواترة معنى الدالة على انه صلى الله
عليه واله بين مصالح العباد ومفاسدهم ولا ريب في ان تلك المصالح والمفاسد انما هو بنفس الاوامر والنواهي فان فيها الكبريات فلابد ان تكون
فيهن مصالح ومفاسد يكشف عنها الاوامر والنواهي والا لم يكن لتلك الاخبار وجه صحة ثم ان تلك الاخبار لا تنتهض دليلا على الاشعري نعم هي حجة على
سكوتية لا اسكاتية فالدليل الاخير غير الزامي ثم اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث بعد القول بتبعية الاحكام للصفات لو كان مبنيا
للمقام الاول للمبحث الاول **والبحث السادس** الذي يلي الاشتراك **فان قلت** ان من احكام التكاليف باعتراف الخصم ما لا يكون المقصود فيه غير
التوطين على الفعل بانه لا مفسدة فيها ولا مصلحة في نفس المامور به اصلا فنقول يجوز ان يكون كل الاحكام من هذا القسم فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد
في نفس الافعال التي تتعلق بها الاحكام **قلنا** اولا انا وان قلنا ببعض التكاليف الابتلائية لكن نمنع كون جميع التكاليف كذلك نعم من هذا الباب لان الامر بذلك
عن اتيان نفس تلك الافعال المامور بها بعد الاتيان بمقدماتها كما هو لازم التكليف الابتلائي التوطيني لان المقصود حصل بعد الاتيان بالمقدمات فبقاء الامر
بعده لغو وسفه مع ان الامر خلاف ذلك في كثير من الافعال التي تتعلق بها الامر ولم يرتفع الى ان حصل الفعل في الخارج من المكلف وخرج عن كونه ابتلائيا
وثانيا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لابد فيه من المصلحة حتى يؤمر به والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن مصلحة في فعل التوطين وتركه او
ترجيح المرجوح ان كانت المصلحة في الترك بالتفصيل الذي مر **فان قلت** يمكن منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الاشياء بان يقال
ان الغرض من جعل الاحكام نفس التعبد والاطاعة والانقياد للثواب والعقاب وذلك الغرض وان حصل بانحاء مختلفة لكن لما كان الامر بالكل او ترك كل
فعل والنهي عن كل فعل تكليفا بما لا يطاق فجعل بعض الافعال مامورا به وبعضا منهيا عنه وبعضا اخر مباحا مثلا فصار الاحكام انواعا مختلفة
لا نوعا واحدا ثم السبب في جعل شيء خاص كالصلوة مامورا به وشيء خاص منهيا عنه كالزنا مع امكان تحصيل ذلك الغرض في العكس هو لعله كون بعض
الافعال مما يرغب اليه الطبع كالزنا والشرب فنهى الله تعالى عنه ليحصل في الترك كف النفس بسببه كون العبد مطيعا فان فعل ما يميل اليه الطبع لا يظهر
منه الاطاعة بل تركه مظهرها وكون بعض منها مما يرغب عنه الطبع فامر به ليظهر الاطاعة في الفعل كالصلوة والحج والصوم والخمس والزكوة ونحوها فان ذلك
اقرب بالعبودية فلا يلزم لغوية لا في جعل نسخ الاحكام لما عرفت من ان الغرض لعله حصول التعبد ولا في جعل الاحكام انواعا لما عرفت من لزوم التكليف
بما لا يطاق في جعل الكل امرا او نهيا ولا في جعل خصوص شيء مامورا به والاخر منهيا عنه لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض اقرب الى حصول ذلك
الغرض من البعض الاخر فامر به ونهى عن الاخر ومع ذلك كله لا صفة في نفس الفعل اصلا سوى حصول التعبد المشترك بين الجميع فلنا منع تبعية الاحكام
للصفات الكامنة في نفس الافعال ويشهد على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبد قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدلت الاية على
ان الغرض هو نفس التعبد والانقياد وان اختلاف الاحكام انما هو من باب مقدمة حصول ذلك الكلي وبالجملة الاية تفيد حصر الغرض في التعبد فلو كان
الغرض منحصرا في اظهار المصالح والمفاسد او كان الغرض ذلك مع حصول التعبد ايضا لما صح الاية لكن بالتمام تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ويدل على
ذلك ايضا قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الدلالة هو الوجه في الاية السابقة اعني الحصر المستفاد من الاية ويدل على كون
الغرض محض التعبد ايضا لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة انه لو كان الغرض ما تقولون يلزم خلاف اللطف عليه تعالى بيانه انكم تقولون ان
التكليف لطف ومعنى هذا الذي بنيتم عليه الغرض ان اظهار المصالح والمفاسد لطف وتقولون ايضا ان تفويت المصلحة من العبد موجب لاستحقاق العقاب
وان هذا الاخلاف للطف ما ترى انه لو كان العبد ضعيفا وله ولي رؤف في الغاية فرأى شرب السقمونيا مصلحة لنفسه لانه منه له فيفوت العبد
تلك المصلحة بسوء اختياره فقتله المولى بالسيف دعا منه عقابا بانه يدل لاجل تفويته المصلحة من نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعد
لذم العقلاء ذلك المولى مطلقين بان فعله هذا مناف للرأفة **قلنا** ان اردت من التعبد الذي جعلت الاحكام لاجله فانا اردت منه الاطاعة و
الانقياد بعد تعلق الامر والنهي فلا كلام في حسنه لكن الكلام في ان الداعي على صدور الامر والنهي ما هو مع انه بلا داع قبيح ومع ذلك لو اراد العبد
بعد الامر مثلا منه وما او لو اطاع سامحوه وان اراد منه الاطاعة والانقياد قبل صدور الامر والنهي بمعنى التذلل والخشوع ونحوها للاطاعة
كما هو ديدن المطيعين بالنسبة الى مواليهم فلا كلام في حسنه ايضا بل هو معنى وجوب شكر المنعم الذي يحكم العقل بوجوبه وهو الداعي على تشريع جعل التكاليف

والاخفات في الظهر وهكذا ولو قيل
ان كان الغرض من امر اقمه بالصلوة
مثلا ادراك مصلحة له فيه كامر الطبيب
المريض بدواء يرفع مرضه لكان عقاب
الابدي على ترك العبد مصلحة نفسه
بترك الصلوة منافيا للرأفة واللطف
ويكون كالوالد الذي يعلم ولده
دانه منه لمخالفة فعاقبه الوالد بعقوبة
لترك هذه المصلحة فلابد ان يكون
الغرض مجرد الاطاعة والانقياد قلنا
اولا بالنقض اذ لو كان غرضه محض التعبد
جاء المحذور ايضا وثانيا بان مرضه ان كان
نفي المدلس مثا هو كما مر او نفي استحقاق
العقاب فهو ليس المجعول بل من لوازم
كوجه الاولا او نفي ضل العقاب
فالعقاب ان شاء فعل وان شاء
ترك منه بخ

حسن الاشياء وقبحها من مهاد ثبات فالصدق حسن والكذب قبيح بذاتهما او بالاوصاف اللازمة المقومة الماهية المعبر عنها بالداخلة ولتأثيره في حصة [illegible] الكلام حسن لحق

الواقع والكذب قبيح لعدم الواقع او بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام كالنفع [illegible] والطهارة ونحوها من الاوصاف الموجبة لتغير الحكم الشرعي

[illegible] العلم والجهل [illegible] الاولى لو جمع الصدق مع [illegible] الرجوع الى مرجحات لمخارجه [illegible] العلاقة على الاجر

الصدق وحسنا ولا قبيحا بل حسن ان نفع وقبيح ان اضر [illegible] المقامات مختلفة وجوه شتى

[illegible] لا بد عليه نعم من تتبع من الخصوصيات الموصلة الى التعبد فيمنعه نقطع بان الداعي على [illegible] الخصوصية ليس لاجل خصوص كل العبودية من غير [illegible]

[illegible] الصلوة والصوم والحج ونحوها فانه وفي بعضها نقطع بان [illegible] لزم خلاف التعبد ومثل حرمة [illegible] كحرمة [illegible]

ومنه مكثه في المساجد وحرمة مس الكتاب لانها موجبة [illegible] وكحرمة استماع [illegible] الموجب للصلاة وفي بعضها نقطع بان الداعي غير التعبد [illegible]

[illegible] وان جمع البيع مع الواسطة كمجوزة الوذ بعنوان [illegible] وحرمة الظلم ونحوه من المعاملات فان الداعي عليهما انه لولا ذلك لاختل النظام و[illegible]

[illegible] خلاف التعبد في بعضها نقطع بان الداعي امر احد [illegible] خلاف التعبد ولا اختلال [illegible] كحرمة شرب الخمر وفي بعضها نشك في ان الداعي [illegible]

[illegible] التعبد او غيره كحرمة وطي الامهات [illegible] المحارم فلعل الداعي [illegible] الا اختلاف [illegible] فنقول ان [illegible] الداعي لكون الغرض محض

[illegible] الايجاب الكلي فقد عرفت بطلانه [illegible] بعض الموارد قطعنا بان الغرض ليس محض [illegible] فيه [illegible] كما في [illegible]

والخصم متفق معنا [illegible] كيف يكون الغرض محض التعبد [illegible] الايجاب الجزئي فهو مسلم ولا يضرنا [illegible]

الداعي في التكاليف التي [illegible] التعبد [illegible] الداعي [illegible] المصالح والمفاسد الكامنة فهو [illegible] والا لزم لغوية التكليف [illegible]

[illegible] **قولنا الجواب** [illegible] اللطف [illegible] الغرض من التكليف محض التعبد [illegible] لزم ما لزم [illegible]

المذكور [illegible] لا لزم [illegible] ان الغرض من هذا الكلام [illegible] التكليف [illegible] واجب [illegible]

[illegible] **مرتضى** [illegible]

[illegible] بالوجوه والاعتبارات فمنهم من قال ان الموصوف

بهما نفس الفعل وهو المقتضي للاتصاف [illegible] فلا مدخل للاوصاف [illegible] مع الفعل الحسن [illegible] كالصدق النافع

[illegible] كالصدق الضار وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع [illegible] الفعل والصفة [illegible] فلا [illegible]

الرجوع الى المرجحات الداخلة [illegible] التعارض [illegible] المرجحات الخارجية ومنهم من قال بان الموصوف بهما [illegible] الفعل [illegible]

انما يكونان بالاوصاف اللازمة وقد يعبر عنها بالداخلة والذاتية والحقيقية [illegible] الموصوف بالحسن [illegible] النافع [illegible] الكذب [illegible]

[illegible] خارج ومنهم من قال ان الموصوف بالقبح هو الفعل المتصف [illegible] الحسن [illegible] القبح [illegible] الحسن [illegible]

الاول في القبح بالقول [illegible] الموصوف بالحسن [illegible] نفس الفعل وهو المقتضي للحسن والموصوف بالقبح هو الفعل المتصف ومنهم من [illegible] الفعل

[illegible] بل [illegible] بها لاجل الوجوه والاعتبارات مثل [illegible] لكونه [illegible]

[illegible] وربما يكون قبيحا [illegible] ومنهم من [illegible] بهما قد يكونان لذات الفعل كالقول الاول [illegible]

يكونان لصفة الفعل كالقول الثاني وقد يكونان بالوجوه والاعتبارات كالقول الاخير ومنهم من قال بالوقف بمعنى ان كلا من الثلثة [illegible]

[illegible] لكن لم [illegible] **الاول**

اعلم ان الذي في المطلقات ثلثة فقد [illegible] ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى [illegible] من يقول [illegible]

مقابل من يقول انهما بالاوصاف اللازمة [illegible] الكلام في [illegible] **الثاني**

في بيان الفرق بين القول [illegible] اللازمة والقول بالوجوه والاعتبارات [illegible] الفرق بينهما [illegible]

[illegible] الجهة [illegible] بالصفة اللازمة [illegible]

الاعم من [illegible] والاعتبار [illegible]

اللاحق [illegible] بالوجوه والاعتبارات [illegible]

بهما عند الاول [illegible] النافع والكذب [illegible] **وعند الثاني** [illegible]

[illegible] المقتضي للاتصاف [illegible]

[illegible]

[illegible] كالفصل [illegible]

عن [illegible]

[illegible] **الثالث** [illegible]

[illegible]

وقيل بالتفصيل بين الحسن والقبح فالوصف منكوفي الحسن انتفاء جهات القبح والحق بطلان كونهما بالوجوه مع مدخلية العلم والجهل لانه مستلزم للتصويب والدور كما عرفت الطريقة الثالثة وبطلان كونهما بالوجوه بنحو الايجاب الكلي حتى مع عدم مدخلية العلم والجهل للقطع بحسن الصدق مثلا وان كان مضرا فهو من باب تعارض الحسن والقبح فبطل الايجاب الكلي وما عدا ذلك فهو محل التوقف فيرجع عند الشك الى ظواهر خطابات الشرع

بهما والرابع ان الاول يقول بانه لا مدخلية للاوصاف المغيرة للاحكام في الحسن والقبح من العلم والجهل والغصب في الماء والستر والطهارة للصلوة مثلا وغيرها من الوجوه التي يتصف الموضوع بسببها باحد الاحكام الخمسة او تكون منشا الوصف فيكون معنى كون الحسن والقبح بالصفة اللازمة انه لا مدخلية للعلم والجهل ولا لسائر الاوصاف والوجوه التي هو متصف باحد الاحكام كالامثلة المذكورة فيهما بل هما للصفات غير تلك الصفات والمقابل يقول باعتبار تلك الصفات واختلاف الحسن والقبح بها مثلا المتعدي الى الغير من غير علم بكونه متعديا بالتعدي يكون فعله قبيحا في الواقع لكنه معذور للجهل عند من يقول بالصفة اللازمة وعند المقابل ليس بقبيح اصلا ثم ان النسبة بين الاحتمالين الاولين عموم وخصوص مطلق لان الاول اعم مطلقا من الثاني وكذا النسبة بين الاخيرين اعم مطلق لان الاخير اخص من سابقه ثم لا يخفى امكان اجتماع الاحتمال الاول مع كل واحد من الاخيرين بان يكون احتمال الاول مركبا مع كل من الاخيرين فيزيد الاحتمالات على الاربعة فيصير الاحتمالات ستة ... الفرق ستة اذا ظهر ذلك فنقول ان الاحتمال الاول فاسد لانه لا يترتب على النزاع حينئذ شيء من الثمرات الآتية فيكون النزاع لفظيا وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع وصرح بعضهم بان النزاع معنوي ومن المستبعد منهم النزاع اللفظي جدا مضافا الى انه لا يرد النقض الذي اورده القول على القائل بالوصف اللازم من انه لا معنى للنسخ ولما جاز وقوعه وقد وقع فيها الملازمة ان الماهية بعد ما كانت حسنة بالصفة اللازمة فالحكم باق ابدا فكيف يطرء النسخ واما بناء على الورود على الاحتمال فواضح بعد التامل لان فيما ماهيتان مختلفتان بالزمان احديهما حسنة والاخرى قبيحة لا ماهية واحدة ويستبعد من العلماء هذا النحو من الايراد الواضح الفساد فيكشف عن ان المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الاول هذا مضافا الى ان الصفات اللازمة غالبا في اصطلاحهم عن الصفات المغيرة للماهية فارادة الصفات ... خلاف الاصطلاح ... ذلك من ... خلاف الظاهر ثم والاحتمال الثاني ايضا فاسد لعدم ترتب بعض الثمرات الآتية مع ذكره النحو من العلماء ايضا لو كان كما احتمل الجواب الذي ذكره في ابطال النقض المذكور الوارد على القائلين بالصفات اللازمة من ان الماهية الكامنة في الزمان السابق غير الماهية الكامنة في الزمان اللاحق ثم واما بطلان الثالث والرابع والخامس فللوجه الاول من هذين الوجهين وهو عدم ترتب بعض الثمرات فتعين السادس وهو المركب من الاحتمال الاول والرابع لانه المناسب للثمرات ثم واما القول الذي نسب اليهم ان المراد هو الاحتمال الاول لعدم ذكرهم باسا منهم في بيان ذلك الاحتمال الاول فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد في الاحتمال الاول فلعل في كلامهم التركيب مع الرابع هذا ولكن الاظهر في وجه الفرق ما افاده المحقق الصالح المازندراني في شرحه على الزبدة من ان القائل بالصفات اللازمة يقول بتبعية الحسن والقبح للصفات الداخلة في الماهية المقومة لها مثلا الصدق حسن لكونه مطابقا للواقع او الاعتقاد على الخلاف والكذب قبيح لكونه مخالفا له فلا يتبدل لو اجتمع الصدق مع النفع فيؤكد ولو اجتمع مع الضرر دنيا ضرر واما القائل بالوجوه والاعتبارات فيقول بتبعيتهما للوجوه المغيرة للحكم وان كان كالعلم والجهل الامر الثالث اذا عرفت الفرق فاعلم ان للمسألة ثمرات منها التخطئة والتصويب فاختلفوا فيه فقال الامامية بعدم التصويب بمعنى انه يمكن للمجتهد الخطا لا ان كل ما اجتهد فيه فهو خطا وذهب بعض الى التصويب بمعنى انه لا حكم واقعي سوى ما ادى اليه الاجتهاد والحكم تابع لراي المجتهد فان قلت ان النزاع في التخطئة والتصويب ان كان في الحكم الواقعي الالهي المنزل الى النبي فلا ريب في اتفاق الفريقين على انه واحد للاجماع من الطائفتين على انه تعالى ارسل رسولا وانزل كتابا وانزل الى رسوله احكاما وقد بلغ الى الناس ما ... وما بلغه اليهم ليس الا حكما واحدا في كل واقعة وبالجملة فانزل اليه حكم واحد في كل واقعة اتفاقا ولا قائل بالتعدد هنا وان كان في الحكم الظاهري ... فالاجماع منعقد على تعدده وان كل مجتهد يعمل باجتهاده بعمل بما ادى اليه ... فلا مورد لهذا النزاع لانه ان كان في الحكم الواقعي فهو واحد يقينا وان كان في الظاهري فهو متعدد قطعا فلا معنى للنزاع في اتحاد حكم الله وتعدده الا ان يجعل النزاع لفظيا بحمل كلام القائل بالتعدد على الظاهري وكلام القائل بالاتحاد على الواقعي فيصير النزاع لفظيا وهو بعيد عنهم قلنا النزاع معنوي فان النزاع في تلك المسألة اعني التخطئة والتصويب منشاه في مسألة اخرى وهي ان لله تعالى في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكما واحدا لا يختلف باختلاف الاعتقادات ام له تعالى احكام متعددة مختلفة باختلاف العقائد ... موافقة على قول ... ومنشا النزاع في تلك المسألة ايضا النزاع في مسألة اخرى هي ان احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في ذوات الاشياء كما يقول به العدلية ام تكون جزافا كما يقول به الاشاعرة فعلى الاول كل من قال بالذاتي بالمعنى الاخص ... القول باتحاد حكم الله الملازم للقول بالتخطئة ومن قال انه المشترك بمعنى ان الموارد مختلفة ففي بعضها ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات لزمه الاتحاد والتخطئة ايضا الا ان يقول بمدخلية العلم والجهل فاللازم عليه التلفيق ففي بعض الوقائع لازمه التخطئة للاتحاد وفي بعضها لازمه التصويب للتعدد لكن ... احدا من القوم ... في الايجاب الكلي والسلب الكلي ولا تفصيل بين الوقائع فهذا خارج عن طريقة العلماء ومن قال بالوصف بمعنى انه يمكن عنده كون المصالح والمفاسد ذاتيا وكونها بالوصف اللازم وكونها بالوجوه والاعتبارات لزمه القول بالتخطئة ايضا لان الحكم عنده مدخلية العلم والجهل ايضا فيصلح عنده التخطئة ويحتمل التصويب للشك في وحدة الحكم وتعدده وكل من قال بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الاخص اعني بلا مدخلية العلم والجهل لزمه الاتحاد والتخطئة ايضا وكل من قال بالوجوه بالمعنى الاعم من العلم

فالحسن

نزاع

المحقق

وأما على القول بحصول الإثم فكونه ما ذا من حيث الإيجاب لكون أن الصحيح أنه ليس ما للذاتي كما لا حكم الناسخ والمنسوخ إن كان بعض الذاتي الحال منها الشيء لو لم يعد بذاته الحسن فيتبع الوجوه المحتمل في حد
ذاته بلا مثل الحاصل لتبيان الذي يجمع بالحسن والقبح العقليين العامل بذلك بينهما أن كان ذا احتمال الأمر والنهي هو منتج للإطلاق وكما حد ذو الأخرى وأشق لكن ما يلزم تخلف الأثر عن المؤثر إذا كان
والمؤثر الحسن والقبح منه



والجهل فلازمه التصويب وكون تلك الأحكام الظاهرية عند المخطئين أحكاما واقعية عند المصوبين لا أن الأفعال والأشياء لم تعرض حسنة لا قبيحة
فقبل ذلك لا حسن فلا حكم حتى يحتمل الأشياء عندهما فليس البتة عندهم منتفية بالموضوع بمعنى أنه لا حكم قبل عروض رأي المجتهد حتى يحتمل الخطأ
والأشياء بل الأحكام إنما صارت حادثة بعد حدوث الآراء فللأحكام واقعية ثانوية متعددة بتعدد الآراء وإن سلمنا أن ما نزل إلى النبي ص حكم واحد
في كل واقعة فالتخطئة بالنسبة إليه مسلم ولا نهرب منه ومن مناظرهم فصلة بعض من طريقة الإمامية حيث قال إن لكل واقعة حكمين ظاهريا
وواقعيا أحدهما أولي والآخر ثانوي وبعبارة أخرى أحدهما اختياري والآخر اضطراري وإن تخبرنا بأن ذلك من مذهب الحنابلة وغيرهم ممن لم يقل
بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الأعم لذلك لأنه من التصويب ولأنه خارج عن طريقة الإمامية فكيف يتكلم به من هو من الإمامية والحاصل أن الحكم
الإلهي الواقعي لا يختلف باختلاف الاعتقادات فيما اعتقد المجتهد خلافه فذلك الحكم الواقعي هو تكليفه الظاهري وهو معنى لزوم العمل بالمعتقد
فيكون العمل بالمعتقد حسنا لأن المعتقد يصير حسنا هذا كله على طريقة غير الأشاعرة وأما على طريقتهم فلا يلزم عليهم القول بالتخطئة أو
التصويب لأنهم لا يقولون بتبعية الأحكام للصفات أصلا فيحتمل تعلق إرادة الله تعالى بجعل الأحكام الواقعية متقدمة في كل واقعة فيكون تلك الأحكام
أحكاما ظاهرية عندهم ويحتمل تعلق إرادته تعالى متعددة ومعلقة بآراء المجتهدين ويحتمل تعلق إرادته تعالى بالتبعيض والتابعين فيكون الواقع
مختلفة في التخطئة والتصويب كما أنه على الاحتمال الأول يكون الكل مخطئة وعلى الثاني يكون الكل مصوبا فنسبة بعضهم القول بالتصويب
مطلقا إلى الأشعري لا وجه له لما عرفت من أن قوله يجامع جميع تلك الاحتمالات إلا أن يقال إن لهم القول بالتخطئة بطلانه القواعد المسلمة
من أن ما نزل إلى النبي ليس إلا حكما واحدا في كل واقعة وأن ما بلغ إليه من الحكم هو حكم المشافهين وأنه كلما كان حكما للمشافهين فهو مشترك
معهم في التكليف فلازم المقدمات الثلاث التخطئة ثم إن الحق مع المخطئة لاتفاق الإمامية عليه وللأخبار المتواترة معنى الدالة على أن لله تعالى كما
يكون واحدا ورسوله واحد فكذا حكمه واحد ولا يعرف أهل العرف في محاورتهم على ذلك ألا ترى أنه لو قطع العبد بأن مطلوب مولاه الحفظ في
بهما وكان مطلوبه في الواقع الشيء الآخر كان العبد مثابا ومعذورا من جهة الحكم الظاهري وإنما هو بمعتقده ولكنه لا يصير الحفظ مطلوبه بمجرد الوهم في
اعتقاد العبد والحاصل أنه لا مدخل لاعتقاد العبد عندهم في الحسن والقبح ولخلاف أحكامهم الواقعية فيحصل من هذا القطع بأن طريقة الشارع
أيضا كطريقتهم ومنها أن الحكم أنه لو ارتكب المكلف محرما كشرب الخمر غفلة أو نسيانا أو جهلا أو نحو ذلك كما حيث يكون الفعل عنه
فهل الفعل الأدنى والترك بما يرجع مقصود الشخص بأنه من قبيل الشبهة لا يترتب في المسألة **فإن قلنا** بالذاتية بالمعنى الأخص لزم القول
بالتأثير **وإن قلنا** بالاحتمال الرابع لزم القول بعدم التأثير **وإن قلنا** باختلاف الموارد في الذاتية والوجه اللازم والوجوه والاعتبارات
مدخلية للعلم والجهل أصلا كان كالقول الأول والآخر كالقول الثاني في عدم التأثير إن كان المورد مما يعلم فيه بمدخلية العلم والجهل وإلا
على تقدير المدخلية في المورد الخاص كان كالقول الأول وإن شك فيكون نظرا إلى تمام الأدلة المتعلقة بالطبائع المقتضي لكون الحسن في الطبيعة بلا
مدخلية للعلم والجهل والحاصل أنه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبارات لا بد من ملاحظة الموارد
فإن علم أن هذا المورد ذاتي وليس بالوجوه والاعتبارات حكم بالتأثير وإن علم أنه بالوجوه والاعتبارات حكم بعدم التأثير وإن شك حكم بعدم التأثير لأنه
إن كان الدليل لطلب المأمور به ومنها جواز اجتماع الأمر والنهي عند من قال بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الرابع يعني الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم
والجهل والنسيان ونحوها فلازمه القول بعدم جواز الاجتماع لأن طبيعة الصلاة لا حسن فيها بل هي حسنة في المكان المباح وقبيحة في المكان المغصوب
والحاصل أن الحسن أي على تلك القول هو الطبيعة المنتزعة من الأفراد المباحة لا الطبيعة من حيث هي لا الأفراد المغصوبة لأنه ملزوم للقول بالذات
بالمعنى الأخص وهو خلاف الفرض بل أحسن الأفراد الغير المغصوبة لأنه ملزوم القول بتبعية الأحكام لكل الوجوه والاعتبارات لكن مع السلام
ومتصفة بأحد الأحكام الخمسة وهو أيضا خلاف الفرض فلازم هذا القول الفرض حصول المأمور به الطبيعة المنتزعة من الأفراد الغير المغصوبة لا الطبيعة
الكلية الشاملة للمغصوب وأحسن الأفراد الغير المغصوبة فأصل بين لازم القول بالوجوه والاعتبارات تعلق الحكم بالأفراد لا الطبائع وإن القول بأن
يجامع القول بأن تعلق بالطبيعة في الفرد لا بد من حمل كلام قائله على ما ذكرنا يعني حصة من الأفراد الحسن في الطبيعة من الأفراد
وإن كان ذلك خلاف الظاهر من هذا الكلام لا أحسن تلك الأفراد بالمعروف عند من قال بالذاتي بالمعنى الأخص وله القول بجواز الاجتماع والقول بجوازه من
الجهة من قال إن المنتزع بين الموارد في الحكم والدليل ومنها ما علم خلاف الذي يلزم القول بجعل الحرام في المشكوك كالأول لا ما ومنها
اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص على القول بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الرابع لأن الصلاة مع علم المكلف بإجابة من الواجب المضيق فهو
لا حسن بها بل هي حسنة عند جهله غير الواجب المضيق عند اشتغاله فلا يكون مأمورة بها لزوم امتناع الأمر والنهي
الذي لو على القول بالذاتية بالمعنى الأخص وكذا على القول باختلاف الموارد لزم القول بالاقتضاء
فيما علم بوجود الاعتبارات **فإن قلت** إن القائل بالوجوه والاعتبارات الاعتبارات المقتضية

ولانه يلزم اجتماع الصدق في الكلام الصادر في الغد بعد قوله لاكذبن غدا فالصدق غدا حسن لانه صدق وقبيح لاستلزامه كذب كلام الامس وعكسه الكذب لاجتماعهما لان الشيخ لعله ممن يتعارض الذاتيين وان الحسن والقبح مقتضيان للامر والنهي لا علة تامة وان ستلزم القبح الليس قبيحات

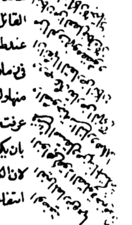
ا

الحسن والقبح

الحسن مع موردية بالحسن او القبح بوجود واحد كالغصب بالنسبة الى الصلوة ولا ريب ان ترك المأمور به المضيق الذي يكون من جهات الوجوه المقبحة بوصف لا وصفا الحسن غير موجود مع فعل الضد بوجود واحد وان كان احدهما الازما للاخر والقائلون بالوجوه والاعتبار كالجبائية لا يقولون بهذا الوجوه فلا يكون هذه الثمرة في محلها قلنا ان قول الجبائية اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود لانهم اوردوا على القائل بالذاتية والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القائل لاكذبن غدا فصدق في الغد ام كذب لان الصدق في الغد قبيح لكونه موجبا للكذب في حسن لانه صدق وكذا الكذب في الغد يكون بالعكس فالشيء الواحد الشخصي في الاشياء الواحدة موصوف بالحسن والقبح وهو محال عقلا وغير وارد علينا لتعدد الجهة ثم اورد عليهم بالجهة وان تعددت لانه يلزم اجتماع صفتين مختلفتين في الاقتضاء على شيء واحد شخصي واجيب بان المحال انما هو ما لو توارثا على الشيء الشخصي ولم يزل التأثير من احدهما واما لو زال فلا وانت خبير بانه لو لم يكن القائل بالوجوه والاعتبار قائلا بها في متعدد الوجود لصح لهم الجواب عن الايراد الوارد عليهم هنا بانا نقول في مثل المقام بالوجوه والاعتبار نظرا الى تعدد الوجود لان الكذب لكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير موجود مع المقتضي للحسن بوجود واحد وكذا العكس فعدم جوابهم عن الايراد الوارد عليهم بذلك الجواب كاشف عن ان قولهم بالوجوه اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود وكذا يشهد على ذلك نقضهم عن الاشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة ومنها ان القائل بالوجوه والاعتبار لا زم القول بفساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام لانها مع قطع النظر عن الايقاعات الخاصة لا حسن فيها بل ايقاعها في غير الحمام حسن وفيه قبيح فيكون الصلوة في الحمام مطلوب الترك ولا يصح كونها مطلوبة الفعل ايضا للزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي واما القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فله القول بالفساد والقول بالصحة معا والقائل في الاختلاف بالموارد حاله ظاهر مما سبق هذا في المكروهات التي لها بدل من العبادات واما ما لا بدل له من المكروهات في العبادات كالنوافل المبتداة في الاوقات المعهودة والصوم في الايام المعدودة فالمعظم بل الكل حكموا بالصحة مع الكراهة وعينه انه لا معنى لذلك بل لا بد اما من التحريم او الصحة بلا كراهة لانه على القول بالصحة مع الكراهة اما ان المراد من الكراهة ما هو المصطلح واما المراد قلة الثواب كما قاله بعض فان كان الاول فهو باطل لعدم امكان الامتثال بالطلبين معا سواء جعلنا متعلق الاحكام الافراد ام الطبايع لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض وان كان الثاني لما تركها المعصوم ولما امر العباد بالترك لتحصيل قلة الثواب ثم ان الترك والامر به لعله كان لاختيار الافضل فاسدا ولا بالنقض بالصوم الذي لا يحل باشتغال الافضل ثانيا بانه لو كان الغرض من الامر بالترك ذلك لما اطلقوا الامر بل قيدوها باختيار الافضل وثالثا بانه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب لجعلوا ترك الصلوة في الدار

الثواب

ايضا مطلوبا وفعلها مكروها وكذا نظائرها مما هو قليل بالنسبة الى ما فوقه ورابعا بان ذلك خلاف ظاهر الكراهة هذا اذا كان المراد ما ذكر وان كان المراد منها موافقة المحبوبية الموجبة للتقرب واستحقاق الثواب ففيه انه غير صحيح ايضا بجميع المذاهب اما على مذهب الاشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين بل بهما انما بما عنده للشروع فواضح لان الكاشف عن المحبوبية والحسن هو الامر الشرعي وهو مفقود بالفرض واما على مذهب من يقول بمنفعة التقرب واستحقاق الثواب على امر الشارع لا نفس الحسن والقبح كالاجبائيين فواضح ايضا لفقد الامر بالفرض فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق الثواب بمجرد الاتيان واما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات فلان الصلوة مثلا من حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوصيات الايقاعات ولا ريب ان ايقاعها عند طلوع الشمس صفة مقبحة فعليه نقول ان هذا الوجه المقبح للصلوة ان كان خاليا عن المعارض فالفعل قبيح صرف فاين المحبوبية وان كان معارضا له فمثل البين يحسن ولا قبيح لان هذا القائل يقول بمقتضية الحسن والقبح لكل وجه لا ريب ان من جملة الوجوه التي لها مدخل في الاتصاف بالحسن او القبح خلو الوجه عن المعارض وعرفت مرارا انه لا يمكن التعارض على مذهب هذا الشخص بين الحسن والقبح واما على مذهب القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلان الطبيعة وان اتصفت بالحسن في اي مادة تحققت لكن ذلك لا يجامع تعلق النهي بالشخص اذ تعلق النهي بها عند طلوع الشمس مثلا ان كان لذاتها لزم اجتماع المتضادين اعني المحبوبية والمبغوضية وهو محال وان كان لتشخصها وهو خصوصية وقوعها في زمان الخاص لزم ان لا يكون القائل بالذاتي قائلا بالذاتية وهو خلف فظهر انه لا يصح على القول بالذاتية ايضا ان يكون الصلوة محبوبة ومنهية منهيا عنها بالنهي التنزيهي واما على مذهب من يقول باختلاف الموارد فلان المقتضي فيما نحن فيه اما الذات واما الوجوه والاعتبار وقد عرفت عدم الصحة على التقديرين فظاهر عدم الصحة على قول المعظم على القول المتوقف ايضا نعم لو كان القائل باختلاف الموارد مجوزا بان يكون مورد لجهتين احديهما ذاتي ومن الاخرى اعتباري امكن له القول بما ذكر فيما يستقل به العقل واما ما لا يستقل به العقل فلا لان الكاشف عن المحبوبية فيما يستقل به العقل كالصلوة ان كان هو العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد وان كان امر الشارع فالمفروض عدمه استفاده فمن اين تحكم بالمحبوبية الان نقول بان المحبوبية استفيدت من الشرع ايضا لكن من الادلة المثبتة للاحكام اعني اختلاف الموارد



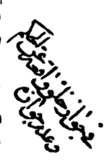
كلام

ونظيره ما علاوه في الخطبة والعقوبة في جواز اجتماع الامر والنهي وفي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وفي لزوم فساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام ونحو ذلك
وفي ان تبرز نفاسه الطهارة سهوا او جهلا نتايج

كلام المعظم عضد العقوبة مع انكار اصله نحفظه من الجهة لاولى والكراهة للنهي في اشكال وموانع وكذا القبيح الاول فالمنهي عنه يجب تركهما المصوبة فما تركهما دائما لا سيما بملاحظة ارتكابه مباح بل المكروه ثم لنبيا الحق ويمكن التفصي عنه بان المصلحة الكامنة في طبيعة المفسدة الموجودة في الخصوصية ما لم تتساويا فلا بد من ان لا يؤثر في الفعل كلا بهي عنه كان لا يرد النهي عنه معا موجبا للاجتماع وحد بحجة وموجبة للامر فقط ترجيح بلا مرجح كالنهي عنه فقط واما ان يكون مصلحة اقوى من المفسدة فلا بد من الامر به دون النهي لان وجوب الامر فيه معا يستلزم ح كالامر والنهي فقط مستلزم ترجيح المرجوح وفقدان ما ذكر النهي مع فوت المصلحة وفساد الوجوب على الشارع وان كان المفسدة اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر لان وجوده معا مستلزم للمح ووجود الامر فقط لترجيح المرجوح وفقد نهيهما معا مستلزم تفويت المفسدة الاقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر ما عن فيه من لا اجر فلذا امر المصوبة مع الترك ومنها حجية القوة الى القول بالوجوب والاشارة بالاحتمال الرابع لان الحسن القبح تابعان للاعتقاد فما حصل الاعتقاد بوجوبه فهو حسن وما حصل الاعتقاد بحرمته فهو قبيح سواء كان الاعتقاد علميا او ظنيا وعلى القول بالذاتية يمكن القول بالحجية وعدمها وفيه نظر والثمرة غير ظاهرة لنا ولو قلنا بمصلحة الاعتقاد في الحسن والقبح لكن القدر الثابت من حجية القائلين بالوجوه والاعتبار هو مدخلية الاعتقاد العلمي او الظن المعتبر شرعا لا مطلق الظن ومن ثم نجد على اعتبارها مما لم الى ما او سلمنا ذلك فغاية ما ثبت حجية الظن بالوجوب والتحريم واما الظن بعدمها فلا لان الكلام انما هو فيما يتعلق بالتكليف فعلية لو قلنا بحجية الظن بعدم الوجوب والحرمة لزم بطلان ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط على ذلك الثمرة مشتركة بين الجميع الا ان القائل بالذاتية يقول بلزوم العمل بالمعتقد لاجل كون العمل بالمعتقد حسنا والقائل بالوجوه والاعتبار يقول به لاجل كون المعتقد حسنا وهذا لا يوجب الفرق المذكور مضافا الى ان الاختلاف انما هو في المدرك لا في المطلب **فان قلت** ان القائل بالذاتية يلزمه القول بحجية الظن بناء على ما مر من ترتب هذا القول بترتب المصالح والمفاسد ان لم نعلم بالموضوع فعلية نقول ان مخالفة ما ظنه المجتهد منشأ للضرر المظنون لازم لحكم القوة العاقلة **قلنا اولا** ان ما ذكر ثمرة ليست ثمرة على حدة بل هو جزئية من جزئيات الثمرة السابقة وهي ترتب المصالح وعدمها **وثانيا** بان هذا الوجه لو تم لدل على لزوم الاحتياط لا غير لان القوة العاقلة حاكمة بلزوم دفع الضرر ولو كان مشكوكا او محتملا الا ان يدفع المشكوك والمحتمل بقاعدة الاختلال وعلى هذا فهو لا يثبت المطلوب كما لا يخفى **وثالثا** ان الثمرة مشتركة بين الجميع لان الظن بالوجوب والتحريم لو قلنا بثبوته للقائل بالوجوه والاعتبار لو لم يكن ملازما للظن بالوجوب والتحريم الشرعيين فلا اقل من الاحتمال ولو موهوما مع على حجية الظن المجتهد بالقوة العاقلة ثم **ورابعا** ان اللازم على القائل بالذاتية حجية الظن بالنقد ما الظن كان قبيحا لا بترتب المصالح والمفاسد بلا مدخلية للعلم والجهل فيه لا لازم على الحكيم من باب اللطف اظهار ما للفعل من الواقع والا لزم خلاف اللطف ونقض الغرض المحققة فيهما مقاما **الاول** في بطلان كون حسن الشيء ذاتيا بحيث لا يختلف الحكم بان يكون في كل الموارد كما يقوله القائل بالذاتية فنقول انه لو كان كذلك لما جاز نسخ **والثاني** انه فيه نقد مثله بالملازمة وان ادعى الاختلاف في الحكم الناسخ والمنسوخ اما نقض المذهب او الوجوه والاعتبار فيهما او بعض المذهب في الناسخ والوجوه والاعتبار في الاخر او الوجوه والاعتبار في الناسخ والمذهب في المنسوخ او العكس لا سبيل الى الاول لاستحالة انقلاب الذاتي وعدم دليل على الحسن والقبح ونحوه بعد الرد خروج عن محل الكلام **واما الثالثة** فكل منهما يثبت ما نظن بطلان للقول بالذاتية كلية على وجه الايجاب الكلي وما يبطلان للكل فلوقوع النسخ في الشرع فظهر لا بد مدخلية الوجوه والاعتبار في موارد النسخ في الجملة لكن مثل ان ذات الوقت ليس لها اثر لزوما بل عجوه اخر للقطع بان مدخلية الحاجة الى الزمن لنا به مثلا فيما كان مصلحة في زمان او كانت محجوبة فيه فيها الزمان لكانت كذلك ... لا يعرف زمانا كان دعواها فحد لذلك بطلانه مطلقا هذا ويمكن دفعها تدبر على ...ية بان تكون الوجوه بالذاتي والوجه في موارد النسخ فيما لا ...تي المعتمد على اقتضاء منع بالذات في كل ... ثبوتها العقل حسن بالذات والنسبة بين الامرين عموم من وجه كالصدق الضار والكذب النافع فيقع التعارض بين الذاتيين لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية **واقول** لا يبقى ان لم يكن حسن متحقق بالوجوه والاعتبار فلا يخفى اما ان يكون المفسدة القاهرة لاجتماع الامر والنهي فهو حج او متبع وان كان احدهما لا يؤثر الاخر ...ي لا يلزم تخلف المعلول من العلة او ... والحاصل مقتضيهما اللازم والنهي مقتضيا للنهي كلا انما هو شماله تخلف تلك ما عن العلة لا نا نقول بحثنا ان الشيء اضعف لعدم الترك والنهي وقولك انه يلزم تخلف المقتضى عن المقتضي لا لا نسلم الاقتضاء لكن المانع موجود وتاثير المقتضي مع ثبوت المانع محال نعم لو سلمنا ان يحصل بطيعة لزم ذلك للعلة التامة للامر والنهي لزم ذلك لكن ...ن لا يجوز ... المقاوم بحصول تلك المفسدة المقتضيين للاثر نحو ان ... نهي الامر والنهي معا وان ... حدهما النهي الاخر لا يقال انهما لو كانا دائمين لزم اجتماع الضدين في الكلام الصادق نفذ حسن لصدقه وقبيح لانه مستلزم للكذب لكلام الاخر وما مثل لمثال الاخر لانا نقول انه لا قبح فيما مثال الصدق المستلزم للكذب

أصل هل يجوز خلو واقعة من الوقايع بحسب الإيجاب الجزئي عن كل حكم حتى في حق المكلفين كما في فعل الصبي الغير المميز أم لا والمسألة وإن كانت من المسائل الكلامية لكن الدليل الظني حجة فيها لاستلزامها الحكم الفرعي والأصل في المسألة الجواز لا الامتناع كما في نظائرها وثمرة الخلاف أن من قال بالخلو وقال بإدراك العقل الحسن والقبح وبتبعية الأحكام للصفات لزمه حجية العقل وتطابقه مع الشرع كما هو واضح والحق في المسألة أن الواقعة إن كانت محتاجا إليها للمكلفين لم يجز خلوها عن الحكم لقاعدة اللطف وللنصوص الدالة على أنه تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه لنبيه حتى أرش الخدش وخصوص رواية دوست في قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهي إلا أن يقال أنها تثبت الحكم الظاهري لا الواقعي فتأمل وأنها لا تجري في الأحكام الوضعية إلا أن يتمم بالإجماع المركب وعن غير محتاج إليها كوقائع الحيوانات فالأقرب عدم الخلو للنصوص دون أرش الخدش فإنها مطلقة وعامة وتقييدها برواية دوست فرع فهم العرف التعارض فتأمل ت ج

الكلام والأمر حتى بالعرض لأن الاستلزام للقبح لا يوجب الاتصاف بالقبح حقيقة ألا ترى أن ترك المقدمة المستلزم لترك ذيها لا قبح فيه حتى بالعرض وتسميته بالقبح مجاز فتأمل وظهر مما ذكرناه أنه لا دليل على إبطال القول بالذاتية لأنه يمكن فرض تمام العلة الذاتية في موارد النقض بإجماعها حتى في العبادات المكروهة التي مر الكلام فيها فلهم أن يقولوا أن فيهما ذاتيتين ماهيتين يكشف عنهما الأمر والنهي لتبعية الأحكام للصفات وإن لم نعلمهما بخصوصهما نعارضنا في المقام أعني بمطلقة الصلاة والأمر فيه أمر يكشف عنه النهي فلا دليل على أن الأمر إنما هو لحسن الطبيعة من حيث هي والنهي متعلق على الخصوصية للوصف اللاعاصي حتى يبطل إطلاق القول بالذاتية **المقام الثاني** اعلم أن القول بالوجوه والاعتبار بطريق الإيجاب الكلي فاسد للقطع بحسن الصدق وإن كان ضارا وقبح الكذب وإن نفع فيكون المقام من باب التعارض الذاتيين المتلازم لا لبطلان كلية القول بالوجوه والاعتبار **المقام الثالث** اعلم أنه من المقطوع عدم مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح وإن قلنا بالوجوه والاعتبار لأنه ملازم للقول بالتصويب ويكفي عليه شاهدا ما مر في إبطال القول بالتصويب من الإجماع والأخبار وبناء أهل العقول **المقام الرابع** اعلم أنه لا ريب في عدم مدخلية الاستلزام في الاتصاف بالحسن والقبح بل بحسن الملازم ... الجهة وإطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مر **المقام الخامس** اعلم أنه ليس لنا مورد يحصل لنا القطع فيه بأن الحسن أو القبح لأجل الذات نعم في موارد حصل لنا فيها بكون الحسن أو القبح بالوصف اللازم والملخص مما ذكرناه لا دليل لنا على بطلان الذاتي ولا على أنها كلية وكذا لا دليل على إبطال الوجوه والاعتبار بطريق السلب الكلي وأما الوصف اللازم فقد وجد في موارد كثيرة فهذه خلاصة ما سنح لنا من التأمل في المقام فإنه مما اشتبه فيه أقوام وقد مر الكلام في ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي فلاحظ



ضابطة هل يجوز خلو واقعة من الوقايع عن جميع الأحكام في حق المكلفين ويكون حالهم بالنسبة إلى ذلك الفعل كحال الأطفال والبهائم والمجانين أم لا تحقيق المقام يقتضي رسم مقامات **الأول** اعلم أن المسألة ليست من الموضوعات المستنبطة لأنها إما عبارة عن ألفاظ الكتاب والسنة أو عبارة عن مطلق الألفاظ ومعلوم أن محل الكلام ليس من الألفاظ وليس من الموضوعات الصرفة أيضا وهو واضح وليس من الأصول العملية أيضا ومسائلها عبارة عن عوارض الأدلة وهذا ليس كذلك وليست من الفروع أيضا لأنها عبارة عن العوارض العارضة للفعل الظاهري للمكلف وليس هذا منه فتعين كون المسألة من المسائل الاعتقادية الكلامية **الثاني** اعلم أن هذه المسألة إن كانت من الفروع فلا إشكال في حجية الظن فيها للإجماع المركب وإن كانت من العقايد كما هو معتقد ... في حجية الظن فيها إشكال لكن الأظهر الحجية أيضا لأن الظن بها مستلزم لحصول الظن في المسألة الفرعية والظن في المسألة الفرعية حجة فهذا الظن حجة من تلك الجهة **الثالث** اعلم أن الأصل في المسألة الجواز لا الامتناع وقد مر أن هذا الأصل معتبر عند العلماء والعقلاء مطلقا إلا عند ... العقل عن خلو الواقعة عن الحكم **الرابع** اعلم أن ثمرة هذا النزاع إثبات المبحث الثالث أعني التطابق بين العقل والشرع خلافا لأصحابنا الأخباريين حيث منعوا البحث الأول أعني إدراك العقل الحسن والقبح عند كل أحد حتى الحكيم على الإطلاق بطريق الإيجاب الجزئي وأثبتوا البحث الرابع أيضا أعني تبعية الأحكام للصفات وأنكروا البحث الثالث فنقول أنهم لو كانوا قائلين مع ذلك بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم لزمهم قبول البحث الثالث أيضا كالأول والرابع لأنا نقول أن الشيء الفلاني مما أدرك العقل حسنه وأن الأحكام تتبع المصالح وأنه لا يجوز خلو واقعة من الوقايع عن الحكم المجعول الإلهي فينتج المقدمات الثلاث أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو البحث الثالث لأنه لا يمكن حينئذ نفي وجود الحكم في الواقعة التي أدرك العقل حسنه أو قبحه نظرا إلى المقدمة الثالثة وبعد وجود الحكم لا يمكن القول بأن الحكم المجعول على خلاف ما أدركه العقل لأنه إما مستلزم لنفي المقدمة الأولى أعني إدراك العقل الحسن والقبح عند الكل حتى عند الحكيم على الإطلاق أو لنفي تبعية الأحكام للصفات وهي المقدمة الثانية والمفروض أنه لا ينفيهما **الخامس** اعلم أن الواقعة إما محتاجة إليها وإما غير محتاجة إليها للعباد فإن كانت محتاجة إليها ولو لواحد من العباد فلا يجوز خلو تلك الواقعة عن الحكم بوجوه الأول أنه لا إشكال أن جعل الحكم في الواقعة المحتاجة لطف لأنه ملهم للمصلحة أو المفسدة وإن كان العقل مستقلا منه أيضا فيما لا يستقل بطريق أولى وكل لطف كان فهو واجب **فإن قلت** أن هذا الدليل لو تم لتم في الواجب والحرام دون المباح وأخويه **قلنا** نعم إلا أن عدم الإعلام بالمباح وأخويه يوجب الإخلال بالواجب والحرام لبناء جمع من العلماء على لزوم التحرز عن محتمل التحريم والأمر على محتمل الوجوب وربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي والظاهري أو الحرام الواقعي والظاهري ويرجع المكلف الظاهري مع عدم وجوبه أو حرمته في الواقع وبين الواقع فيحصل خلاف اللطف **فإن قلت** لو كان الأمر كذلك فلم لم يظهر الحكم للعباد في كثير من مواقع الاحتياج **قلنا** وجوب إظهار الحكم ليس مطلقا حتى ... ذلك بل يكفي في وجوبه الجملة ... **الثاني** الأخبار الكثيرة الدالة على أن الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي حتى أرش الخدش وكونها لما لا يحصى لما مر في المقالة **الثالث** قوله تعالى إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأومى بيده إلى فيه **فإن قلت** لم لا يكون ذلك في ... الظاهر ... الأحكام المحتاج إليها للنبي بعد جعلها **فإن قلت** هذا الدليل لا يتم فيما لا يستقل به العقل لأن الظن فيه ... الاحتياج الابتدائي والاطلاعي معا وفيما يستقل به العقل لا يتصور الاحتياج الاطلاعي بل الاحتياج الابتدائي فقط فلا يتم المطلوب **قلنا** أولا أنا نظن أن الاحتياج الابتدائي مطلقا أي سواء كان الاطلاعي أيضا أم لا وثانيا

أصل اختلفوا في أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هل هو الحظر أو الإباحة أو عدم الحكم أو الوقف ولا يخفى أن احتمالات الإباحة والحظر الظاهرين في الواقعي والأخير في الظاهري

في أصل الحكم أو في خصوصه أو فيهما والمراد بالأشياء الأفعال أعم مما يتعلق بالأعيان كالأكل والشرب أو لم يتعلق كالتصرف في الفضاء وذلك لتعبير بعضهم بالأفعال والأشياء إلا أن محل النزاع فيه

هو محل النزاع الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل بحكمه العقل الخصوصي مع كونه مشتملا على أمارة المفسدة والمنفعة ولكن محلا للعقلاء ونحوها بالمنفعة منه والمفسدة

مع إمكان القول بالإباحة ومنها أشياء إلا أن يقال إن تكاليف الشرع مشتمل الحكم بالإباحة متعلقة بالإباحة لما هو معلوم طلب الملتفت أو مطلق الإذن أو الأعم أو الراجح

وتحقيقه أن الترجيح ... مع ملاحظة الفعل الوضعي ... الترك والمراد ... ورود الشرع ... اختلاف الواقع ما الشرع إنما يتعلق على الخلق ومعلوم ... الأمر ... أنه حكم

انه لو سلم أن ذلك ... بعضهم ... كل أحد ... قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ... لو ...

لو ورد أحد الأمرين لا يكون تكليفه وإن هذا الأعم المجمل ... الحكم الظاهري لكل شيء ويحتمل الكلام حمل الحكم الواقعي

والثمرة ... على حمل الحكم فيما يكون ... لأحد ... ولما فيما لم يكن ... أما إلا أن يتمسك بالإجماع

المركب وإن لم يكن الواقعة ... البيان ... الأدلة الأربعة المذكورة ... قلت

إن الأخبار المنقولة في الدليل الثالث مطلقة والخبر المذكور في الدليل الثالث مقيد بما يحتاج إليه الناس فلا بد من حمل المطلق على المقيد قلنا

أولا إن الأخبار المذكورة غاية ما ... مطلقة وثانيا أن حمل المطلق على المقيد مشروط ... التنافي وهو منتف ... ضابطة في ذكر جملة

من الأصول وفيه مقامات **الأول** في بيان الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع هل هو الحظر أو الإباحة وفيه مقامات **المقام الأول**

قولهم قبل ورود الشرع يحتمل أن يكون المراد منه قبل بعث جميع الرسل ... الأفعال الصادرة قبل بعث الرسل

الأصل فيها الحظر أو الإباحة ويحتمل أن يكون المراد قبل بعث الرسل ... لو فرض ... الأفعال قبل جميع الرسل فهل الأصل فيها

ماذا ويحتمل أن يكون المراد قبل بعث نبينا ... من الفترة ويحتمل أن يكون المراد ... قطع النظر عن الدليل الشرعي فهل الأصل ماذا أو ...

الاحتمال الأول فيه أنه خلاف الواقع لأن الشرع إنما تقدم على الخلق ... فلا يتصور ... على البشر ... هذا

النزاع إنما ثبات ... الحظر أو الإباحة ... قبل الشرع المطلق لا ينفع لنا إلا أن يكون بالنظر إلى استصحاب حكم السابقين ...

أن من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا منتف لأن الحكم إنما ثبت لهؤلاء الناس ... الموضوع ...

... حكمهم في الاستصحاب ... الاستصحاب ... على أقوال ثمانية منها ... ومنها عدم الحجية ...

... الموضوع ومنها ... الكل من هؤلاء القائلين ... يتمسكون بالإباحة العقلية في ... بالإباحة ...

على استصحاب الإباحة السابقة ... بالاستصحاب ... الإمام ... من المشتبهات ... حكمه ... على الشرع

... الاستصحاب في جميع المشتبهات ... المطلوع ... الترجيح بلا مرجح فظهر أن الاستصحاب ... وإن الاحتمال الأول فاسد

للوجهين المذكورين وكذا الاحتمال الثاني للوجه الثاني ... عدم ... هذا النزاع إلا أن يتمسك بالاستصحاب ... أشد

للقطع بتبدل الموضوع ... على الفرض ... الوجهين ... إبطال الاستصحاب السابق وكذا

الاحتمال الثالث لأن الكلام في إباحة الأفعال في زمن الفترة إما أن يكون مع فرض ... الدليل أو مع فرض ...

... الأفعال قبل البعثة ... الأول لأن الدليل ... هو المنع ... الأخير ... بعد بعث النبي ...

... إلى ... التمسك بالاستصحاب ... وكذا الاحتمال الرابع لأنه ... قبل ورود الشرع

... بعضهم بأن المراد من قبل ورود الشرع ... الاحتمال الثاني والخامس ... أقوال المسألة ... الحكم ...

حكم ... النزاع ... ذلك الاحتمال مع ... النزاع ... الشرع قبل الاطلاع ... الشرع

فلا حكم ... الاحتمال ... وكذا الاحتمال الخامس ... في النزاع ... الأصل

بالاستصحاب ... وبالجملة محل النزاع في المسألة ... بعض بأن المراد هو الاحتمال الثاني ... الاحتمال الرابع

فلا بد من التكلم في كلا الاحتمالين **المقام الثاني** في بيان المراد من الأفعال ... الفعل ... خارج عن محل الكلام ... وأما

... أما ضروري كالتنفس في الهواء ... الأول خارج عن محل النزاع والأخير إما ما يستقل العقل بحكمه

كالظلم ... فهو أيضا خارج وأما ما لا يستقل به العقل ... أمارة المنفعة ... أمارة ... لا يعلم

... الاحتمال ... خارج عن محل الكلام وأما ما فيه أمارة المفسدة ... أمارة المنفعة والمفسدة ...

... محل نزاعهم ... الأخير وهو القسم الأول ... محل النزاع هو الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل فيه

العقل بخصوصه ... المنفعة ... المفسدة ... الفعل الاختياري ... لكن ... النزاع

... مع قطع النظر عن كونه ضروريا ... العقل ... النزاع ... يستقل

... العقل ... الخصوص ... كونه ...

أمارة المنفعة ... المفسدة ... الاستصحاب ... القول بالإباحة ... إلا أن ... النزاع ...

... المنفعة ... لكنه ... بالإباحة ...

... الأفعال ... القسم الثاني ... بما يكون متعلقا بالأعيان كالأكل والشرب ... ما لا يتعلق بها كالسعي

فقبل خلافه في قولهم قبل ورود الشرع وخلاف صريح بعضهم بان المراد منه الاحتمال والخامس ولا يناسب القول بانه لا حكم له لا شرعا ولا عقلا لعدم وقوع لنظر الى الدليل الشرعي فقبله حال الحاجة

ح محل النزاع فيهم وانه قولهم انا وان سلمنا التالي في الفرق بين هذه المسألة ومسألة اصل البراءة فلم يحقق وقد ينبغي الفرق بوجوه شتى ليس شيء منها نستو وكيف كان فالاصل الاصيل في المسألة

لان المفروض ان الفعل المتنازع فيه محتمل للمفسدة ولو وهما يجب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ولو قيل ان الترك ايضا محتمل الضرر لاحتمال وجوب الفعل قلنا انه لو جوز الكل فيحتمل كلا منها الاطلاق ويجري

الكل محتملة ولو قيل ان العقلاء يستقبحون الحظر في كل عمل وهو قلنا انه لاصل ويكابر اهل القبح الا يمكن ان يمنع العقل الحالي عن المعارض ويقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه وان كان مولاه لم يرد منه شخص حال كالاستظلال

بجدار الغير ونظر العبد في نفسه بتصرف في ملك المولى ولو قيل انه يمنع لنفس الفعل بتصرف في النفس ايضا وان بناء العقلاء على عدم التصرف في مال الغير بعد السائل في الاذن انما هو لحاجة الى الدليل المائع ولاجل قوله ولكنه

والعقل لا ريب في دخول الاولى في النزاع **واما الثاني** فظاهر كلمات الاصحاب فيه مختلف من بعض يظهر الخروج حيث قال ان الاصل في الافعال الحظر ام الحلية فان ظاهر الحلية الفعل المتعلق بالعين الخارجي ومن بعض يظهر الاعم حيث قال ان الاصل هو الحظر ام الاباحة فان ظاهر لفظ المباح اعم مما تعلق بالعين لا ان يقال ان الاخر مطلق والاول مقيد فيحمل عليه وفيه ان شرط حمل المطلق على المقيد اتحاد المتكلم بهما حقيقة ام حكما كالمعصومين وهنا ليس كذلك لان بدعوى ان ما يجري منه من قبيل اتحاد الشخصين حكما فلا بد من الحمل **المقام الثالث** ان الاباحة المتنازع فيها يحتمل ان يكون المراد بها الاذن المطلق الشامل لغير الحرام وان يكون الاذن في الفعل والترك معا الشامل لغير الحرام والواجب وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع تساوي الرجحان في الترك فيشمل المندوب والمباح خاصة وان يكون الاذن في الفعل والترك مع عدم الرجحان في شيء من الطرفين فيختص بالاباحة بالمعنى الاخص ولكن الاظهر من لفظ الاباحة حيث اطلقت بالبداهة **المقام الرابع** في بيان الفرق بين اصل البراءة واصل الاباحة **فنقول** يمكن الفرق بوجوه **الاول** ان يكون مسألة اصالة الاباحة معنونة لاثبات الاذن المطلق الشامل للاحكام الاربعة ومسألة اصل البراءة معنونة لاثبات فضله وهو الاذن الخاص في فيه اولا انه خلاف ظاهر لفظ الاباحة **اقول** ويشهد به كلام المحقق الصالح المازندراني فيما نقل لنسبته اليه في رد كلام شيخنا البهائي المصرح بعدم حرمة الافعال حيث قال انك كيف قلت بان المراد ان الافعال غير محرمة مع انك قلت باباحتها وهي الاذن في الفعل والترك وثانيا انه منافي لتصديهم في اصل البراءة للشبهة الحكمية لاثبات الاذن بالارتكاب وعدمه **الثاني** ان يكون الاول لبيان حكم الشبهة التحريمية والثاني لبيان حكم الشبهة الوجوبية وفيه انه مناف لما صرحوا به في اكثر العنوانات في مسألة اصل البراءة من انه لو شك في وجوب شيء او حرمته الخ فذلك يكشف عن ان النزاع في مسألة البراءة لمطلق الشك في التكليف فيكون معنونا عن هذه المسألة **اقول** ويشهد به عنوان الشبهة المحصورة في اصل البراءة **الثالث** ان يكون عنوان الاول لبيان الحكم الاجتهادي والثاني لبيان الحكم الفقاهي اعني مقام العمل وفيه انه يكون عنوان اصل الاباحة مغنيا عن عنوان البراءة لان الاجتهاد لا ينفك عن بيان العمل ولا ينعكس **الرابع** ان يكون مورد الاول قبل ورود الشرع ومورد الثاني بعد ورود الشرع قبل الاطلاع على الدليل **وفيه اولا** انه قد عرفت فساد ارادة ما هو الظاهر من قولهم قبل ورود الشرع وقبل بعث الرسل **وثانيا** لو سلمنا ذلك فانما يتم على مذهب غير من صرح بان النزاع انما يكون في الافعال بعد ورود الشرع مع تصديه لكلا العنوانين واما على مذهب ذلك الشخص فلا يتم هذا الفرق سلمنا لكن ح لا فائدة في ذكر كلا العنوانين لان احدهما مغن عن الاخر **الخامس** ان يكون الاول لاجل بيان الحكم في الافعال المتعلقة بالاعيان ويكون الثاني اعم من الفعل المتعلق بالعين ومن غيره **وفيه** ان الثاني ح مغن عن الاول **السادس** عكس الخامس وفيه ما في الخامس لان الاول ح مغن **السابع** ان يكون الاول لبيان حكم ما فيه امارة المنفعة دون المفسدة والثاني لبيان حكم ما لا امارة فيه للمفسدة اعم من منفعة ام لا وفيه ان الثاني مغن ح **الثامن** عكس ذلك وفيه ان الاول مغن ح **التاسع** ان يكون عنوان الثاني لنفي التكليف وجوبا او حرمة وعنوان الاول لاثبات الحكم وان يلزم ذلك نفي التكليف لان اصل البراءة ينفي التكليف الاصالة ولهذا يسمونها باصالة النفي واصل الاباحة ينفي التكليف بالالتزام **العاشر** ان يكون الاول لبيان حكم الافعال التي توجد فيها المنفعة من غير امارة المفسدة من نص وفتوى فيخرج منه شيء عن النص مع عدم التعرض لاحتمال الوجوب والثاني لبيان حكم ما وراء وهذا الفرقان كلاهما محتملان ولا مبطل لهما **فان قلت** ان الاول منهما فاسد لان من جملة اقوال هذه المسألة الحظر وهو اثبات التكليف فكيف يجامع ذلك نفي التكليف في مسألة اصل البراءة فلا يصح ان يقال ان المسألة الثانية معنونة لنفي التكليف وهذه لاثبات الحكم لما عرفت من لزوم التناقض ح **قلنا** يشترط في التناقض اتحاد الجهة ولا ريب ان القائل بالحظر هنا قائل به من غير الجهة التي يقول بالنفي فيها بل هو يقول في تلك المسألة ايضا بالحظر من هذه الجهة ح **فان قلت** ان الثاني منهما فاسد لانه مناف لاستدلالهم في بحث اصل البراءة بمثل شرب التتن ونظائره مما لا نص فيه وهذا يكشف عن عمومية اصل البراءة فيكون مغنيا عن اصل الاباحة **قلنا** يمكن ان يكون ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد وقد يورد على الاول من الوجهين بانه منافي للاتفاق المحكي على حجية اصل البراءة مع ان الشبهة التحريمية اختلف فيه الاخباريون مع الاصحاب فهذا يكشف عن ان اصل البراءة ليس لمطلق نفي التكليف الاعم من الوجوب والحرمة **ثم انهم اختلفوا** في المسألة على اقوال الاباحة والحظر والوقف وعدم الحكم لكن كل من القولين الاولين يحتمل ان يكون مرادا قائله الاباحة او الحظر الواقعي او يكون مراده الاباحة او الحظر الظاهرية لكن لا زم من قال بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الاحتمال الاخير ولازم غيره احتمال الاول اعني الواقعيين والتوقف يحتمل ان يكون متوقفا في اصل الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا في خصوص الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا فيهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل الاولي الحظر لوجهين احدهما ان ارتكاب الفعل لا لاجل الغير الضروري الذي لا يستقل العقل بقبحه محتمل للمفسدة بجميع الاقسام المفسدة التي يحتمل العموم واحد منها محل النزاع وهو ما فيه منفعة لا مفسدة فكل ما يحتمل المفسدة محتمل الضرر وكل محتمل الضرر ولو وهما لزم التحرز عنه عقلا **فان قلت** احتمال الضرر موجود في الفعل والترك معا لاحتمال الوجوب فكيف الاصل المشكول فلا يتم الدليل **قلنا** نحن وان لم نقدر على نفي

في الجوز هنا الانه كالاستظلال وان استحيا حكم حال الصغر بمقتضى الجواز اهلنا انكوير الترك نصرفا ثم وان الخالق وان نزه عن الحاجة لكن المملوك محتاج وان القياس على الاستظلال قياس مع الفارق وان الكلام قبل ورود الشرع كلا استصحاب هنا لما ان الى قبل ورود الشرع اما سد قبل العثور على الدليل فالاصل الاصيل ما ذكر للوجهين تناج

من ان يكون فيه امارته

مع الفرض من اصل البراءة ما اصل الاباحة

وجه

مضافا الى ان الفحص بعد التتبع في الشرعيات علم اجمالا بحرمة جملة من تلك الافعال فلزم اجتناب الكل لقاعدة الاشتغال ثم الكلام في المسألة الاباحة عقلا وشرعا قبل ورود الشرع وبعده وقبل الفحص وبعده على الدليل
الاول وهو ان بناء العقلاء على التحرز عن المضرة في افعال الغير الملتزم بها فلدفع الضرر المحتمل وعلى الاذن عند عدم امكان الاستيذان بناء العقلاء الذي هو حجة … من التكليف … بدون التكليف
لا بطلان فيه بكونهم مصدقا بالجواز من غير رادع ولدفع قاعدة الاشتغال ايضا اذ الدليل على حجيتها حينئذ مضافا الى قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والخبر المطلق مطلق الاذن لا الاباحة الخاصة من قوله حتى يرد
بالورود فلا ينفي احتمال الورود مع كونه مدفوعا بالاصل ودعوى العلم بوروده في الواقع المفصل للمشكوك لا ينفك عن الواقع فلا يجري الاصل مردودة بان المسلم حصول الحكم اما خصوصا او عموما
لا خصوصا فقط مع ان المشتبهات كثيرة والعلم الاجمالي بها لا يضر كما في الشبهة الغير المحصورة مع ان القائل بالحظر يحكم به ان لم يعلم حكمه وورود نهي في نفس الامر …
وجوه كل واقعة بالخصوص لكنا نعلم بان الجميع غير واجب لقبح التكليف بما لا يطاق فيما لا يكون شيء منها واجبا … تم الدليل تمام
البعض واجبا دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح فان قلت لا نسلم وجوب دفع كل ضرر محتمل ولو بالاحتمال الوهمي كيف والعقلاء يتحرزون من احراز كل
قلنا ان بناء العقلاء على … لا لاجل عدم لزوم دفع الضرر الغير المعارض وتمامية الدليل لا احتمالها … الاول فيه كلام
وهو ان … مال الغير … مع القطع بالاذن اما بالتنصيص بحكم العقل وفضلا عن الاستدلال بحجة الغير لا استصحاب …
في الجواز … مع القطع بعدم الاذن باحد الوجهين السابقين … في عدم الجواز … مشكوكه فلا تتمة في عدم الجواز بحكم
القوة العاقلة بقبح التصرف في مال الغير بلا اذنه وعليه بناء العقلاء وهكذا الكلام في تصرف العبد في نفسه بالنسبة الى مولاه وتصرف العباد في انفسهم
… لان … فان قلت منع النفس عن الفعل تصرف في النفس ايضا فهو ايضا ممنوع منه فما وجه الترجيح قلنا نعم الا ان كون الترك
من جملة التصرف ممنوع وانما علي وجه الكف فتم فان قلت ان بناء العقلاء على عدم جواز التصرف في الموضع المشكوك انما هو لاجل احتياج المالك
الى المتصرف فيه وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور فلا داعي لعدم الجواز قلنا ان الحالق وان تنزه عن الاحتياج الا ان المخلوق
منزه عنه وهو يكفي في عدم الجواز فان قلت عدم الجواز في صورة الشك في الاذن معلوم لكن محل الكلام ليس محل الشك بل الاذن معلوم
كما في الاستدلال بحجة الغير قلنا اولا ان الفعل والقول لبيان ما يبعد عليه … حتى يعبد التصرف في ملك الغير … بهذا مما يخرجه …
انهما مما يستقل العقل بجواز التصرف فيهما بخلاف محل الكلام فالقياس مع الفارق فان قلت الاصل جواز التصرف في المشكوك لا استصحاب
الحالة السابقة على البلوغ قلنا محل الكلام قبل ورود الشرع … لا عبرة بالاستصحاب لان الدليل عليه انما هو الحديث بخلاف الفرض وان كان
بناء العقلاء فهو على الحال كما قلنا سلمنا جريان الاصل واعتباره لكن الكلام في الاصل الاولي والاستصحاب دليل وارد وهو الكلام فيما بعد
الاصل بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بالنسبة الى ما بعده وقبل الفحص عليه فلا اصل فيه الحظر للوجهين السابقين ولان المجتهد بعد التتبع وجد
في احكام الشرع اقساما ما علم حرمته وما علم عدم حرمته وما شك في حرمته مع احتمال الوجوب ومع ذلك يقطع بوجود محرم واقعي بين المشكوكات
فلزم الاجتناب عن الكل بقاعدة الاشتغال والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول من الوجهين السابقين ان المناط في الاول هو الدليل العقلي
العلم الاجمالي بوجود محرم في البين بخلاف السابق اذ المناط فيه الاصل فاعلم ان الكلام في اصل المسألة يقع في مقامات المقام الاول في اثبات
الاباحة العقلية بالنسبة الى قبل ورود الشرع فنقول الحق ذلك لان بناء العقلاء على التخيير بين الاتكال على الامارة وعدم الاتكال … من تصرف في
افعال الغير المعروف … وهذا البناء بحجة لهم والا لزم التكليف من غير بيان وهو تكليف بما لا يطاق لان التكليف بخلاف المنفرد مستلزم للتكليف بما لا
ومما يتمسك به الخصم من ان الترك محتمل للضرر وسد دفع الضرر المحتمل لازم فهو مسلم فيما كان بناء العقلاء عليه فيما كان احتمال الضرر بانسداد باب العلم …
الذي لبيان مع عدم الاحتراز فلا دليل على لزوم الاحتراز وما يتمسك به من لزوم الاجتناب عن التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن فهو مسلم
لكن المقام مما علم الاذن فيه ببناء العقلاء وهذا اوضح ما يستدل فيه الاذن وعدمه لكنما يمكن فيه الاستيذان لزم الاجتناب وانكا مما لا يمكن
منه الاستيذان صح التصرف لما عرفت من بنائهم المقام الثاني في الاباحة العقلية بعد ورود الشرع وقبل الفحص عليه فنقول ان الحق جواز التصرف
ايضا لما مر في المقام الاول مما يتمسك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال فهو مسلم لا لمنع العلم الاجمالي بوجود الحرام بين المشتبهات كما توهمه بعض
ان العلم الاجمالي انما هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات ولا لمنع اعتبار العلم الاجمالي لكون الشبهة غير محصورة كما قيل بل لان بناء العقلاء على عدم
الاجتناب لان المدرك في قاعدة الاشتغال هو القوة العاقلة وهي انما تحكم بالاجتناب فيما كان بناء العقلاء على الاجتناب وهنا ليس كذلك المقام
الثالث في اثبات الاباحة الشرعية والدليل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمستفاد من المطلق في هذا المقام
الاباحة بالمعنى الاخص … لكن المستفاد الرخصة في الفعل والترك ايضا ولا يضر بالاباحة الشرعية الامر فان قلت ان الدليل لم يعلم بعد
ورود النهي من الفعل المشكوك في نفس الامر لان لفظ الورود كما يراد الاثر موضوع للامر النفسي لا يخرج من عنه بعد علمه العلم حتى انما ادراك فيه
منه الاعلم بعد الورود لان تغاير الامر بعد الفحص عند الفحص على النهي وعدم الوجدان الا بدلالة على عدم الوجود فلذا لا يكون مما نحن فيه مما لم يرد فيه
هي حتى ينضم اليه الكبرى قلنا اولا ان اللفظ وان كان موضوعا للامر النفسي الا انه لكن العرف يفهم منه الورود المعلوم فمعنى الرواية كل
شيء مطلق حتى يعلم بورود النهي فيه وبه يتم المطلوب فنقول الفعل المتنازع فيه مما لم يعلم بورود النهي فيه وكلما كان كذلك فهو مباح
للحديث ولعلم ان الاعم وضع الفاظه اللغة العرفية … في المعنى … حتى يعتبر فيها من العرف واللغة …
الانصراف في العرف الى المعلوم الا بوضع له وثانيا نقول لما عدا لا نعلم بنقل العرف المعلوم لكن نعلم الشرعي بعد ورود النهي ما بعد
ولا يجد النهي بعد الفحص فنقول ان النهي في نفس الامر … في نفس الامر لا اساس وكلما كان كذلك فهو مباح للحديث فان قلت
لا يجري الاصل لانا نعلم ان الشرع حكم الكل واقعا … في كل فعل مشكوك …

ثم اعلم ان الكلام في تاسيس الاصل بعد ورود الشرع وقبل الفحص عليه

وهم انه يكون في مورد النهي نهي العقل كما مرّ فحينئذ نقول ليس الاصل الا ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع [illegible] اطلاق الورود [illegible] منه الا [illegible] حتى يرد فيه نهي [illegible]

المسئلة فرعية وهي مبتنية بالعمل الى الاية الشريفة خلق لكم ما في الارض جميعا وهي من جهة الموصول والتأكيد واللام للانتفاع والمقام مقام الامتنان كما سيجيء لبعض المنافع [illegible]

بل ان المقام ليس مقام البيان الاول لما عرفت في رواية [illegible] ان مورد الافعال المتعلقة بالاعيان خاصة الا ان يقال ان محل النزاع فيها او يقال بتركب الاجماع [illegible]

ان كانت واحدة او متعددة ففيها اظهر [illegible] فلا اجمال في الاية بالنسبة الى تلك المنافع وان لم يكن فيها الا ظهر او لم يوجد فيها منفعة ظاهرة فالاجمال في الاية يثبت الا يجاب الجزئي لا الكلي [illegible]

البرائة والاحتياط اعلم انه اذا شك في اصل التكليف او كيفيته فالامر اما دائر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب او الواجب والحرام وفي الاول اما البحث عن [illegible] المشكوك بالتكليف فيكون

اوغيرهما من الاحكام فلا يصح ان يقال ان الاصل هو النهي لكون الشك في الحادث سلمنا انه تعالى جعل في كل فعل حكما بخصوصه بل جعل حكما اما بالخصوص او بالعموم

لكن نقول ان الافعال التي لم يصل الينا حكمها بخصوصها وان شملها المجمل لما نقطع بان بين تلك الافعال افعالا جعل الشارع لها حكما بالخصوص

مشتبهة علينا فح ان تمسكنا بالاصل في جميع تلك المشتبهات لزم طرح المقطوع والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يصح التمسك بالاصل في شيء منها **قلنا**

اما الجواب عن قولك اولا من جعل الشارع لكل شيء حكما بالخصوص فهو بالمنع عنه اذ غاية ما ثبت لنا من الدليل هو جعل الحكم لكل واقعة في الجملة

عموما او خصوصا لا خصوصا فقط واما عن قولك بعد التنزل والتسليم من وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات فهو مسلم لكن لا يضر بالتمسك بالاصل لكون

المشتبهات كثيرة والعلم الاجمالي القليل كما في الشبهة الغير المحصورة **وثالثا** سلمنا ان الرواية لا تدل الا على اباحة ما لم يعلم تحديد والنهي عنه بنفسه

الا انه يكفي فيما نحن فيه القائل بالحظر لانه يقول بحرمته ما لم يعلم اباحته وان علم تعلق تحريم بجهة نفسه لا شرعا **فان قلت** ان العقل كاشف ومانع

من الاقدام بالفعل المتنازع فيه وانت معترف به ومعترف بهذا بان ما حكم به العقل حكم به الشرع فلا يثبت النهي في الرواية اعم من اللفظ

واللبي فنقول ان ما نحن فيه مما ورد فيه النهي الشرعي وكلما كان كذلك فهو لازم الاجتناب اما الصغرى فلحكم العقل وتحقق مطابقته مع الشرع

واما الكبرى فلمفهوم الرواية **قلنا اولا** ان الورود منصرف الى الورود اللفظي وغير مبين العدم **وثانيا** ان لفظ النهي منصرف الى اللفظي **وثالثا**

كما انصرافهما الى اللفظي بل هما منصرفان الى الاعم من اللفظي وغيره لكن النهي غير منصرف الى العقلي الغير المستقل كمحل الفرض **فان قلت** ان الرواية

من الاحاد والمسئلة اصولية مطلوبة **قلنا** ان المسئلة فرعية لا نها عبارة عن العوارض العارضة لفعل المكلف وما نحن فيه من تلك الا انه يكون

قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات ولذا ذكروها في الاصول **فان قلت** الرواية ضعيفة **قلنا** انها منجبرة بعمل الاصحاب ويدل على المطلوب

ثانيا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا **ووجه الدلالة** ان كلمة ما مفيدة للعموم وان لم يتعقبها لفظ الجمع

المؤكد لها ولا ريب ان اللام للانتفاع والمعنى خلق لنفعكم جميع الاشياء الموجودة في الارض فح نقول انكان المراد جميع المنافع فلا كلام وان

انكان منفعة معينة لرتبهم ولعباده فهو خلاف الفرض وانكان منفعة معينة عنده تعالى ومجهولة للعباد فهو منافٍ لمقام الامتنان مع انه تعالى

لعدم امكان استيفاء تلك المنفعة وفي الدليل نظر من وجوه **اما اولا** فلان الحمل على العموم في المطلق انما هو بعد كون المقام مقام الاجمال

والاهمال بل مقام البيان ومنها ليس مقام البيان بل الغرض بيان ان في خلق الاشياء منفعة لكم لا بيان انها اي شيء **وثانيا** فبانا نمنع انتفاء الشق

الثالث ونقول ان المنفعة معينة عنده تعالى وهي العبرة كما في تفسير الاية الكريمة خلق لكم ما في الارض جميعا للتعبر والاعتبار الا ان يقال ان الرواية غير منفية

لاجماله او موهون **واما ثالثا** فبان غاية ما دلت عليه الاية الشريفة هو الاباحة في الافعال المتعلقة بالاعيان كما هو ظاهر الشيخ

والمدعى اعم من ذلك اللهم الا ان يقال باختصاص النزاع بها كما هو ظاهر بعض او يتم الكلام في غيرها بالاجماع المركب هذا والانصاف ان الحكم باجمال

الاية مطلقا غير صحيح بل الاظهر ان يقال ان الشيء اما معلوم المنفعة او غير معلوم المنفعة والثاني ايضا معلوم المنفعة اجمالا لاستحالة لزوم الكذب في

الاية على الاول وايضا المنفعة واحدة او متعددة على الاخر اعني تعدد المنفعة اما بين المنافع ما هو اظهر ام الكل مساوٍ في الظهور وايضا

ما لا يوجد فيه المنفعة ظاهرا او ما يوجد فيه منفعة واحدة وما يوجد فيه المنافع مع وجود الاظهر في البين وما فيه منافع مع عدم وجود

الاظهر بينها ولا ريب في اجمال الاية وعدمه بالنسبة الى الاول والاخير والثاني والثالث فعلية القسمات الاية في اثبات الاباحة على الوجه الكلي

فاسد بل التفصيل بينها في الاقسام المذكورة فحصل منها دفع السلب الكلي لا الايجاب الكلي **المقام الثاني** في اصل البرائة فنقول **الاول**

في الشبهة الوجوبية من غير احتمال التحريم والثاني عكسه والثالث فيما يحتمل الوجوب والتحريم معا سواء احتمل غيرهما ايضا ام لا **ثم القسم الاول**

ينقسم على اقسام منها ما لا يعلم فيه تعلق التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا ولا بين المشتبهات لقلتها وهذا القسم لا يكاد يوجد في مثل زماننا

وما ضاهاه على القول بالانسداد الاجمالي نعم يمكن وجوده في الازمنة السابقة لعدم اختفاء القرائن الموجبة للعلم وقلة المشتبهات ولكن ايضا

وجود تلك الاخبار بين الدعين لقطعية الاخبار وظاهر الموجودة في الكتب الاربعة لقلة المشتبهات ومنها ما علم بوجود التكليف في البين

اي بين المشتبهات لكثرتها وان لم نعلم بالتكليف في خصوص الواقعة فيكون الشك في خصوص كل واقعة في التكليف وهذا القسم في اغلب الشبهات الوجوبية

التي ابتلينا بها الان ومنها ما نعلم بثبوت التكليف في خصوص الواقعة ايضا مضافا الى علمنا بثبوته في البين الا في وقائع المشتبهة كالدوران بين الظهر

والجمعة في يوم الجمعة وهذا القسم على قسمين لانه اما ان يكون الامر دائرا بين المتباينين ولا يندرج احدهما في الاخر كالظهر والجمعة واما الامر دائر بين الاقل والاكثر

كما في دوران الامر بين وجوب الفائتة الثلاث والسبع في دوران الكل **القسم الاول** ينقسم على قسمين اما ان يكون الاجمال في المراد كما في

الظهر والجمعة ولما في المصداق كما في اشتباه القبلة والمراة المنذور وطيها بغيرها من الزوجات **والقسم الاول** من قبيل الشبهة الحكمية

المراد به فيما دار الامر بين المتباينين ينقسم على قسمين اما نشأ الاجمال من تعارض الادلة كما في الظهر والجمعة واما من اشتمال الدليل على لفظ

مشترك بلا قرينة وهذا القسم لا يجري في القسمين السابقين لا ختصاصه بالدوران بين الاقل والاكثر اما ان يكون الاتيان بالاقل على فرض كون

في التكليف او هنا علم اجمالي بين المتباينين اشتبهت معينة كالظهر والجمعة ومنها ما نشأ من تعارض الادلة او من اجمال الدليل او متعدد له كاشتباه القبلة المنذور بين الجهات والزوجة الاخرى بين الزوجات او بين الاقل والاكثر كاستقلال الارتباطي مضمونا اما من رواية ثلاث آيات الرواية من الشك في المكلف به او تثليث لتعارض الادلة او لاجمال اللفظ فتتبع



وبيان احكام تلك الاقسام يقع في طي اصول ثم اعلم ان المراد من الشك هنا اعم مما تساوى طرفاه ومن ظن لم يقم عليه دليل وان ظانه بغير معتبر او من نوى فيه محتمل الاستناد الى الحس او الخارج عن الاصل
البراءة والاحتياط وكذا الاصل فيه اصلا لكون الشبهة التحريمية لا الوجوبية او القول بالاحتياط الذي هو من اقوال المسألة لا يصحونها الا خلط عن الحس لعدم امكان الاحتياط فيها او ملزم حتى الا وجه الوجوب
ولو بمجرد الامكان الذاتي او ان كان يلاحظ الوجوب محتمل الحرمة فلا يمكن الاحتياط وما تعارض فيه النصان داخلا ان حكمه في باب التراجيح بالاخذ بموافق الاصل او التخيير وكذا الرجوع اليه بمقتضى كون هذا الاصل
موسعا مع عدم مرجحا او مرجحا ثم في الشبهة التحريمية يمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده في الوجوب لا يمكن الا بعده اذ القول بالاحتياط لا يتصور فيها قبل ورود الشرع للوجهين المذكورين في الامر
وتوهم ان القول بالاحتياط ناش عن العلم الاجمالي فلا يكون ايضا الا بعد الشرع مدفوع بانه دليل الزعم في ذلك واما الشبهة كلها فاختلاف النزاع بتعدد اقوال المسألة فيها لمنشأ ولكن المراد بالاصل هنا الدليل
الاكثر والجهل في الواقع موجبا للامتثال ولو بعضه واما ان لا يكون كذلك كالشك في ان الصلاة الواجبة هل هي مع السورة ام بدونها وعلى الاول اما ان
يكون بالشبهة مصداقية كما في دوران الامر في الفائتة بين الاربعة والخمسة او الدين بين الدرهم والدرهمين واما ان يكون الشبهة في المراد كما
في المثال للوقوع وكثرته واما الثانية هذا القسم لا اخبرامما ان يكون الاجمال فيه ناشيا عن الشك في الحد كما لو شككنا في صدق الامر على الكر
دبعد بعد القطع بصدق الامر على اكرام عمرو وبكون الامر دائرا بين الاقل والاكثر وكما منشأ الشك في حد الامر الاخر واما ان يكون الاجمال
ناشيا عن الشك في الخارج لاجل الاختلاف في كيفية الحكم كما في تعارض الادلة واما ان يكون مفهوما كالسابق لكن لاجل اشتمال الدليل على لفظ
مشترك بين الاقل والاكثر بلا قرينة معينة ثم ان تنقيح الكلام في بيان ذلك الاقسام يقتضي رسم مقدمة مشتملة على بيان اثر الاول وتحرير محل
النزاع والثاني ليس الا اصل الاولى اما الكلام في الامر الاول فيقع من جهتها الجهة الاولى في بيان المراد من الشك الاحتمالي توهم ان الشك
وجوبي **فنقول** يحتمل ان يكون المراد منه ما يقابل العلم ظنا ام شكا او وهما فيحتمل ان يكون غيره لكن لا سبيل الى الاول للزوم الاختلال
ان قلنا بالاحتياط والخروج عن الدين ان قلنا بالبراءة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه ممنا الموارد تمسكاتهم فانهم تمسكوا بالبراءة
والاحتياط في كل مقام مقام بغير دليل معتبر على الخارج وان ظنوا بالوجوب او الحرمة بعدمها ثم ان ههنا اشكالا وهو ان حجية الظن موقوفة على
عدم حجية اصل البراءة والاحتياط وعدم حجيتها موقوف على حجية الظن وهذا دور مصرح ونظيره وارد في بعض موارد الاستصحاب الحجية
موقوفة على عدم حجية الظن وعدم حجيته موقوف على حجية الاستصحاب **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول بان المراد من الشك المعنى المقابل
للعلم ولا ضير فيه اذ حجية كل من اصل البراءة والاحتياط تعليقية وبعد فرض لزوم الاختلال او الخروج عن الدين لم يبق على الحجية لانهما ذكرنا
وان دل عليهما وعن الثاني بان حجية الظن ليست موقوفة على عدم حجية الاستصحاب بل لانهما معلولا لعلة واحدة من الاختلال والخروج عن الدين لو
نفس الاختلال ملزوم لعدم الاحتياط وحجية الظن وكان الخروج عن الدين فانه ملزوم لعدم حجية الاستصحاب واصل البراءة وحجية الظن **الجهة الثانية**
لا ريب في دخول ما فيه نص غير معتبر بالمعنى الاعم الشامل لغوي المفهوم المنطوق من النص ولو بطريق الاحتمال في محل النزاع ولو لم يبن فتوى المعنى
من النص او احتمال الاكثر او وجود كعدمه ويكون من اجلهما لا نص فيه ولا ريب في دخول ما لا نص فيه بالمعنى الاعم في النزاع في الشبهة التحريمية
الوجوبية ولعله محل وفاق اذ من اقوال المسألة هو لزوم الاحتياط وفي الشك الوجوبي الذي لا نص فيه غير منصوص اما لعدم امكان الاحتياط من شيء ثم اما
شيء لا دخل في الوجوب ولو بمجرد الامكان الذاتي واما الا ان كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط والا لزم التكليف بما لا يطاق
وما فيه نصا متعارضان احدهما موافق للاصل والاخر مخالف له ولعل في النزاع ايضا وان كان قد يتوهم عدم الدخول لتصريح انهم اختلفوا في التعادل
والتراجيح في هذه الصورة على قولين احدهما ان الاصل مرجح لما يوافقه والاخر التساقط والرجوع الى الاصل وعلى التقديرين لا بد من ان يكون الاصل
موسعا حتى يكون مرجحا او مرجعا والا لم يكن شيء منها لوجه **الجهة الثالثة** اعلم ان النزاع في هذا الشك الوجوبي الذي لا يحتمل التحريم انما هو بعد
ورود الشرع وقبل الفحص عن الدليل لا قبل الشرع لان القول بلزوم الاحتياط على الاطلاق في هذه المسألة كما نسب الى بعض لا يتصور فيه بذلك
لعدم امكان الاحتياط في الشك الوجوبي قبل الشرع كما عرفت من جهة ان ما يحتمل الوجوب قبل الشرع يحتمل التحريم ايضا او من جهة انه لم يثبت الا بعد محتمل الوجوب
وما يتوهم في وجهه ذلك من ان القول بالاحتياط يكون ناشيا عن العلم الاجمالي بالتكليف لا يرى وقبل الشرع لا علم اجمالي في البين حتى يقم بالاحتياط
فلا بد ان يكون القول بالاحتياط بعد الشرع فهو فاسد لان المدرك في لزوم الاحتياط ليس منحصرا في ذلك بل له وجوه اخر منها لزوم دفع الضرر المحتمل
لا يتوقف على العلم الاجمالي واما في الشك التحريمي فيمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده **الجهة الرابعة** قد عرفت في الشك الوجوبي انما
تكلم محل النزاع ايضا الا انه شمول النزاع للكل المناسبة لذلك الاقوال الاتية التي من جملتها التفصيل بين ما يعلم فيه التكليف في الواقعة اجمالا
كالظهر والجمعة وبين ما لو لم يعلم بذلك سواء لم يكن علم اجمالي اصلا او كان في البين ولكن كان الشك في خصوص الواقع فيها لا يتكلف بحسب الحال والالتفات في
اغلب احوال الصورة السابقة بالاحتياط فلو لا ان النزاع اعم لم يكن مقتضى التفصيل **الجهة الخامسة** في ان المراد من الاصل ماذا **فنقول**
ان للاصل اطلاقات كثيرة منها الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ومرجع الاطلاقات الى ثلاثة او اربعة ولا يجمع المقامات الاول
اذ لا معنى لقولنا الدليل البراءة وقد يقال انه ان اريد من صحة ارادة ما فوق الدليل من المقامات ارادته بلا اشكال منها اذ هو الدليل سواء
فلا يصح ان يقال مثلا الاستصحاب البراءة كما لا يصح ان يقال الدليل البراءة وان اريد صحة ما سوى الدليل مع الاضافة فهو انه كذلك فكما نقول
الاستصحاب البراءة كذا نقول مقتضى الدليل البراءة وفيه ان ذلك مسلم الا ان الاضافة غير الماء شيء هنا الى ان المتبادر من لا الثاني
الدليل واما الثالثة لا الاخرى لكل يحتمل لما ارادوا فظ لو قلنا باختصاص النزاع بما يهم البلوى فان احتمال كون الحكم الثابت والشارع الوجوب
خلاف الاصل اي خلاف الظاهر والراجح لانه لو كان لبان مع عموم البلوى واما الاستصحاب فيمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع فيها قبل
الشرع لم يكن تكليف لزامي وجوبا ام حرمة فيستصحب الى بعد ورود الشرع وما يقال في منع جريان هذا الاستصحاب الا ان الشك اخذ لكون القطع

في اصالة البراءة وتحرير محل النزاع فيها

في الاقوال في المسألة

ثم لا استصحاب فيه وكما يرى بناه على اجراء استصحاب العدم الذي كان قبل الشرع وتكليفا على بعد العلم بالجهة بعد الشرع نوعا وصنفا او استصحاب البراءة الحاصلة حالة الصغر ونحوه حالة الاعلم فيها بعد
استقلالا بالبراءة عن [illegible] وعن الهلال وعن المهر ومثل النكاح والصلوة قبل الزوال [illegible] ويبتني عليه اصل البراءة في الحالة الجاهلية وحجية الاستصحاب خلافية الا ان يتوقف الاستصحاب العدم لما
ابدا وانهم يتمسكون باصل البراءة في الشك في الحادث تارة واخرى يجرون الاستصحاب والظاهر السداد من الشرع ما تقدم المعنى انه ثم ان الاصل هنا هو الاحتياط دفعا للضرر المحتمل مضافا الى
الاشتغال واستصحاب الامر بها علم بالتكليف اجمالا [illegible] في احكام الاشياء الاصل اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة الخاصة [illegible] الاحتياط [illegible] والمطرح على
والحقوق على التفصيل بين ما يعم به البلوى [illegible] وما لا يعم والاحتياط [illegible] والاوسط [illegible] الاجماع [illegible] واستصحاب البراءة الثابتة قبل البلوغ التكليف [illegible] اذا كان الشك [illegible]
المركب لا يمكن [illegible] اصالة

بان الشارع جعل الوقايع احكاما بعد ورود الشرع [illegible] نوع [illegible] الاخرى [illegible] الوجوب عند الحرمة [illegible]
كما في استصحاب الطهارة في الثوب الذي كان طاهرا واصابته قطرة لا نعلم انها ماء ام بول [illegible] الاصل ان يكون [illegible] طهارة الثوب
يمكن اجرائه بالنسبة الى [illegible] السابقة الثابتة حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها بعدم الاشتغال كالبراءة عن [illegible]
النكاح وعن الصلوة قبل الزوال وعن [illegible] المطالب ومكذا **واما القاعدة** وهي الامر [illegible] من الشرع [illegible]
لا يكلف الله نفسا الا وسعها [illegible] الاستصحاب [illegible] لا اصل له [illegible]
البراءة بما لا يعم به البلوى [illegible] المحقق على التمسك [illegible] الاستصحاب [illegible] البراءة في الجملة اجماعية [illegible]
[illegible] الاستصحاب خلافية فكيف يكون معنى اصل البراءة استصحاب البراءة الا ان يقال ان استصحاب البراءة [illegible]
هو الاستصحاب الوجودي لا العدمي [illegible] على التمسك باصل البراءة فيما كان الشك [illegible] الحادث [illegible]
خلوا او اعرض عن الحكم فعليه كما يمكن ان يقال الاصل عدم كون الوجوب [illegible] يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاباحة [illegible]
[illegible] بمسكهم باصل البراءة فيما لا يجري فيه الاستصحاب [illegible] الاول [illegible] الاستصحاب البراءة
مع انه لا معنى لاستصحاب البراءة [illegible] الاستصحاب [illegible] الامرين [illegible] الوجوب لا [illegible] بالطلب [illegible]
[illegible] الاصل البراءة [illegible] للاستصحاب [illegible] الاستصحاب هنا الا [illegible]
[illegible] السابق قبل البلوغ او بعده [illegible] الاجمالية
[illegible] **واما الامر الثاني** [illegible] الاصل [illegible] الاحتياط [illegible] الوجوب مع عدم العلم الاجمالي
بثبوت التكليف [illegible] دفع الضرر المحتمل [illegible] الاجمال [illegible] التكليف [illegible] مع اصالة الاشتغال
مضافا الى استصحاب التكليف [illegible] البعض [illegible] الشك [illegible] الحادث [illegible]
اما المقام الاول [illegible] الوجوبية من [illegible] التحريم [illegible] **الاول** [illegible] الوجوب [illegible]
الثاني [illegible] الامرين بين الوجوب والندب **اما المقام الاول** [illegible] اقوال الاحتياط [illegible] بعض الاخبار بين [illegible]
الاحتياط [illegible] والبراءة [illegible] الجمهور [illegible] التفصيل بين ما يعم به البلوى [illegible] وما لا يعم به البلوى فالاول [illegible] المحقق والائمة
[illegible] الاقوال لان الضرر المحتمل [illegible] لكن لزوم دفعه ممنوع [illegible] كل مظنون الضرر
حتى بالقياس [illegible] الاحتياط [illegible] بالاجماع **فان قلت** ان الاجماع [illegible] **قلنا** [illegible] الادلة [illegible]
يخرج ما نحن فيه عن تحت القاعدة [illegible] التكليف [illegible] العقل [illegible]
[illegible] **وتلك الادلة عشرة الاول** [illegible] على حجية اصل البراءة في الشك [illegible] الشامل لهذا القسم [illegible]
قطعا [illegible] المسئلة [illegible] **الثاني** الاجماعات [illegible] **الثالث**
استصحاب البراءة الثابتة قبل [illegible] التكليف [illegible] البراءة قبل [illegible]
فان قلت [illegible] الاستصحاب [illegible] **قلنا** [illegible] الاجماع
المركب **فان قلت** يمكن [illegible] الاحتياط [illegible] الاصل [illegible] الاستصحاب [illegible] بالاجماع المركب **قلنا**
[illegible] الاستصحاب [illegible] **الرابع** حكم [illegible] العاقلة بقبح التكليف بلا بيان [illegible] التكليف
تكليفا بما لا يطاق [illegible] المشكوك فيه [illegible] بالاصل [illegible] الاصل البراءة [illegible] العاقلة **فان قلت** [illegible]
بالاصل [illegible] حكما [illegible] الحادث [illegible] الوجوب [illegible] **قلنا**
البيان يمكن ان يكون بطريق العموم ويمكن ان يكون بطريق الخصوص [illegible] البيان [illegible] البيان الخاص [illegible]
البيان [illegible] **فان قلت** [illegible] الخاص [illegible]
الوجوب الاباحة فلا يجري الاصل [illegible] **قلنا** [illegible] بالاجماع المركب [illegible] الاجماع
المركب [illegible] **الخامس** [illegible] الاستقراء [illegible] الاحكام [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] ولا ريب [illegible] الاكثر ملحق المشكوك [illegible] الاستقراء [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الظن [illegible] الجنس [illegible] المشكوك [illegible] المشكوك فيه نوع [illegible]
[illegible] الاستقراء في خصوص [illegible]

الاحتياط اذا الاستصحاب [illegible] مضافا الى ان المشكوك [illegible] حكم الاصل [illegible] والفلج [illegible] لكل [illegible] وتارة بطريق [illegible] باب البيان [illegible] الشك [illegible] اذا شك الحادث [illegible] الاجماع المركب ولا يمكن [illegible] اصل العقول [illegible] الاستقراء تابع الاكثر.



اقول ويمكن تقريره بوجه اخر اما بدعوى غلبة المصالح او بان غالب الافعال مما رجح في نفسه تركه فيثبت الجنس بذلك فيحصل الخصوص من [illegible]

وفي الاخير نظر والى ان الاحتياط لو وجب في هذا القسم من الشك لو خولوجب في اقسامه الاولوية وهو عسر وبيان الخصم عموم ادلة الشبهة او الى ان تارك المشكوك فيه ان لم يكن

معاقبا فالحكم ثابت ان كان معاقبا على ترك الواجب لكان الامر مع عدم علمه به فهو خلاف الفرض وعلى ترك الاحتياط الغير المعلوم وجوبه فكذلك [illegible]

اوالمعاقبة وجوبه فالمعرفة ان لا دليل عليه لفساد الاول الاصلية او على ان الضرر المحتمل فلا يحتمل الضرر وبعد بطلان الاحتمالات الاربعة ففيه تامل [illegible] ثم فاعلم [illegible]

حتى نبعث رسولا نجعلنا الرسول هو القدر بوصف التبليغ فالدلالة بالمطابقة والاية الالتزام ولو كان المراد عذاب الاخرة رجعت الدلالة الى ان تكون [illegible]

احدث قوله تم لبهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والدلالة اما بالمنطوق او بمفهوم الايتين اما الكد [illegible] والمفهوم اقول والوجه البينة اعم من حكم العقل

فالاصل [illegible] سقطت الدلالة وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بضميمة [illegible] العقلاء لا يحتمل عنده الوجود [illegible] لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها اى ما اقدرها

السادس ان الاحتياط المشكوك الذي علم اجمالا بالتكليف فيه ولو في البين اما ان لا يكون لازما فلا كلام وان كان لازما فيلزم الاحتياط

في سائر ما شك ثبت فيه بالتكليف اجمالا بضميمة الاولوية القطعية او المساواة وهو يلزم العسر والحرج الموجبين للا

نظر بل من دفع البيان عن الايجاب الكلي فان كان ذلك باختيار السلب الكلي للاحتياط فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي فالمسلوب عنه

الاحتياط ان كان محل النزاع في هذا المقام فالمطلوب ثابت وان كان المسلوب عنه القسم الاخر الذي فيه العلم الاجمالي بالتكليف فيلزم سلب

الاحتياط عن محل النزاع بالاولوية القطعية في ان المراد من الشك ان كان اعم من الظن فلزوم الاحتمال مسلم وكذا بطلانه لكن النتيجة

اذ رفع البدل الايجاب الكلي يمكن بالسلب الجزئي واما اذا كان متعينا للاصل فان الضرر [illegible] بقدر ما لا يعمل بالاحتياط فيما فوق

بعده الوجوب او حرمة وفي غيره يعمل بالاحتياط وان كان المراد من الشك الذي تساوى طرفاه فلزوم العسر والاختلال ممنوع الاحتياط ممنوع

لقلة الشبهات حينئذ ان كان الدليل الاخير لابطال الدليل المذكور وهو ان اللازم المذكور واعني العسر والاختلال انما يلزم من اجتماعه

ولزوم الاحتياط في جميعها والحال انه لا تمكن احتمال القسم الاول وهو ما لم يكن فيه علم اجمالي بالتكليف اصلا ولو بين منشئها

سوا العلم الذي علم بالتكليف اجمالا وهو بين المشتبهات فان المجتهدين [illegible] حدة ثم [illegible] فيه القسمين لم يمكن احتماعا القسم الاول

مع القسم الذي علم فيه بالتكليف لا بمحالة في الواقعة الخاصة ثم فان قلت نكتفي احتماعه في لزوم العسر بناء على الاحتياط فيهما فلا بد

ترك الاحتياط اما في القسمين معا او في القسم الاول الذي هو محل الكلام او في القسم الاخر فسبيل الى الاخير لتركه الاحتياط فيه و

ترك في غيره [illegible] بالاولوية او المساواة فيتعين احد الاحتمالين الاولين [illegible] التقدير [illegible] ان هذا اللازم [illegible]

القائل بالاحتياط باب العلم في الاغلب الاخبار فهو ممنوع اذ على [illegible] المشتبهات قليلة وان كان على مذهب القائل بالانسداد الا

فيمنع انه خارج عن محل النزاع لان الشبهات عند هذا القائل تكون من القسم الذي يجتمع مع القسم الاول فانه عالم بالتكليف بين المشتبهات

لكثرتها بل برد على الايراد الاول على الدليل المذكور انه [illegible] الشك اما اعم من الظن [illegible] فان قلت [illegible] الاحتياط في [illegible] الاخيرين لا

يكون التكليف فيهما معلوما بالاجمال [illegible] في احدهما [illegible] المشتبهات [illegible] لا يلزم العسر لاحتماله

حكم [illegible] فيهما يلزم من ذلك [illegible] الاحتياط في القسم [illegible] للادلة القطعية او الاجماع المركب لانه لا قائل بالفصل [illegible]

بهذا النحو وان [illegible] نقول بالفصل بين ما كان الشك [illegible] الاحتياط [illegible] وكذا الاحتياط واما [illegible]

ما ذكر من لزوم الاحتياط في هذين القسمين دون القسم الاول [illegible] القول [illegible] المذكور [illegible]

المركب ان القول في المسألة ثلاثة الاحتياط والبراءة والتفصيل المذكور واما غيره [illegible] الاولوية [illegible]

الاحتياط في القسمين الاخيرين هو لزوم العسر والاختلال وقد عرفت انه لا عسر في القسم الاول ان اجتمع مع القسم الاخر [illegible]

الاجماع المركب فهو مسلم ولكن ذلك التفصيل خرق للاجماع المركب بل هو تفصيل في الموضوع [illegible] الموضوع

الشبهة عند المجتهد اما من القسم الاول او من القسمين الاخيرين فان كان الثاني فمذهبه البراءة [illegible] وان كان الاول مع انضمامه الى

الاخير فلا بد [illegible] يقول بالبراءة او بالاحتياط او بالفصل بين الشك في الواجب في [illegible] والمس [illegible] ولا ارتفاع [illegible] الاجماع [illegible]

بمكان العلم بمخالفة الاجماع كما قال السابع ان تارك المشكوك فيه ان لم يكن معاقبا ومستحقا له فلا كلام وان كان مستحقا له فاما ان يكون

لاجل ترك الواجب الواقعي بمعنى انه لفعل به فهما معاقبا لذلك فهو مستلزم للسفيهية انكان معاقبا للمولى مستندا الى انه ترك الواجب

المعلوم الوجوب [illegible] الغير المعلوم عندك [illegible] الخلاف الفرض ان قال ان تركت الواجب المعلوم عندك وجوبه واما ان يكون الاستحقاق

لاجل ترك الاحتياط اللازم عند الشك وان لم يكن الشيء [illegible] الواقع فيعاقبه بالمخالفة [illegible] فيعاقبه [illegible]

الاحتياط المعلوم الوجوب [illegible] عندك او معلوم الوجوب عنده [illegible] وكون الاحتياط معلوم الوجوب

[illegible] واما ان يكون الاستحقاق والعقاب لاجل ترك دفع الضرر المحتمل فهو ايضا [illegible] لان دفع الضرر المحتمل [illegible]

[illegible] وبعد [illegible] الاحتمالين الاولين [illegible] احتمال الضرر [illegible] فنقول هذا الشخص [illegible] العلم [illegible]

التكليف [illegible] فان هو العقل فهو مستقل [illegible] ان الشرع [illegible] التكليف مشروط بالتكليف [illegible]

القوة العاقلة الثالث ان [illegible] اهل العقول مستقرة على [illegible] مستمرة على [illegible] الاحتمالات [illegible]

[illegible] السفر [illegible]

في [illegible] فيما تعارض فيه [illegible] احدهما [illegible] الاحتياط [illegible]

بما الايطاق وهذا كلام خال عن اللطف [illegible]

و ربما يقال ان الموصول في النبوي اما كناية عن الشبهة الحكمية او الموضوعية او الاعم وعلى التقادير اما ان يراد به التكليفية او غيرها او مجموعها والاول لا يمكن الحمل عليه اذ ما من شيء من الاحتمالات ينفي الحكم المشكوك لا يمكن
رفعه بحيث الامر الا ان الاصول بالنسبة لا باختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل نفس الموضوع المشكوك انه لا يمكن رفعه لاستلزامه ارتكاب خلاف الظاهر وهو مستلزم تقدير اما بمكان الاخذ بظاهر النبوي
لا احتمال الا ان ظاهر كونه المراد به الموضوع الشبهة الحكمية التكليفية وبالوضع الوضع في مرحلة الظاهر لا نفس الامر ومنها قوله رفع عن امتي تسعة عن بعضها الا بمعنى ولو قيل ان الامر كما افيد العموم الاستغراقي
الاصناف منها سيما بملاحظة ان المقام مقام الامتنان فيفيد الاختصاص وح فان يقيد النص على ظاهره لزم الكذب في المنطوق او يضمر المؤاخذة لزم الكذب في المفهوم لحكم العقل بان الآثام الشاملة كالعقوبة الاخلاقية
فلك مبعد جواز ان لا يرفع المخذوف الا برفع اضمار المؤاخذة اما من رفع البدن المفهوم او تقييد بما اذا كانت الشبهة المنفية في المفهوم على سلب العموم لا عموم السلب على التقادير الثلاثة ثم الاستدلال
البيان وفي الاستصحاب بعد الشرع الا البيان فان ذنب بعث الرسول مع عدم البيان يكون كعدم بعثه المشكوك فيه مما لم يصل فيه بيان من الرسول وكلما كان كذلك لم يكن
فيه عذاب بالاية والفرق بين التقريرين ان دلالة الاية على الطلب بالمطابقة على التقرير الاول وبالالتزام على الثاني ومثلها قوله تعالى ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وتقرير الدلالة بوجهين احدهما ان لازم الاية الشريفة بمنطوقها الدلالة على الهلاك عند البينة و
بمفهومها على عدم الهلاك اذا لم تكن بينة **فنقول** هذا الشخص ممن لم تصل اليه بينة وكل من كان كذلك لم يكن مستهلكا بالمفهوم الاية وثانيهما
ان منطوق الاية يثبت المطلوب لان لفظة من مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء فهي في المقام مفيدة للعموم فالمعنى ان كل من هلك
هلك عن بينة فنقول هذا الشخص لم يصل اليه بينة فلا يكون مستهلكا بالمنطوق الاية والفرق بين التقريرين ان الدلالة في الاول بالمفهوم وفي الثاني
بالمنطوق ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بناء على ان الوسع هو الطاقة فالمعنى انه لا يكلف الله نفسا فوق الطاقة فنقول ان بديهة
العقل تستقر عليه على لزوم الاحتياط في امثال المقام فان كان تكليفهم هو ذلك فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع
وتوهم ظهور الاية الشريفة في نفي التكليف عن غير المقدور يا لذلك لا اعمال يكون عدم القدرة فيه ناشئا عن عدم العلم فاسد بل هي منوطة بالقبيل في
الصورتين مما اجتهادا واما اصلا او مثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها لان المراد الا ما اقدرها او ما اعلمها وعلى التقديرين المطلوب ثابت
اما على الاول فكالسابق واما على الثاني فلان التكليف فيما شك في وجوبه مع عدم العلم بالوجوب تكليف بما لا يعلم والاية تنفيه **العاشر**
جملة من الاخبار منها قول الصادق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم او ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم على اختلاف الروايتين
والاولى اشهر الا ان الثانية اقرب لاحتياج الاولى الى ارتكاب التجوز في لفظ الحجب بخلاف الثانية اذ الحجب هو الستر وكون الشيء محجوبا موقوف على كون ذلك
الشيء ظاهرا في نفس الامر وهو خلاف الفرض وكيف كان فالرواية اما ان يعم بحيث يشمل الشبهة الموضوعية ايضا ام مختص بالشبهة الحكمية والمطلوب
ثابت على التقديرين الا انه على الاول لانه من اضمار المؤاخذة لاشتمالها الشبهة الموضوعية اذ لا معنى لوضع الموضوع وليس هذا من باب الاستخدام لانه
عبارة عن رجوع الضمير الى معنى لم يرد من اللفظ ذلك المعنى قبل الارجاع وهنا ليس كذلك وليس ايضا من باب ذكر العام وارجاع الضمير الى بعض ما يتناوله
حتى يكون من جملة النزاع المشهور من انه لو ذكر عام ورجع ضمير الى بعض مدلوله فهل يخصص العام ام لا وذلك لان النزاع المشهور انما هو فيما ثبت لعام
حكم قبل ارجاع الضمير كقوله تعالى والمطلقات يتربصن الآية وما نحن فيه ليس كذلك **فنقول** مشكوك الوجوب مما حجب الله علمه عن العباد او مما حجبه الله عن العباد
وكل ما كان كذلك فهو موضوع عنهم اذ المؤاخذة فيه موضوعة عنهم **فان قلت** الرواية مخدوشة الدلالة لوجوه **اما اولا** فلاشتمالها على كلمة
ما وهي هنا مفيدة للعموم اتفاقا اذ قيل بافادتها العموم مطلقا وقيل بها اذا كانت واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء وهنا كذلك فهي هنا مفيدة للعموم
باتفاق الفريقين فالرواية عامة شاملة للشبهة الموضوعية والحكمية معا فلا يمكن الحمل على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من حملها
على خلاف ظاهرها بعد وجود القرينة الصارفة ولا يكفي مجرد تلك القرينة في تعيين المراد لانه قد عرفت ان الحمل على المجاز يحتاج الى قرينتين
ولو كانت واحدة جهتها الاولى القرينة الصارفة عن ارادة الظاهر **الثانية** المعينة لارادة نوع المجاز من المجموعة وهذه القرينة لا ينفك
عن الصارفة **الثالثة** المعينة لشخص المجاز كالوحدة والاقربية مع التعدد والا صار اللفظ مجملا **فنقول** ان الرواية يحتمل احتمالات
خمسة احدها اضمار المؤاخذة في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بما ورد الاحكام الثلاثة اعني الندب والكراهة والاباحة اذ لا معنى للمؤاخذة عن تلك الثلاثة
فيكون التقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجب من العباد مع كونها غير الثلاثة المذكورة المؤاخذة عنها موضوعة عنهم **وثانيها** اضمار الحكم
التكليفي في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فقط فالتقدير ان الشبهات التي حجب من العباد فحكمها التكليفي موضوع عنهم **وثالثها**
ارتكاب التجوز في لفظ الموضوع الواقع في الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فالتقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجب من العباد غير مطلوبة
منهم **ورابعها** تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية مطلقا حتى الاباحة ولا اضمار ولا تجوز في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية بالمعنى الاعم التي حجبت من
العباد موضوعة عنهم **وخامسها** تخصيص الشرط بالحكم التكليفي من غير تجوز ولا اضمار في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية التي يجيء فيها
التكليف المحجوب عن العباد موضوعة عنهم **والرابع** من الاحتمالات ابعد من الجميع اذ الاول اقرب من الثاني لاشتراكهما في الاضمار وكون الاول
اقل تخصيصا من الثاني والاول اقرب من الثالث ايضا من جهتين اما من جهة الشرط فلان التخصيص في الاول اقل من الثالث واما من جهة الجزاء فلان
الامر بين المجاز والاضمار قد مر هنالك مقام ان الاضمار اولى من المجاز واما الاخيران فكلاهما ابعد عن الاول لدوران الامر بين ارتكاب التجوز فقط
وارتكابه مع الاضمار والاول اولى والرابع اقرب من الاخير لكون التخصيص فيه اقل فتح لا تدل الرواية على المطلوب اذ انفسه لا ينفي الوجوب ثابتا
الا باضمار والرواية على الفرض وان دلت على نفي الوجوب لكنها نفت الاباحة ايضا فلا يتم التقريب **واما ثانيا** فلان الشيء المحجوب من سنة ربنا
مما من شانه ان يعلمه الله تعالى ولم يبينه وارادة هذا المعنى في خصوص المقام سد للاخبار المتواترة والمعنى الذي يدل على انه تعالى بين كل شيء لنبيه
صلى الله عليه وآله وهو لخزنته عليهم السلام ولانه لا ينفع الرواية للعباد اذ كل موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب من قبل المعلم الصغير

وأما مع عدم اضمار المؤاخذة فلا بد من حمل الامر على المجموع من حيث هو فيكون المعنى ان مجموع التسعة مرفوعة عنهم فلو فرض ارتفاع الحكم لوجود المتعدد منهم وهو مجاز مستلزم لتقييد المفهوم ايضا لان المصدر كالنكرة في سائر الاحكام وانه لو يكن رفع الفعل لكن الرواية لا تعطيها حينئذ فيقتضي كل من تلك التوجيهات الاخر بلزوم ارتكاب خلاف الظاهر لكن الاقرب بعدا بحكم التبادر اضمار المؤاخذة فيتم الدليل فتامل



مستلزما في الاخير الى ان لا اكراه الغير الرافع للقدرة ليس منطبقا على المعتبر عليه واما لو كان المراد فذلك لم يخص بتلك النسخة في الكتب لجمهور فيه مثلا ولو لم ورد الحصر بعض الايرادات السابقة في الخبر الاول الجاري الجواب السابق ومنها قوله الناس في سعة ما لم يعلموا وما في ملبسه بحكم الشبهة الا موصوفة ولا موصولة ولو قيل ان حذف المتعلق يفيد العموم فالمعنى لم يعلموا شيئا منها انما يفيد الحذف العموم اذا لم يكن في البين اظهر والظاهر هاهنا ان الناس في سعة من كل شيء ما لم يعلموا ذلك الشيء ومنها قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بالفرض او بالاصل وكلما كان كذلك فهو مطلق والمتبادر منه النص المعتبر واما ما فارض فيه نصا معتبرا في فيه الامر وفيه الاجماع المركب او ما الى منه العلم بورود النص المفيد لا مطلقا ولو قيل ان خلاف الاجماع ممكن فنقول ان مقتضى المفهوم انه عارض فيه نصا النص طوبهم الاخر غير بالاجماع المركب قلنا يمنع ظهوره الرواية في صحة النص عن المفيد غير ظاهر لم يدفع ظهوره في النص مقيد مع ان المنطوق صريح في شموله للامر فيه والمفهوم في شموله لما عارض فيه النصا الاحتمال لكونه في النوع من شأنه الاظهار وانه تم لم يظهر يحتمل انه يكون للمشكوك من شأنه الاظهار او يحمل البيان على فرض التنافي واذا لم يحصل العلم بما سقط الاستدلال بالرواية ولقائل ان يقول الثالث فلا يخفى ترتب الجزاء موقوف على تحقق شرط وموضعا كون شيء محجوبا عن كل عبد فصفته للجمع المحلى باللام المفيد للعموم فلا ينفع الرواية لعدم امكان الاطلاع بالحجب عن كل عبد الحجب البعض غير كاف سيما كان عنه الرواية فالاستدلال بها ساقط قلنا اما الجواب عن الاول فيما الامر بعرفه من يتبين ان الاحتمالات الخمسة هو الخامس فهو متبع لا الفرض الا شبهه الموجود في الاحتمال الرابع مضافا الى انه على الاحتمال الرابع ايضا يتم المطلوب اذ بعد رفع الاحكام الخمسة باجمعها فمقتضى الرواية يكون الفعل المشكوك مخيرا فيه فعله وتركه بمقتضى القوة العاقلة على ان لا يلاحظ بما حسنا اباحة ظاهرية واباحة واقعية ومن الرواية استفيد نفي جميع الاحكام حتى الاباحة الواقعية لكن العرف منهم من ذلك لا الاباحة الظاهرية فيتم المطلوب وهو الاباحة في الجملة على الاحتمال الرابع ايضا واما عن الثاني فبان معنى الحجب ان كما ذكرنا الا ان المفهوم من الرواية عرفا هو ما ذكرنا اعني ترتب الجزاء على ما في البين فيه بيانا مضافا الى انه لو لم يكن المراد من الرواية ما ذكرنا لو يخرج الرواية اذ لا فائدة فيها حينئذ فان قلت ان الحجب بالمعنى الذي ذكرنا اذا لم يكن مراد فلا بد من الحمل على اقرب المجازات وهو عدم البيان الواقعي وحينئذ لا يتم المذهب بشم لانه لا يعلم عدم البيان الواقعي اذ غاية ما في الباب عدم العلم بالبيان لا العلم بعدمه في الواقع قلنا ان عدم البيان الواقعي وان كان قريبا عرفا لكن عدم البيان الظاهري قريب عرفا فيتقدم مضافا الى انه لو لم يكن المراد عدم البيان الظاهري لزم لغوية الرواية لعدم الفائدة ايضا واما عن الثالث فاولا بان ترتب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق تارة يفيد تعلق العام باجمعه اذا كان الحكم ثابتا في الجزاء للافراد لا العام كقولك ان جاءك العلماء فاكرم زيدا فلا يجب اكرام زيد الا بعد مجيء جميع العلماء اذا كان في الجزاء متفرع على ذلك العام وكان الحكم لافراد العام فهو محمول على التوزيع لفهم العرف فلو قال ان جاءك كرمهم وجب اكرام كل واحد بمجيئه ولا يتوقف اكرام البعض على مجيء الكل وما نحن فيه من قبيل الاخير فكل من تحقق له الحجب يترتب عليه الجزاء بالنسبة اليه وثانيا بان الجمع المحلى باللام من جملة الجنس المفرد وهو المراد هنا لفهم العرف وثالثا بانه لو لم يكن المراد ما ذكرنا لخلا الرواية عن الفائدة فان قلت ان عدم العلم بشيء قد يكون لعدم الالتفات الى الواقعة وقد يكون لعدم الالتفات الى الوجوب وقد يكون للشك في الوجوب بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجوب فلو لم نقل باختصاص الرواية بالحالتين الاولتين فلا اقل من احتمال الاختصاص فصارت مجملة قلنا نحن لو لم ندع الظهور في الاخير فلا اقل من التساوي والتعميم بالنسبة الى الصور الثلاث فان قلت الدلالة مسلمة لكن السند ضعيف لاشتماله على يحيى ذكريا وهو مشترك بين الثقة وغيره فهي ضعيفة لا عبرة بها قلنا اولا ان الضعف بعمل الاصحاب منجبر وثانيا بانه يعاضدها تمامية الدلالة سيما مع ضم الروايات الى سائر الروايات فيحصل التواتر اللفظي او المعنوي فلا يقدح الضعف فان قلت ان الرواية خبر واحد قلنا ان المسألة فرعية مثل سائر الفروع الثلاثة الاخبار السابق ومنها قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطأ الى آخره وعد منها ما لا يعلمون وجه الدلالة انه لا يمكن حمل الرواية على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للامة كثيرا فلا بد اما من حمل كلمة ما على الحكم او على المؤاخذة او سائر التداليل للاحتمال الاول دعاه الى ... بحسب النوع لكنه مرجوح لخلافه الاصل لاستلزامه التفكيك فانه لا يعقل في بعض الاشياء التسعة فتعين الاحتمال الثاني فنقول ان الاعم ... كلما كان كذلك فالمؤاخذة عنه مرفوعة للرواية ثم ان اورد مورد عليها بعض الايرادات السابقة في الروايات السابقة اجيبا بما مر فان قلت الرواية لا يصح التمسك بها لما ذكرتم من حمل الرواية على ظاهرها مخالف للعقل القاطع لما المفهوم لان الامة يفيد العموم الاستغراقي والاضافة تفيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة عن تلك التسعة مرتفعة عن غيرهم من الامم السابقة والحال ان العقل قاطع بلزوم عدم المؤاخذة عن الخطأ والسهو والنسيان وما لا يعلم مثلا عن كل امة ولا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح على الحكيم فهذا لا بد من صرف الرواية عن ظاهرها اما بعدم ارادة المفهوم او بحمل العموم في الامة على المجموع الرواية بالاحتمال لوجود المعصوم عليه السلام في امة محمد صلى الله عليه وآله وهو مرتفع عن تلك التسعة لما نفيد رفع ذلك التسعة عن مجموع الامة بوجود معصوم فيهم والاحتمال الثاني اعني حمل العام على المجموع لما لم يكن ارجح فلا اقل من التساوي فيسقط الاستدلال لان الاحتمال الثاني لا ربط للرواية بالمدعى وتوهم ان المعصوم كان موجودا في كل زمان للادلة الدالة عليه فلا يصح حمل المفهوم على الاحتمال الثاني مع رفع تلك التسعة عن مجموع الامم السابقة فلا بد من رفع اليد عن المفهوم ايضا مضافا الى حمل العام على المجموع فتعين الاحتمال الاول ايضا لكنها العموم في البدء عن المفهوم فقط فتم الدلالة لا نبعد حمل العام على المجموع بكون المفهوم حاله ويكون انه لم يرفع عن الامة السابقة في كل زمان واما انحصار المعصوم في الزمان الذي كان فيهم معصوم فلا ينفعه لا مرفان المعصوم فيها ... الا ان المفهوم لما انه توهم مثلا ان كان فيهم المعصوم بعض الامة لا كل ثمانية في هذا الزمان البحراني منه معصوم وكذا سائر الامم الثابتة انا نسلم المفهوم ... الفاسد العقل القاطع انه ليس الرواية مفهوم لكن نقول العموم المؤاخذة حاله الاصل وكذا ان كان التجوز في الامة بها ارجح

في المنطوق وجعلنا المفهوم مقتضيا من جهة اخرى ايضا انه منطوق وانه نص من جهة اقوم ... والاخبار والآيات

نفي طريق الحرج علي بعض ما فيه امر او نهي و الاستدلال بالاية ظاهر وفي طريق الثالث حتي يرد فيه نهي و عليه يتم الاستدلال لان الشي في الشبهات و حيث لان المشكوك فيه لو كان واجبا كان تركه منهيا عنه
فتركه مطلق ما لم يرد نهي و الاخبار بهذه المضامين كثيرة يحصل من مجموعها سيما بملاحظة الادلة الاخر القطع بحجية البرائة و لا اقل من الظن و المسئلة فرعية فان قلت ان ادلة البرائة و ان تمت معارضة
علي هذا التقدير بدليل الاحتياط و هو موجود لقول الحسن اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به و اذا جائكم ما لا تعلمون فها و اهوى بيده الى فيه الدال علي وجوب الوقف فيما لا يعلم قلنا ان مقتضى الوقف الاجتناب
حتي يعلم لاعلام الحلال فيعلم و يحمل الكلام على العمل الفتوى و لو سلم يتركبا بالاجماع لقلبنا و ضمينا اقوى و لا اقل من التساوي و التساقط مع مقتضى حكم التعليل الوارد فيه الوقف بل المحض
بان انه بعد فلا تعارض بينه و بين دليل البرائة و لا اقل من الاحتمال المسقط للاستدلال مع ان مشكوك الوجوب مما علمنا بكونه حكمه الظاهري البرائة للادلة المتقدمة فلا يدخل في شئ مما لا تعلمون

الاضمار مع انه اضمارات متعددة قلنا انه ليس بشئ من الاخيرين بوجه اما الاول فلانه يمكن بقاء العموم بحاله لفظا لاستغراق مع ارادة المفهوم من دون
مخالفة للعقل القاطع و ذلك لان الخطاء و السهو و النسيان و عدم العلم مثلا قد يكون مسببا عن تقصير المكلف و عن اختياره و قد لا يكون مسببا لعدم المراد
مفهوم الرواية لحصر ذلك الامة برفع الخطاء و نحوه عنهم بجميع الاقسام انما النسبة للمكلف بخلاف سائر الامم فانه لم يرفع عنهم ما كان التسبب
انفسهم بل ما لم يكن باختيارهم فان قلت هذا تقييد في المفهوم و الاصل عدمه قلنا انه لم نشترط موافقة المفهوم مع المنطوق كما قال لا كلام في
مخالفته للاصل و ان شرطنا فنقول ان التقييد في المفهوم مشترك بين ما قلنا و بين ما قاله الخصم من حمل الفعل على المجموعي فانه على ذلك ايضا
من تقييد المفهوم ببعض الازمنة التي لا معصوم في الامة السابقة كما في تقييد الامة علي التقديرين و اما الثاني فلان الاضمار او لحمل المجاز
عن الاضمار لانه ليس متعددا بل هو واحد لو سلمنا اولوية المجاز نوعا ففي خصوص المقام نقول ان الاضمار اولي لفهم العرف و الحاصل انه لا شك
في حجية ابقاء الرواية على ظاهرها لانه كذب فلا بد اما من تقدير المؤاخذة او التجوز في الامة بالحمل على العموم المجموعي و على التقدير اما ان يكون للرواية
مفهوم او لا و على فرض المفهوم اما بشرط الموافقة في الحكم مع المنطوق او لا فان قلنا بعدم المفهوم او بعدم اشتراط الموافقة في الحكم فلا مرد ان بين التجوز
و الاضمار اولي من المجاز سلمنا لكنه في خصوص المقام لفهم العرف و ان قلنا باشتراط الموافقة في الحكم و بوجود المفهوم فلا بد
اما من التجوز في الامة او الاضمار و من تقييد المفهوم لكن على فرض الاضمار نقيد المفهوم ببعض الافراد و هو ما كان مسببا عن المكلف و على
التجوز نقيد المفهوم ببعض الازمنة كما عرفت لتقييد مشترك بينهما و لكن الاضمار اولي من المجاز في المقام لما ثبت بالرواية و منها ما ذكره الفاضل التوني

والاصناف

سعة ما لم يعلموا في بعض النسخ او الطرق الناس في سعة ما لا يعلمون وجه الدلالة ان كلمة ما في المقام لا يمكن حملها على الزائدة و لا النافية و لا المصدرية
و لكانت مستعملة فيهما في غير المقام فلا بد من حملها في المقام اما على الموصولة و الموصوفة او الزمانية لكن على الزمانية لا بد من السكوت في لفظ سعة و على الا
لا بد من الجر لاضافة كلمة ما اليه و على التقادير ثبت المطلوب لكن لا ترجيح لكونها زمانية فان قلت نعيد حمل ما على الزمانية للارجحية عن الا
دلالة في الرواية على المطلوب لان حاصل المتعلق ح تقييد العموم و يكون معنى الرواية ان الناس في سعة ما دام ظاهر لم يعلموا شيئا كالمجنون و الصبي و الاسلام
سنيا و اما من علم بعض الاشياء فلا سعة اصلا له قلنا ان ذلك فاسد لانه مستلزم للتخصيص في الناس و هو خلاف الاصل و لان حذف المتعلق
انما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلقات و لكن لفظ هنا موجود و هو الذي اريد من متعلق السعة فالمعنى ان الناس في سعة من كل شئ
ما لم يعلموا انما ذلك التي و لان القاعدة مسلمة كلية فيما لم يكن فهم العرف معلوما و ههنا معلوم ان المفهوم عرفا هو ما ذكرنا و منها قوله كل شئ
مطلق حتي يرد فيه امر او نهي و حتي يرد فيه نص و حتي يرد فيه نهي على اختلاف الطرق و على كل طريق يدل على المطلوب اما على الطريق الاول فظاهر
في بحث اصل الاباحة و اما على الطريق الثاني فلعين ما ذكر في الطريق الاول فنقول هذا الشئ مما لم يرد فيه نص و كل ما لم يرد فيه نص فهو
مطلق للرواية و ان قيل ان المراد هو الورود الواقعي و عدم الورود الواقعي و من اين يحصل العلم به قلنا الجواب اما نرجع الى اصل الاباحة فان قلت
نحن و ان سلمنا ان المراد بالنص النص المعتبر لكن مع ذلك لا يكون مثبتا لتمام المدعى فلا يشمل ما ورد فيه نص غير معتبر بل يختص بما لا نص فيه اصلا
او نص غير معتبر قلنا اولا ان الظاهر من الرواية العلم بورود النص المعتبر لا مطلقا فيشمل ما تعارض فيه نصان بلا مرجح و ثانيا انه يتم الكلام
فيه بعدم القول بالفصل فان قلت يمكن ان يعكس القضية بضم عدم القول بالفصل فنقول ان الرواية بمفهومها دلت على ان ما ورد فيه نص
فهو مقيد و ليس بمطلق فنقول هذا مما ورد فيه نص معتبر و كلما كان كذلك فهو مقيد و يتم الامر في غيره بالضميمة المذكورة قلنا اولا
نمنع ظهور الرواية في مطلق النص اعم من المعتبر و غيره و ان لم ندع الظهور في النص المعتبر و ثانيا نمنع وجود المفهوم للرواية في خصوص المقام
و ان قلنا بحجية مفهوم الغاية و ذلك لان الرواية في مقام بيان حكم ما لا نص فيه فقط لان ما ورد فيه النص فالحكم تابع للنص فلا احتياج الى
البيان و ثالثا ان المنطوق نص و المفهوم ظاهر اذ شمول المنطوق لما لا نص فيه بطريق النص و شمول المفهوم لما تعارض فيه النصان بطريق
الظهور لاحتمال اندراجه في المنطوق فهو هنا اقوى و رابعا ان المنطوق مقدم على المفهوم بالذات مضافا الى ان المنطوق هنا معتضد بالاخبار
و الايات المتقدمة و عمل الاصحاب فيكون حينئذ اقوى و اما الطريق الثالث فظاهر من ان الامر هو الالزام سواء كان الالزام على الترك
او على الفعل فيكون قولنا اترك اسروه لا يصح ان يتم ما امر به الترك و النهي هو المنع سواء كان منعا عن الفعل او منعا عن الترك فيكون لا تترك نهيا
و لا يصح ان يقال انه منهي عن الترك فنقول ح ان ترك الاستبراء و ترك الدعاء عند رؤية الهلال او نحوهما مما لم يرد فيه نهي فهو مطلق
للرواية و مما ذكر ظهر صحة التمسك بتلك الرواية بجميع طرقها في الشبهة الوجوبية ايضا حتى في الطريق الاخير ان توهم الاختصاص بالشبهة التحريمية
على هذا الطريق و سند و الاخبار بهذه المضامين كثيرة تم امثال هذا الظن خبرا انما من الادلة لو فرض بحجية اصل البرائة في المقام اجماعا لا
يكن بعض منها معتمد لتشبع مستندا و لو سلمنا فلا نحو القطع فلا اقل من الظن بحجية اصل البرائة و هو هنا حجة لان المسئلة فرعية فان قلت
ان ما يدعي حجية اصل البرائة كلها كانت تعليقية كالاصلين و بناء العقلاء و مدلول بعضها تعليقية كالعقل و الكتاب و السنة و اتم حجية اصل

مع ان المراد من قوله اذا جائكم ما لا تعلمون ان كان ما لا تعلمون حكمه الظاهري والواقعي معا او حكمه مطلقا وا ما يلزم ظاهر بل فشكوك الوجوب لا يدل على ان حكمه الظاهري معلوم بادلة البرائة او حكمه الواقعي

فقط فان كان المراد الوقف بحسب الواقع فنحن نقول به ويجب الظاهر ايضا فلا نقول به الا بدليل مع ان الرواية ضعيفة غير مجبورة ومعارضة بالاقوى منها وان تمسك الخصم بقول علي م اخوك فاحتط لدينك

بما شئت ففيه انه بعد ملاحظة دلالته على التخيير في الاحتياط كما تقول به خلاف الاجماع محمول على حسن الاحتياط بل نحن نقول بالاحتياط في الشبهة الوجوبية عند دوران الامر بين المتباينين فقد عملنا بها

الخبر في الجملة لانه خبر يحسب الكم م الجواب الاخير الخبر السابق او باعتبار ان تاخذ بالجزم والحائط لدينك والجزم هو الاحتياط بضميمة الوجه الاخير في تمام انه يدل على جواز الاحتياط او جواز او بقوة ما يريبك

الى ما لا يريبك ونحن نرجح احيانا الاحتياط فلا تقاومها وما سبق من اخبار الاحتياط الا الاخير منها الوارد على البرائة لكن لا تقاوم ادلتها لكونها حجة مع ضعف عنها فالاصح البرائة المطلقة ثم يعلم

البرائة موقوفة على عدم القبول على الدليل على الخلاف وهو منها ما هو بحجة الاخبار **ومنها** ما رواه الفاضل التوني عن محمد بن الحكيم عن ابي الحسن اذا جائكم

ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه **فاس قلت** لم ذلك فقال لان النبي اتى الناس بما اكتفوا به الخ ولا يخفى دلالة

الرواية على لزوم التوقف والاحتياط فيما لم يعلم فلنا هذا الخبر ونحوه من الاخبار الاتية كلها غير كافية اما الاتية فستعرفها واما بطلان التمسك

الخبر على الاحتياط **اما اولا** فلان ملك الرواية حكم بالوقف عند الافتاء حتى يعلم لا بعدم العمل حتى يعلم ومحل الكلام هو العمل لا الافتاء كما

يتمسك بالنهي انما هو عن الافتاء والنهي ضد لو اية الا ان يقال لا قائل بالفصل بين الافتاء والعمل فكل من اوجب الاحتياط في الافتاء اوجبه

في العمل ايضا **وفيه نظر** يمكن المنع بان نقول لا يجب الاحتياط عند العمل لمن ليس له الادلة فلا يجب الافتاء ايضا بالاجماع المركب فيهما لو

لكثرة معتضدا فهو لا اقل من التساقط فيرجع الى الحكم العقل وقد عرفت انه البرائة **واما ثانيا** فلان الرواية تدل على وجوب الوقف قبل الفحص كما

انه التعليل بقوله لان النبي صلى الله عليه وآله لم يخرج لا ربط للرواية بالمدعى لا نا نقول بالبرائة بعد الفحص لا قبله فلا تعارض بين الرواية وبين ادلة

على حجية البرائة سلمنا عدم ظهور الرواية فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص فلا اقل من احتمال الذي يسقط الاستدلال لانه اذا جاء الاحتمال **واما**

ثالثا فلان مشكوك الوجوب ليس بخلاف في صورته ما لا يعلم حتى لا يكون اللازم الوقف والاحتياط اذ بعد قيام الادلة على البرائة حصل العلم

بالحكم الظاهري فخرج عن تحت تلك الرواية **واما رابعا** فلان قوله اذا جائكم ما لا تعلمون فيها يحتمل احتمالات ثلثة ما لا يعلم حكمه الظاهري

والواقعي معا وما لا يعلم حكمه مط سواء كان ظاهريا ام واقعيا وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط والاحتمال الاول لا ينفعه لان مشكوك الوجوب حكمه الظاهر

معلوم بادلة البرائة واما الاحتمال الاخير فكان المراد بالوقف فيه الوقف بحسب الواقع فقط فلا يضر ايضا لانا نحكم بالبرائة في الظاهر ونتوقف في

حكم الواقع عملا بمضمون الرواية وان كان المراد الوقف مط فهو مضر لكنه مخالف للاجماع حيث يكون مقتضاه الوقف بحسب الظاهر مع ان الفريقين متفقان

على خلافه بل لا بد في مرحلة الظاهر من العمل اما بالبرائة او الاحتياط **واما خامسا** فهي ضعيفة والوصف بها غير حاصل لان ما المظنون الحاق انها

سلمنا حجيتها ايضا لكن هي معارضة لا قوى منها وهو ما مر من ادلة البرائة **ومنها** ما ذكر عن الرضا انه قال لامير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك

فاحتط لدينك بما شئت **ومنها** قوله تاخذ بالحزم والحائط لدينك والحزم هو الاحتياط وفيهما مما نظر اما في الاولى منهما فلان

الرواية بعد ملاحظة دلالتها على التخيير في الاحتياط يجب حمله على فقد الدلالة لخلاف الاجماع لم يستفد منها الاحسن الاحتياط واستحبابه مضافا

الى ما نختاره الاحتياط فيما شك في الواجب لو دار الامر بين المتباينين وقطع بثبوت التكليف في الجملة لا فيما شك في الوجوب للعبد هنا المفهوم

الرواية ايضا التخيير في الاحتياط على انه يجعلها الجواب **الخامس** من الرواية السابقة واما في الثانية فلان المفهوم من الرواية حرفة موجبات

الاحتياط والترغيب فيه لا الايجاب فضلا عن الوجوب مضافا الى ما مر من الوجه الاخير في الرواية السابقة **ومنها** قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك

ومنها الاخبار الواردة في الحاكم بالاحتياط فيما تعارض فيه النصان عند فقد المرجح كقوله خذ بالحائط لدينك واترك ما اشتبه الى الاحتياط

ومنها قوله خذ بالحائط لدينك ما تجد اليه سبيلا ولعل ان الافتاء ان ذلك لو كان اما الاولى منها وارد في ما دل على اصل البرائة

الا انها ضعيفة غير مجبورة في المقام بعمل الاصحاب فان الاكثر على الخلاف نعم ما قبله في خصوص المقام من انه كلما ازداد دلالتها الاحتياط في مقابل

ازداد ضعفا **واما المقام الثاني** اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاستحباب فتحتمل مع ذلك الا بلحاظ في انه هو الحال في المقام

الاول اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فقط فيحكم بالبرائة ايضا نعم لا باس من الحكم باستحباب المشكوك لعينه هذا القسم والقسم الثاني

استحبابه ظاهرا من باب التسامح وحسن الاحتياط وايضا يحتمل الثالث بان دار الامر بين الوجوب والاستحباب وقطعنا بالامر لا ثالث في البين وانما

كان الاحتمالات مسببين عن النقل وعن قول المفتي ان احدهما او بعدهما من احدهما والاخر من الاخر مختلفوا فيه على اقوال منها الوجوب وهو المحكي عن

وجهه متعين الى اصل البرائة في القسمين السابقين واتفاقا او الوجوب منا ليتا الفعل الا محمول ما يظهر منه لا الا الاحتياط الدليل على لزوم الاحتياط الا للتحرز

عن الضرر المحتمل لا ان مقتضاها هو الوجوب في القسمين السابقين فهو المفروض انه بيان ومنها الامر بعد الاحتمال لا لان الامر مشكل والفرعة لكل

امر مشكل ومنها طرح الاحتمالين والرجوع الى الاصل الاخر المتقدم الثابت عن ملازمة بين الظاهر والواقع تمام هو فيما علم الواقع تفصيلا لا اجمالا كما

عن منية ومنها التخيير كما عن بعض الاخبارية وعن السيد المرحوم على شدة مقامه ثم فلان الشك في الواقع في الاحكام حق يقين من حدها الشك

في تعلق الطلب كالوسائل الامر بين الوجوب والحرمة والاخر الشك في كيفية الطلب كالى وران الامر فيما نحن فيه بين الوجوب والاستحباب وفي كلا القسمين

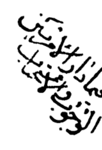
حكموا بالتخيير الهدى والثاني للاول مواضح وما في الثالث وما في المستند انه لا ريب في كون احد الامرين اعني الوجوب والاستحباب مطابقا للواقع فالفرعة الحاف

انه يبني تخيرا على طرحهما ورجع الى الاصل المهم طرح المطلوب وان بني على الفرعة لرواية الفرعة لكل امر مشكل ففيه انه ليس المفاد من الرواية في خصوص مها

بمقتضى الفهم السليم ثبوت القرعة في الموضوعات لا الاحكام وان استفيد منها لفظ الكل العموم فلا تستقر لها مع ضعف الرواية والاخبار هاد ان بني على

الوجوب لزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح التخيير الاحتياط فمتنع فيه لا الشك ولا واحتياط وانا يا ولا يمكن لزوم دفع الضرر المحتمل فلا دليل على الترجيح الا

وفي بيان ادلة الاخبارية ومنها بطلان التمسك



اصل اذا دار الامر بين الوجوب والندب او الاباحة فالحال كما سبق في الاصل السابق من البراءة فلا باس من الحكم بالندب للتسامح او بين الوجوب والندب بحيث قطعنا بعدم الثالث فبني الحكم بالوجوب كما عن طائفة ومنهم من قال بالبراءة فيما سبق او الرجوع الى الاصل بعد طرح الاحتمالين او التخيير لبعدي الى قول الدال الاقوى الندب الظاهر لنا على نفي الوجوب الظاهر ذهاب المعظم وظاهر منقول الاجماع وغلبة عدم الوجوب في المطلوبات الشرعية كسائر المطلوبات العرفية ولذا بنى العقلاء فيها على الوجوب في التكليف والايات والاخبار المتقدمة النافية للتكليف عند عدم العلم او خبر العلاج الحاكم بالتخيير بين النصين المتعارضين عند فقد المرجح وتوهم ان شهرة القول بالندب في امر محتمل الامرين بلا خذ بما اشتهر تبعيج

الفعل فهو غير معلوم فظهر فقدان المرجح وان بنى على الاستصحاب لزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجح انما هو اشاعة الدليل على الوجوب فهو معارض باشاعة الدليل على الاستحباب ايضا فمن اجرى الاصل فيهما معا لزم طرح المقطوع وان اجريته في احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وانما المرجح اصالة بقاء الحالة السابقة الوجودية فلا ريب في انقطاعها بعد القطع بالطلب لان الحالة السابقة هي المساواة وقد ارتفعت قطعا وان كان المرجح اصالة بقاء الحالة العدمية السابقة بمعنى ان الوجوب لم يكن في السابق فيستصحب فهو معارض باستصحاب عدم الاستحباب الذي كان في السابق لا بقاء المنع من الترك لم يكن سابقا فيستصحب ويتعين الاستحباب بعد القطع بالطلب لانا نقول ان التمسك بالاصول في نفي الفصول غير صحيح عند الفحول وقد الشرعية انه معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يقال الاصل عدم المنع من الترك كذا يمكن ان يقال الاصل عدم الاذن في الترك لان جواز الترك الذي كان سابقا في ضمن الاباحة فقد ارتفع قطعا بارتفاع الاباحة وتحقق فصل الطلب وهو يحتمل ان يكون هو المنع عن الترك ويحتمل ان يكون الاذن في الترك فان قلت ان الدليل النقلي الرافع للتكليف قبل البيان ينفي الوجوب قلنا انما المراد من البيان هو الاجمالي فهو حاصل هنا والكلام من البيان الذي هو لازم البيان التفصيلي بحيث لولاه لارتفع التكليف في ذلك كما يقتضي نفي الوجوب كذا يقتضي نفي الاستحباب ايضا لانه تكليف ايضا مع انه لا يمكن نفيهما معا لما عرفت واما الدليل العقلي الرافع للتكليف بلا بيان فالقدر الثابت منه ما اذا لم يكن بيان حتى اجمالا وهو هنا موجود اجمالا وعلى فرض التسليم فمقتضاه نفي الاستحباب ايضا لا يقال ان مطلق الرجحان ثابت بتعاضد الامارتين ومقتضى احد الامارتين منفي بحكم العقل فتعين الاستحباب لانه المتيقن لانا نقول ان القدر المتيقن هو ثبوت الرجحان مع كون كل من المحتملين محتملا واما مع انتفاء احد المحتملين فثبوت الرجحان غير متيقن اذ لعله كان في ضمن احتمال المنع وبانتفائه انتفى فظهر بطلان جميع الاحتمالات فتعين التخيير ومنها القول بالاستحباب الظاهري وهو الاقوى وتفصيل الكلام يقتضي رسم مرحلتين الاولى في نفي الوجوب المنافي لجميع الاحتمالات السابقة والدليل عليه وجوه الاول ذهاب المعظم الى نفي الوجوب المقيد للظن الذي هو معتبر في هذه المسألة الفرعية الثاني اطلاق الاجماعات المنقولة على نفي الوجوب عند الشك فيه فانه شامل لصورة دوران الامر بين الوجوب والاباحة وبين الوجوب والاستحباب كما نحن فيه بل يمكن دعوى انصراف الاطلاق الى الثاني لكثرة موارده الثالث ان المطلوبات الشرعية على اقسام معلوم الوجوب ومعلوم الاستحباب ومشكوك الحال كما نحن فيه والقسم الثاني اكثر فيلحق به الثالث للظن الرابع حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان لحكمها بقبح الطلب بلا بيان والتفصيل قد مضى في الوجه السابع على نفي الوجوب في القسم السابق الذي دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فان قلت ان البيان موجود هنا وهو بناء العقلاء على الاحتياط اذا دار امرهم في اوامر مواليهم بين الوجوب والاستحباب قلنا ذلك البناء في اوامرهم العرفية مسلم لا في الاوامر الشرعية والوجه فيه ندرة الاستحباب في الاوامر العرفية وغلبة الاوامر الوجوبية فيها فيلحق المشكوك فيه بالغالب واما الاوامر الشرعية فحالها بالعكس فيلحق المشكوك فيه بالاغلب ايضا فالقياس مع الفارق الخامس الايات النافية للعقاب بلا بيان كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ونحوهما لانها واضح وكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه تعالى نفى التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالزام عرفا عند عدم الاتيان بعلامة دالة عليه فظهر بطلان توهم ان الاية لو نفت الوجوب نفت الاستحباب ايضا وذلك لما عرفت من ان التكليف حقيقة في الحتم والالزام ايجابا او تحريما وان اطلاقه على غيرهما انما هو اصطلاح اهل الاصول لا معنا العرفي السادس الاخبار النافية للتكليف بلا بيان كرواية رفع التسعة عن الامة ورواية الحجب فان قلت الاخبار العلاجية حاكمة بالتخيير بين الروايتين المتعارضتين عند فقد المرجحات التعبدية كما فيما نحن فيه فان توهم احد ان المرجح التعبدي هنا موجود وهو ذهاب المعظم الى الاستحباب فلا يمكن الحكم بالتخيير لاشتراط فقد المرجحات التعبدية باعتراف هذا القائل فنقول ان الرواية لم تدل الا على لزوم الاخذ بالشهرة في المتعارضين وهو انما يتحقق في الشهرة الموجودة في الرواية لا الفتوى لا يقال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل لانا نقول هذا تخصيص العموم بالمحل لا تخصيص العموم بالمحل وثانيا ما سلمنا دلالة الرواية على الاخذ بالمشهور وانكار الشهرة فتوائية لكن نقول انه لا ربط للرواية بالمقام لا في خصوص كل واحد لم يثبت الشهرة على الاستحباب لا رواية ولا فتوى فليس موردا للرواية فظهر انه لا بد من الحكم بالتخيير للخبر العلاجي قلنا اولا ان الرواية اخص من المدعى لحكمها بالتخيير في تعارض النصين ومحل الكلام اعم منه ومما لا نص فيه ونحوه فان اقتصرت في الحكم بالتخيير على صورة تعارض النصين فقد خرقت للاجماع المركب وان تعديت الى ما لا نص فيه بالاجماع المركب فهو مقلوب لانا نحن ايضا نثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه ونحوه بالاية والخبر ثم الاخر في تعارض النصين بالاجماع المركب الا ان نقول ان الاجماع المركب الاول اقوى لكون منشئه هي الاخبار العلاجية اما انه يتعاهد في مقابل منشئه الاجماع المركب الاخر لان منشئه هو الاخبار النافية للوجوب فيما لا نص فيه ونحوه مدلولها قطعي وانكار كتابا او سنة لا نه كان الاصول وفي تقدم الدليل الاجتهادي على الفقاهتي سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما فالمرجع هو الاصل وهو التخيير بحكم العقل كما مر وفيه ان مجرد ثبوت احد الشرطين بالدليل الاجتهادي لا يوجب المقصد لان المرجح الاصلي على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الخبر موجود اعني ذهاب المعظم او اطلاق الاجماعات المنقولة بنفي الوجوب انكار صاحبنا وايضا مجرد التعارض لا يوجب التساقط بل لا بد من التكافؤ ولا تكافؤ لما عرفت من المرجح وثانيا ان الاخبار العلاجية

القول الثاني الاستحباب الظاهري

في نفي الوجوب

في بيان الاخبار النافية للتكليف

مدفوع بان موردة شهرة الرواية لا الفتوى ولا عمومه مع ان في كل ذلك منه لم يثبت الشهرة على الندب لا رواية ولا فتوى قلنا ان الرواية اخص من المدعى لانها لا تشمل ما لا نص فيه وان تمسك بخبر

الاجماع امكن قلبه مضافا الى ان النسبة بينها وبين ما نفى التكليف عند عدم البيان عموم من وجه لتفردها فيما لا نص فيه وفيما تعارض فيه نصان احدهما بالامر والآخر بالنهي ومادة الاجماع فيما

اذا تعارض فيه نصان ويعض المرجحات المتقدمة فيه ومعا والى ان التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا يسئل فيها بالاخبار مع عدم حصول الظن منها لكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية والى منع

انصرافها الى نصين يحكم احدهما بالوجوب والآخر بالندب نتايج

معارضة مع الاخبار النافية للتكليف عند عدم البيان والنسبة بينهما اعم من وجه مادة الاجتماع تعارض نصين دل احدهما على الوجوب والآخر على الاستحباب

فالاخبار العلاجية تثبت التخيير والاخبار النافية تنفي الوجوب تساويا ومادة الافتراق من جانب الاخبار العلاجية تعارض نصين احدهما بالامر والآخر

بالنهي وقطعنا بنفي الثالث فيها الواقع ومادة الافتراق من الآخر تعارض قولين بلا نص احدهما يقول بالوجوب والآخر بالاستحباب واذا كان النسبة بين المتعارضين

اعم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات في مادة الاجتماع وهي معاني التكليف نظرا الى الشهرة والاجماع المنقول المطلق **وثالثا** ان

التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا يعتبر فيها الخبر العلاجي لا تشرط فيه القطع بصدوره **ورابعا** سلمنا حجية الظن ايضا في تلك المسئلة

لكن لا يحصل الظن بالخبر العلاجي لكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية الموجب للتزلزل وعدم حصول الظن **وخامسا** انا نمنع انصراف الاخبار

العلاجية الى المتعارضين الذين يحكم احدهما بالوجوب والآخر بالاستحباب او الاباحة **المرحلة الثانية** في اثبات الاستحباب الظاهري

بعد نفي الوجوب في مقابل من طرح الاخبار ورجع الى الاصل عليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم **الثاني** الاجماع المركب لان

الظاهر ان كل من نفى الوجوب اثبت الاستحباب **الثالث** بناء العقلاء على الاستحباب بعد القطع بالطلب ونفي الوجوب **الرابع** ما دل من الخبر

على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه وليس المقصود من الاستحباب الظاهري الا استحقاق الاجر

عند العمل **الخامس** الاولوية القطعية فانا بعدما حكمنا بالاستحباب الظاهري فيما اذا كانت المطلوبية محتملة بناء على ما قرر في مسئلة التسامح

ففيما قطعنا بالمطلوبية نحكم بالاستحباب الظاهري بطريق اولى **السادس** ان المطلوبية متيقنة من مقتضى الامارتين والمنع عن الترك مشكوك

فيجب نفي المنع من الترك بالاصل فلا ينافي المطلوبية مع جواز الترك لان الطلب يتحقق بالفصل فاذا انتفى احد الفصلين اعني المنع من الترك تحقق

الفصل الآخر وهو جواز الترك المتحقق في ضمنه الطلب وهو الاستحباب **فان قلت** ان ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء احد الفصلين موقوف

على القطع بثبوت المطلوبية في ذلك الحين وليس كذلك لان القطع بثبوت المطلوبية انما هو فيما اذا كان يحصلها في ضمن كل من الفصلين محتملا واما

القطع بعد تحصلها في ضمن احد الفصلين بعد القطع بالتحصل فهو مشكوك اذ لعله يكون في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى واما

الكلام مبني على كل من القطعين اعني القطع بالطلب والقطع بنفي الفصل المعين وهو المنع من الترك ظاهريا او واقعيا واما اذا كان احد القطعين

واقعيا وهو القطع بالطلب والآخر ظاهريا وهو القطع بنفي الوجوب فلا يمكن القطع بالمطلوبية الواقعية بل غير ممكن القطع بانتفاء احد الفصلين

اذ القطع بانتفاء احدهما ظاهرا لا يلازم القطع بانتفائه بحسب الواقع بل يحصله في ضمن كل من الفصلين مع القطع به يمكن تحصيله في ضمن احد الفصلين

مقطوع لكن لا ظاهرا بل واقعا ويمكن الايراد على هذا الدليل بالمنع ايضا بان يثبت الاستحباب بمجرد المقدمتين السابقتين اعني القطع

بالطلب واقعا والقطع بعدم الفصل الوجوبي ظاهرا ويضم الى ذلك مقدمة اخرى وهي انه كلما ثبت انه مطلوب واقعا فهو مطلوب من حيث يكون

المطلوبية جنسا وتحصيل الجنس بعد الفصل محال اذ لا بد من تحصله في ضمن احد الفصلين من جواز الترك او المنع عنه فلما كان تحصله

في ضمن الثاني مقطوع العدم تعين الآخر ومعه يثبت الاستحباب الظاهري انكان الاول نفسه ان مجرد المقدمتين السابقتين لا يوجب اثبات

الاستحباب الظاهري اذ لا ضير في كون الشيء مطلوبا واقعا لا ظاهرا بان يكون في الظاهر مباحا او غيره محكوما بحكم من الاحكام وانكار الثالث فمسلم

انه مقدمة توجب هذا القياس لتحقق الصغرى والكبرى وكل مطلوب في الواقع مطلوب ظاهري فهل حصل لك القطع بالمطلوبية الظاهرية من اتفاق

الامارتين بمعنى انه حصل لك القطع من اتفاقهما بكون مفهوم احدهما مطابقا للحكم الظاهري ام لا يحصل الا هذا القطع انك ان كان الثاني فعدم

الوضوح حصول هذا القطع بعد نفي هذا القياس المذكور **وان قلت** بالاول فنقول ان القطع بالمطلوبية الظاهرية المسبب من اتفاق الامارتين

انما هو مع بقائهما على حالتهما واما مع القطع بانتفاء احدهما او بعد كونه حكما ظاهريا فيكون المطلوبية الظاهرية مشكوكة لاحتمال

كونها في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى فمن اين يثبت الاستحباب الظاهري مع كون المطلوبية مشكوكة ويمكن دفع هذا الاشكال بتتميم

الوجه السادس بلا بلا تمسك بشبهة في مقامات البداهة لانا نقطع بالمطلوبية الظاهرية بعد ما قطعنا بالمطلوبية الواقعية وثبوت التلازم

بين الواقع والظاهر وان قطعنا بنفي احد الفصلين في الظاهر لانا لو فرضنا ان المعصوم اخبر بكون الشيء الفلاني مطلوبا واقعا ثم اخبر بان

كل مطلوب بحسب الواقع مطلوب ظاهري ثم قال ان الوجوب الظاهري منفي عنه عند ذلك لعلم بحصول القطع بالاستحباب الظاهري وان كان العقلاء مطبقوا

عليه ثانيا بان القطع بالمطلوبية الظاهرية انما حصل من انفسها لا من اتفاق الامارتين حتى يمكن القول بمشكوكيتها بعد القطع بانتفاء

احدهما ثم هذا القطع ملازم للقطع الحاصل من اتفاق الامارتين كما هو يتخلف عنه كما لو فرض حصول القطع بالمطلوبية الواقعية

ثالثا ان حصول القطع بان كل مطلوب في الواقع مطلوب ظاهري فالمطلوبية الظاهرية هنا مقطوعة وليس ذلك القطع بملازم للقطع

من اتفاق الامارتين فتامل الوجه **السابع** ان المطلوبية الواقعية ثابتة من اتفاق الامارتين فما طرح الامارات ظاهرا انه في الفاعلية

المسئلة او يقرع فهو خال عن المستند كما لو نقض فهو نوع الحهالة والاخيرة بعيد عن الاكثر الى الاستحباب او يحكم بالتخيير فهو مما بنيناه ثم مع ان

الى اثبات الندب الظاهري بعد نفي الوجوب ذهاب المعظم وبناء العقلاء وخبر التسامح بل الاولوية بالنسبة الى التسامح في محتمل الندب ان لم يكن يقرب ان المطلوب ثابتة من اتفاق الامامية
والمنع عن الترك منتف بحسب الظاهر فتعين تحقق الطلب ضمن فصل الندب الظاهري بعد ضم مقدمة ثالثة وهي ان كل مطلوب في نفس الامر مطلوب ظاهري فتم وصل اذا علمنا في الشبهة الوجوبية بالاجمال
اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا ارتباطيين وكان للشبهة مرادمية كان اتيان الاكثر قد رام تقتنا في الامتثال فقيل فيه بالبراءة وقيل بوجوب الاحتياط واطلاق كلامهم يشمل ما اذا
كان المشكوك فيه خارجا عن المسمى على فرض الوجوب جزءا غير ركن او جزءا ركنيا او شرطا فيندفع من وجهين وعليه يحصل التناقض بين كلامهم هنا وفتواهم في بحث الصحيح والاعم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة
مثلا كان الاصل مقتضيا للركنية الا ان يكون النزاع هناك مختصا بالمحتاج في هذه المسألة لكن لا نعرف لا يقول احد من الصحيحيين بالبراءة مع ان القول بوجوبه بلاحظة ضم الشهرتين انه من الشك
هناك القول بالصحيح نتائج

للرجوع فتعين الاستصحاب ظاهرا تم الكلام في المقام الثاني من المقامين المرسومين ولا في الشبهة الوجوبية لكن كان للكلام مع عدم العلم الاجمالي
بالتكليف اصلا واما اذا علم بالشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا فان كان العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف كلي في واقعة خاصة بل بين المشتبهات
الكثيرة فالتحقيق فيه هو التحقيق في المقامين السابقين الذين لم يكن فيهما علم اجمالي اصلا فالامر فيهما فهو جار هنا ايضا بجميع الاحكام والخصائص وامور
في المجمع المشترك انك خبير بان القسم الاول الذي لا علم اجمالي فيه اصلا ولو بين المشتبهات لا يمكن اجتماعه مع مجتهد واحد مع القسم الذي فيه العلم الاجمالي
بين المشتبهات ايضا بل ما عقلا بل لا اول يمكن على من يقول بانفتاح الاعلمية والثاني على من ذهب الى انسداد الاعلمية كما هو المختار فعليه نقول ان العلم
الاجمالي بثبوت التكليف بين المشتبهات الكثيرة بناء على المختار من الانسداد الاعلمي بما هو قبل حجية الظن واما بعد حجية الظن نفيا واثباتا لا علم اجمالي
بين المشكوكات التي لا ظن فيها لقلتها فيرجع الى القسم الاول على فرض وجود لا عبرة به فيقض بعد ما ماصل البراءة ايضا واما امكان العلم الاجمالي في الشبهة
الوجوبية في الواقعة الخاصة فهل يعمل بالبراءة او الاحتياط فيه اشكال وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات الاول في الشبهة الوجوبية
المرادية التي يعلم فيها بالتكليف في الواقعة الخاصة اجمالا مع دوران الامر بين الاقل والاكثر مع عدم كفاية الاقل اصلا لو كان المطلوب بنفسه هو الاكثر
في الواقع كما لو شك في وجوب السورة في الصلوة فاختلفوا فيه في لزوم الاحتياط والرجوع الى البراءة على قولين ولنقدم قبل الشروع في المقام ربطا
على القائلين بالبراءة هنا وهو ان لهم الفصول في بحث الصحيح والاعم على ما حكي عنهم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة مثلا كان الاصل يقتضيها
الركنية وفي هذه المسألة اختلفوا في الشك في جزئية شيء للعبادة مثلا على قولين الاحتياط نظرا الى قاعدة الاشتغال والبراءة نظرا الى ما ستعرف
من الدليل وكلامهم هنا اعم من الجزء الركني وغيره كما ان بعضا كلامهم واختلافهم هنا على الاطلاق فيشمل كلام من قال بالبراءة هنا الجزء الركني
ايضا فيلزم التناقض بين هذا الخلاف وبين الوفاق في بحث الصحيح والاعم وان خرجنا عن ظاهره وقلنا ان محل الخلاف هنا ايضا هو الجزء الغير
الركني وغيره فان دليل من يقول بالبراءة في الجزء الغير الركني جار في الجزء الركني ايضا وكذا دليل من يقول بالاحتياط جار في الركني وغيره فما وجه التفرقة
فلابد اما من منع الوفاق في الجزء الركني ايضا واما من خطاء الفارق وقد يجاب عنه بان الشك في الركنية انما كان بعد ثبوت الجزئية فهو
بعد الوفاق على الاحتياط وان كان الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا بمعنى انا لا ندري انه جزء ام لا وعلى فرض الجزئية ركن ام لا فهذا من محل
الخلاف وكلام من يقول بالبراءة اعم من هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا النحو والوجه فيما ذكر من اختصاص محل الوفاق بالقسم الاول من الشك
في الركنية لا غيرها التصريح واما ان كلام من ادعى الوفاق مطلق ينصرف الى هذا القسم فيندفع التناقض وفيه ان التناقض على هذا وان
كان مندفعا الا ان الفارق غير معلوم كما لا يخفى لان الفارق ان الشك في الركنية بعد القطع بالجزئية شك في المكلف به فمقتضى القواعد الاحتياط
واما الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا فمرجعه الى الشك في التكليف فمقتضى القاعدة البراءة لانا نقول ان الثاني ايضا شك في المكلف به بعد
القطع بمطلوبية المركب كما لو شك في جزئية السورة للصلوة وفي ركنيتها بعد فرض الجزئية فلا فرق ايضا وقد يجاب بان متعلق الشك
اما الحكم التكليفي كما لو شك في وجوبه في الصلوة مثلا بطريق الجزئية وعدم وجوبه فان متعلق الشك هو الحكم التكليفي واما متعلق الشك
الحكم الوضعي كما لو شك في كون الشيء الفلاني تركه مفسدا للصلوة حالة السهو ام لا بمعنى انه ركن ام لا فان متعلق الشك الحكم الوضعي ومحل الوفاق
هو القسم الاخير ومحل الخلاف هو القسم الاول فلا تناقض وفيه ان المتفق عليه وان كان من الاحكام الوضعية الا ان حكم التكليفي من لوازم
ذلك الحكم والفساد ملزوم للحكم بوجوب القضاء والاعادة فالاتفاق على الحكم الوضعي ليس في الحقيقة الا اتفاقا على الحكم التكليفي ومعه يلزم المحذور وتدفعا
عنه بان النزاع في هذه المسألة صغروي لا كبروي بمعنى ان الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط ان كان الشك في المكلف به وعلى البراءة
ان كان الشك في التكليف وانما النزاع في ان الشك المتعلق بالشيء الفلاني شك في المكلف به حتى يلزم الاحتياط او شك في التكليف حتى يرجع الى
البراءة فعليه نقول ان الفريقين لما اتفقوا على ان الشك في الركنية يرجع الى الشك في المكلف به فاتفقوا على الاحتياط واما الشك في الجزء غير
الركني لما اختلفوا في ان مرجعه الشك الى التكليف او المكلف به فاختلفوا في لزوم الاحتياط او البراءة **فان قلت** ما الفارق بين الشك في الركنية
والشك في الجزء الغير الركني حتى يكون احدهما وفاقيا في كون الشك فيه شكا في المكلف به والاخر خلافيا من تلك الجهة فما يتفقوا فيهما على
الشك في المكلف به او التكليف او يختلفوا فيهما **قلت** الفارق ان الركن مقوم للشيء فالشك فيه يرجع الى الشك في تحقق الماهية وصدق اللفظ فيكون
شكا في المكلف به فلا ندري ان الصلوة بدونه صدق الشيء صلوة ام لا بخلاف ما لو كان متعلق الشك الجزء الغير الركني فان الصدق مع عدمه مقطوع
ايضا لانه المفروض فهو الفارق وفي هذا الجواب ايضا نظر لان لازم ذلك ان لا يرجع الصحيحي الى اصالة البراءة اصلا لان الشك لم يكن شك في الصدق
دائما فان اللفظ عنده مجمل سواء كان المشكوك الركن او غيره بل كل عنده مقوم في الصدق لازمه الاحتياط دائما على ما نص في هذا الجوامع امثال
معتبر جمع من الصحيحيين الى اصل البراءة هنا وذلك لان المشهور في مسألة الصحيح والاعم هو الصحيحي على ما نقل عن المحقق الطباطبائي في شرح الوافية
وعن معظم الاخبار مع انهم على القول بان الالفاظ اسامي للصحيحة والمعظم في هذه المسألة على اصالة البراءة ولازم ما بين الشهرتين معتبر

وهنا الشك هو القول بالبراءة قلت الا ان يكون المشهور هنا القول بالاستصحاب مع ما عرفت من ان كل العمل الصحيح المكلف مع الوفاق هنا على الركن بل القول وقالوا على عدم جريان اصالة عدم الركنية
من الاطلاق لاجمال اللفظ عند الفريقين لا عدم جريان الاصل العملي فلا يضاف بجواز جريان شبهنا لاشتغاله ثم مقتضى القواعد في القسم الاول القول بالاحتياط الاستصحاب الامر لو لم يأت بالاكثر وان
اتى بالاقل ولو قلنا في دفع جريان الاستصحاب المستصحب ان كان هو الامر لو الامر النفسي الامر فلا يقين بتعلق التكليف بالزمان حتى يستصحب او الامر الغيري مع جهة ان الشك في الشفق ومع
فيه التعارض ولدليل الاستصحاب بمنع حجيته في دفع سلامته عن المعارض بمعارضته باستصحاب عدم الجزء المشكوك الامر قلنا ان استمرار كلام الخاصة حتى فيما علم المأمور به اجمالا معلوم الا الاقل من الشك في الامر
الا دليل على عدمه ايضا بل بقاء الامر بالاقل ايضا مشكوك لكان الارتباط فيستصحب وان لا استصحاب جزء سواء كان الشك في المقتضي او المانع باقسامه كما سبق اليه وان لا اعتبار الجزء المشكوك كون الشك في

في الحادث متابع

الصحيح على اصل البراءة **فالأحسن في الجواب** ان يقال ان العلماء اختلفوا او لا في بحث ما هنا فمنهم جمع الى البراءة مطلقا سواء كان الشك في الركن
او الجزء وجمع الى الاحتياط ثم الخاطئون عنونوا مسألة الصحيح والاعم فذهب بعضهم الى الاول وبعض الاصل الاولي لفظا وهو الاحتياط لها
من ان الدليل الوارد لاجمال اللفظ واما الاعمي فلو لم يذهب يكون اطلاق اللفظ دليلا لاجتهاد او وارد على الاصل الاولي لفظ الاحتياط او
الشك في الركن فقد اتفق الصحيحي والاعمي على الاحتياط لسلامة الاصل الاولي من المعارض بالنسبة الى الركن على القولين من الصحيحي والاعمي
الحاصل ان النزاع في بحث الصحيح والاعم وكذا الاتفاق على الاحتياط في الركن مختص بالخاطئين واما القائلون بالبراءة هنا فلا يفرقون
بين الجزء والركن ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والاعم انه لكان اللفظ مطلقا هنا مؤيدا للاصل الاولي لفظا البراءة وان كان مجملا كان الاصل الاولي
ايضا بحاله بخلاف الخاطئين فيحتاجون الى هذا العنوان لما قلنا فلا تناقض وفيه ايضا ان لازم هذا الجواب ان لا يقول احد من الصحيحيين بالبراءة
مع ان منهم من يقول بالبراءة كما مر اذا عرفت **ذلك فاعلم** ان الكلام في المقام الاول يقع في اربعة مواضع **الموضع الأول** ما اذا
علمنا بان الشيء المشكوك للوجوب لو كان واجبا لكان جزءا من العبادة او شرطا لاركانها لو شككنا في وجوب السورة في الصلاة ونحو ذلك لا الظهر كنوم
الاجتماع تبعا لجماعة من المتقدمين خلافا لتقيد الاسلام فقال بالبراءة حيث قال بجواز الفتوى بالفارسية في الصلاة بقوله كل شيء مطلق حتى
وموضوع جملة منهم كالمحقق **الخوانساري** وما جئت به والفاضل النظري لنا وجوه **الأول** انه لو بنى على الاقل كان الصلاة بلا سورة شك في ان ما
الامر بقاء نية والاستصحاب يقتضي البقاء **فإن قلت** المستصحب اما هو الامر بالاقل فهو غلط لان الاقل قد اتى به المكلف بالغرض وقطع
به قطعا واما هو الامر بالاكثر فهو في سببية لان الامر به لم يثبت ولا حتى يستصحب واما هو الامر النفسي لا غير فهو غلط ايضا لعدم الدليل على
التكليف بنفس الامر ولا حتى يستصحب **قلنا** اولا ان اشتراك الغائب مع الحاضر مقطوع حتى فيما علم المأمور به اجمالا فنقول ان تكليف الحاضر
الاكثر ولعله الاقل وبعد الاتيان بالاقل شككنا في ارتفاع التكليف والاصل البقاء **وثانيا** انا سلمنا عدم وجود الدليل على الاشتراك
فيما علم المأمور به اجمالا لانه مسلم لكن في دليل على عدم الاشتراك ايضا فح نحتمل كون المأمور به الاقل لكي تثبت ونحتمل كونه الاكثر لغير نفسي
الامر وبعد الاتيان بالاقل ايضا نشك في ارتفاع التكليف وبقائه والاصل البقاء **وثالثا** ان التكليف بالاقل يقيني لكن لا نعلم ان
وجوب الاقل نفسي او مقدمي فنقول لعل التكليف بالاقل مقدمي وبعد اتيان الاكثر لم يحصل الامتثال حتى بالاقل فيستصحب الامر بنفس الكلي
كما التكليف في الجملة يقينيا فظهر ان قوله لا معنى لاستصحاب الامر بالاقل **فإن قلت** الشك المحوج الى التمسك بالاستصحاب اما ان يكون
سببه الشك في المقتضي او في المانع كما لو شككنا في بقاء البيت للشك في ان استعداده بقياسه كان بحيث يبقى الى الان ام لا ومن هذا القسم
ما لو ظهر في الزوجة عيب يوجب تجويز الفسخ كالرتق واطلع عليه الزوج فالاجماع قائم على جواز الفسخ للزوج بمجرد الاطلاع لكن لو لم يفسخ
زمانا فشككنا في ارتفاع الخيار لاحتمال الفورية وبقائه لعدم الفورية كان ذلك الشك مسببا عن الشك في ان المقتضي للخيار هل هو مقتضي
للخيار فورا ام دائما وقسم يكون الشك في المقتضي بل في عروض المانع للمعلول بعينه بحيث لولا الشك في المقتضي باق على اقتضائه كما لو علمنا
بان للبيت استعداد البقاء الى مائة سنة لكن شك في البقاء ايضا لاحتمال عروض صاعقة كالخرب احدا مما في الشرع مثل ما لو شك في انه بالعقد
الوضوء ام لا وقسم لا يكون الشك في شيء منهما بل في نقض الناقض وهذا على قسمين لان احدهما ما يكون الموضوع معلوما وشككنا انه ناقض
ام لا كما لو خرج المذي وشككنا في ناقضيته والآخر ان لا نعلم الموضوع كما لو علمنا بان البول ناقض دون المذي وخرج شيء لم نعلم انه بول
حتى يكون ناقضا او مذي حتى لا يكون ناقضا والذي يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثاني من الثلاثة والاخير من الاخيرين لا الاخر
فان قوله لا ينقض اليقين الا بيقين يدل على عدم جواز نقض اليقين المكلف بان يكون المكلف ناقضا وفي القسم الاول لعل الناقض المكلف بالذات
المكلف لا نعلم بيقين فلا الاقتضاء وكيفيته واما في الاول من الاخير فلان اليقين انما نقض باليقين فلا يشمله النهي فنقول ان المورد الذي
تمسك فيه بالاستصحاب انما هو من القسم الاول والاول من الاخير فلا يصح التمسك فيه بالاستصحاب قلنا هذا الكلام فاسد اما اذا جعلنا
الكلام من القسم الاول فلان المراد من قوله لا ينقض اليقين انه كان مما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب في شيء من المواضع اذ لا موضع يكون المكلف
فيه بنفسه ناقضا لليقين بل المراد كما يفهم عرفا ليس الا النهي عن الانتقاض الا مع القطع بعدم صحة التمسك بالاستصحاب حتى في القسم الاول واما
اذا جعلنا محل الكلام من الاول من الاخير فلان المراد من قوله لا ينقض ليس الا الابقاء الحكم الثابت في السابق وهنا لعل نقض الشارع بعد
المكلف **فإن قلت** ان الجزء المشكوك لعله كان مشتملا لم يكن واجبا فيتعلق الامر بالمركب وبعد التعلق بالمركب شككنا في التعلق بهذا
كما بالاجزاء فيستصحب عدم الامر بهذا الجزء فيكون الاستصحاب من جانب الاشتغال من جانب الاستصحاب **قلنا اولا** ان الشك المتعلق بالاجزاء
الامر شك في الحادث لا تدري ان الامر به الوجوب الاستحباب كالسورة فلا يجري لعدم الامر بهذا الجزء لا يجري لكن لا نعلم انه وجوب
وثانيا نمنع تعارضه هذا الاستصحاب لان استصحاب التجاوز لم يثبت بسبب الاستصحابهما والعلم اليقين بسبب الاستصحاب النفسي

فيما لو شككنا في [illegible]

مع ان اعتبار الاستصحاب في الشبهات اول الكلام بل هذا الاستصحاب لا يكافؤ الاستصحاب السابق لانه ثبت ومتبوع والقاعدة الاشتغال اذ الشك في بقاء التكليف لا في اصله والدليل على حصر الفائدة
بعد تحقق صغراها الاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة ولبناء العقلاء على الاحتياط فيما اذا اشتبه في الجزئية ولا شك في الاحتياط المنجز فيها ولو كانت شبهة مقترنة بامر دنيا فلا باس بان لا يكون الامر فيها بين الخصوص
وان كان بالمجاز الشايع وهو ان يدرب كون هذا التخصيص تخصيصا للاكثر لفهم العرف تقديم الاولى الذي هو من الافراد تحت العام ما يبعد شيوع امكان منع كون ذلك من تخصيص الاكثر والفائدة في
الضرر وقاعدة المقدمة شايع

وثالثا انا سلمنا جريان هذا الاستصحاب واعتباره لكن استصحابنا اقوى لوجهين **الاول** انه ثبت وذلك تابع والثابت مقدم على التابع في
مقدم ما تقرر وان لم يتم عليه الدليل لكن اشتهر في السنة العلماء **الثاني** ان مرجعها استصحابنا في المتبوع واستصحابهم في التابع والاول
عند التعارض مقدم وان قاطبة الفقهاء استصحاب التابع كما ان العلماء لو شكوا في بقاء نبي لا يستصحبون وان كان ذلك تعارضا باستصحاب عدم
اكله وحكم شرعه عدم كلام شرعه ونحو ذلك **فان قلت** بعد الدخول في الصلوة مثلا او قبل ترك السورة كانت الصلوة محكومة بالصحة فيستصحب الصحة
بعد ترك السورة فهذا الاستصحاب يعارض استصحابك بعد علمه بعدم الورود عند العلماء **قلنا** اما الشك المتعلق بالمشكوك فيه في الاثناء
اما ان يكون في الاثناء ابهم كالمشكوك فيه واما ان يكون الشك في بدء الامر وقبل الدخول في الصلوة والشك في المشكوك فيه في الاثناء كالسورة
فان اجريت استصحاب الصحة في القسم الاول فهو غير نافع اولا لان المستصحب ان كان صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فهو مسلم لكن
لا يجديك نفعا اصلا وان كان صحة نفس الصلوة فنقول هذا الاستصحاب ان كان قبل الفراغ من الصلوة فلا يصح انه قبل الفراغ لا يصدق الصلوة
حتى يستصحب صحتها وان كان بعد الفراغ منع ما فيه من عدم كونه مربوطا بالمقام وخلاف الظاهر من نفس الاستصحاب لا يمنع صحة الفساد لكن
نقول انه غير محتاج اليه نعم هنا الاجماع على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ مما نحن فيه ثم انا سلمنا الجريان والاعتبار لكن هذا الاستصحاب
ينفع في قليل من الموارد لان اكثر الموارد مما يكون الشك فيه قبل الشروع لا في الاثناء فلا يتم في اكثر الموارد ولا اجماع مركبا في البين حتى
وجوده يمكن القلب بكون استصحابنا اقوى لكثرة موارده وثالثا نمنع اعتبار الاستصحاب المذكور اذ لا دليل على العمل بالاصل قبل الفحص بقاء
الامر او بهذا الشخص المنفتق في الاثناء بين محذورين احدهما العمل بالاصل قبل الفحص والاخر ابطال العمل المحرم ولا يمكن الجمع بينهما بل
لا بد من اخذ احدهما ولا ترجيح للابطال لان العمل قبل الفحص بالاصل كما ان له الابطال فانا نقول يمكن التفصي عن المحذورين بان يحتاط
فعليه الاحتياط باتيان الجزء في الاثناء وهو المطلوب وان اجريت الاستصحاب في القسم الثاني اي فيما لو كان الشك قبل الشروع ففيه ان الصحة كانت
مشكوكة في بدء الامر فكيف تستصحب **فان قلت** ان الاستصحاب المذكور معارض بما عدا الدليل على الوجوب **قلنا اولا** ان الشك في
غالبا الدوران بين الامرين الوجوب والاستحباب كما **وثانيا** ان استصحابنا مقدم للوجهين السابقين الثالث ان الاشتغال اليقيني يستدعي القطع
بالامتثال الذي لا يحصل الا باتيان الاكثر **فان قلت** ان الاشتغال الثابت انما هو بالنسبة الى الاقل فقد حصل القطع بالامتثال به بعد
اتيانه وانما الشك بالنسبة الى الاكثر والامر المنفصل المردد بين الامرين فلم يثبت ذلك الاشتغال حتى يقتضي القطع بالامتثال **قلت** الجواب
ما مر في الدليل السابق **فان قلت** ان المكلف بعد ما اتى بالاقل شاك في التكليف وهو من القواعد المقررة الرجوع الى البراءة اذا شك في
التكليف **قلنا اولا** بالنقض بما اذا شك المكلف في اتيان المكلف به المعلوم ثبوت التكليف به كما لو شك انه صلى الظهر ام لا والوقت باق
فمقتضى ما ذكرت ان لا يصلي لانه شاك في التكليف فيرجع الى البراءة ولم يدرك **وثانيا** نقول ان الشك في التكليف حتى يتعين ان شك
في حدوث التكليف فهذا محل البراءة واما الشك في بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما نحن فيه فهذا محل الاشتغال **فان قلت** ما الدليل على
لزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد حصول القطع بالاشتغال بل الظن بالامتثال كاف وهو يحصل باتيان الاقل **قلنا** الدليل عليه اولا
الاجماع على ذلك اذ لا خلاف على انه لو وقع الشك في المكلف به كان اللازم العمل بقاعدة الاشتغال ومن يرجع الى البراءة بسبب الشك في منع الاشتغال لا
لانه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامتثال **وثانيا** بناء العقلاء **وثالثا** حكم القوة العاقلة بذلك **الثالث** من الوجوه
بناء العقلاء على لزوم الاحتياط في محل النزاع فلو قال المولى لعبده ركب المعجون الفلاني وتتبع العبد الكتب الطبية للتفحص عن اجزائه فوجد
مخصوصة على نوعين احدهما حاكم بلزوم ذلك الجزء بحيث لو لم يأت به لم يكن خاصية المركب والاخر حاكم بعدم لزومه بل هو مكمل للمركب كان
العبد ملزما بالالتزام باتيان الجزء المشكوك بحيث لو لم يأت به ثم انكشف ان المركب لم يترتب عليه الاثر لكان مستحقا للذم من المولى الا اذا عمل
عند احتمال الامتثال بدون ذلك الجزء وعلم بانه لا اثر له او ان الامر لا يخفى في بدء المركب بدونه او مكمل للمركب فلهما ايضا من الذم
يمكن ان يقال ان للمولى الذم والعقاب على ترك الاتيان وان انكشف ان المشكوك فيه كان غير جزء بل كان مكملا وبالجملة من راجع الوجدان يجد بناء
العقلاء على ما ذكرنا **الرابع** جملة من الاخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي المشهور دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان صيغة الدلالة على الوجوب
على كلمة ما وهي مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط والاستفهام ومنحصرة بالاتفاق لتقدير ارجع جميع ما يوجب الريب والشك والحيرة
يوجب الشك فنقول الاتيان بالاقل مما يوجب الشك والريبة وكلما كان كذلك وجب تركه للرواية وكقوله الدال على انه يجب على الاخذ بالاحتياط
في جميع الموارد الا بعد العلم بسبيل المقصود وكقول الباقر في مرفوعة زرارة انه قال خذ بالحائطة لدينك وتحديث المتعارضين فيها
اخذ بما انها والرواية خذ بالمشهور بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك وان كان الخبر الاحتياط وارد في تعارض
ان ذلك الرواية وقوعها فلا تشمل خصوص مورد النزاع كلام انه ان يقال عليه خصوص **قلنا** انه وان لم تشمل على ذلك العموم الا انه بلا استفصال

الثالث من الوجوه بناء العقلاء

الرابع جملة من الاخبار

بحمد

بعيد العموم فيشمل الحديث لحمل الكلام بخصوص السؤال ويدخل ما نحن فيه تحته فان قلت ان مثال الاحتياط حاكمة بلزوم الاحتياط حتى في المقام الذي
الذي لا علم اجمالا بثبوت التكليف اصلا وكذا يشمل ما فيه علم اجمالي بين المشتبهات الا في خصوص الواقعة وقد مر الدليل على عدم لزوم الاحتياط
فيهما فلا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها وحملها على الاستحباب لاجل الرواية بوجوب الاحتياط على جميع الاقوال المذكورة ونفصله اما ان قلنا باشتراك الصيغة
الامر بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا او معنويا او بوضعها لدلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح وان قلنا بكون الصيغة حقيقة في الندب فقط
فلا يرى اولى وان قلنا ان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب لكنه مجاز مشهور في الندب في اخبار الائمة عليهم السلام كما عليه صاحب المعالم والمحقق الشيرواني
فوجه عدم الدلالة على المطلوب واضح لانا اما بنينا على تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة او التوقف واما على القول بتقديم الحقيقة
المرجوحة فلان القرينة هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة لما عرفت من انه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع المقامات فلا بد من ارتكاب المجاز
المشهور او القول بان كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل كالمقامين السابقين فيكون تخصيصا كما ان الاول يكون مجازا مشهورا لكن الاول
متعين لان كل من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة
ودار الامر بينه وبين التخصيص كما هنا وان قلنا بان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازا مشهورا في الندب ايضا كما هو الظاهر من الاقوال فلا يتم
الاستدلال ايضا لان دلائل القائلين السابقين على كون الندب مجازا مشهورا مؤيدة للظن بغلبة الاستعمال في الندب وان لم يبلغ حد المجاز المشهور فبعد
ثبوت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ودوران الامر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص بان يقال كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل
ولا مرجح للتخصيص على هذا القسم من المجاز فتصير الرواية مجملة فيسقط الاستدلال لا يقال ان المجاز هو المشترك لا خراجه عن كون الامر حقيقة في الوجوب
مجازا غير مشهور في الندب لا بسبب لكون المجاز مشهورا كما ان العام غالب الاستعمال في التخصيص بحيث قيل ما من عام الا وقد خص منه ومع ذلك
لا يصير العام في الخاص مجازا مشهورا ويحمل اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص فنقول لا يبعد ان الظاهر من تلك الروايات ولو بعد ملاحظة العقل
الخارجية بمقتضى فهم العرف ايضا التخصيص ومعه يتم المطلوب مضافا الى النقض بمثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة حيث يكون الامر فيه دائرا
بين حمل المطلق على المقيد وارتكاب التقييد وبين حمل الامر في المقيد على الاستحباب ولا ريب ان العرف يفهم التقييد مع ان الندب غالب الاستعمال ولا
كلام لنا ان يتوقف هنا ايضا لعدم الدليل على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص وهو كما ترى فان قلت ان
التخصيص والقول بوجوب الاحتياط الا ما اخرجه الدليل مستلزم لارتكاب تخصيص الاكثر لان الاغلب في موارد الاشتباه بين الاستحباب والاباحة ولا
معنى للزوم الاحتياط فيهما فباخراج ذلك عن تحت الاحتياط يلزم تخصيص الاكثر ولا ريب ان تخصيص الاكثر مرجوح في جنب هذا المجاز الندب بمعنى انا
عليه يبطل الاستدلال قلنا اولا ان صدق الاحتياط على الشبهات الاستحبابية ممنوع فهي خارجة عن تحت اخبار الاحتياط بالتوقف ثانيا سلمنا
لكنهما مستثنيان بالنسبة الى تلك الروايات الاحتياط سلمنا لكنها مشككة بالتشكيك المعتبر الاجلي بالنسبة اليها ومعه يتم الاستدلال فان
قلت ان تلك الروايات على ظاهرها بالنسبة لا تخرج خروج ما خرج بالدليل على فرض عدم شمولها للشبهات الاستحبابية ايضا يلزم تخصيص الاكثر لشمولها
الشبهات الموضوعية التي لم يكن الاحتياط فيها واجبا قطعا فيلزم تخصيص الاكثر المرجوح بالنسبة الى المجاز قلنا اولا نمنع انصراف الاخبار الى الشبهات
الموضوعية وثانيا نقول لو تم ذلك لتم في الروايتين الاوليين واما رواية زرارة فصريحة في الشبهة الحكمية وثالثا نقول ان نحن بجنب المجاز
من التخصيص انما هو اذا كان التخصيص لعدم شمول افراد لها الا اذا قيل لا يجوز خروج الاكثر يكون سببا الى ذلك فانا لنا اذا الاكثر
معتد بها فهنا يتعين المصير الى التخصيص ولعلنا نتكلم عليه فان قلت الروايات ضعاف ولذا لم يكن حجة في المقامين السابقين قلنا
المنع هنا منجبرة ببناء العقلاء والاصليين السابقين على الاستحباب واما الاستصحاب فيحصل الظن بملاحظة بعد المضمون وبعدمها واما
في المقامين السابقين فلم يكن انجبار لا صحابها بل الاخبار فان لم يتحقق الشهرة على الاحتياط الجابرة لم يتحقق
الشهرة على الخلاف ايضا ويكفي في الجبر ما ذكر من الاصل وبناء العقلاء **الخامس** قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ووجه الدلالة ان من الناس
ما ذكره في بحث مقدمة الواجب من ان ترك المقدمة العلمية على ترك المكلف بالمقدمة في الصلاة لاحتمال
المقدمة المنهي عنها في الواقع فان قلت منها وجها بناء على وهو من باب ما ذكر من ان المكلف اما ان لا يكون مخاطبا بترك السورة
فهو المطلوب وان كان مخاطبا فاما ان يكون العقاب مستندا الى ترك السورة او الى ترك الاحتياط او الى عدم الخوف من الضرر المحتمل والكل باطلا
فتعين عدم العقاب قلنا اولا ان الحصر ممنوع اذ لعل العقاب على ترك الصلاة المأمور بها او على ترك العمل بالاستصحاب الاحتمال الاخر
اليها ويجري الدليل المذكور فيها ايضا لانا نقول انا نختار اولا كون العقاب على ترك الصلاة المكلف بها يتحقق الامر بها وتوهم ان الامر
بالصلاة والعقاب على تركها ما لم يكن معلومة بالتفصيل ينتج حكم العقاب بعد العلم بالتكليف الاجمالي كحكمه بقبح التكليف من دون البيان التفصيلي
مدفوع بما مر من بناء العقلاء وحسن المؤاخذة فيما نحن فيه وهو كاشف عن عدم قبح العقاب ونختار ثانيا ان العقاب مستند الى ترك

في مسألة الاحتياط

لزوم الاحتياط

قاعدة دفع الضرر المحتمل

احتمال العقاب

او سعيدا وتحط كما لو شك في جزئية السورة بعد تركها والانحناء الى الركوع فان كان الانحناء الى الركوع تاركا للسورة عن سهو فلا شك في الصحة لتسمية المفروض ان الجزء ليس ركنا او عن اعتقاد
منه الوجوب او اجتهاد او تقليد فانه يمكن لقاعدة الاجزاء وفي الاخير بالشهرة او بالوجوب فبطلان صلوته بنفس الانحناء او عن شك فكيف ينتهي الى الركوع وهو شك في شرعية ادلة الاحتياط حين شك في سلمه
عن المعارض فنقصد بنفس الاعتناء الجهة فهو اخبار البراءة لا انصراف الى المعلوم بالاجمال ولو سلم الانصراف فالنسبة بينها وبين اخبار الاحتياط عموم من وجه لان اخبار البراءة تشمل ما دار الامر فيه بين المحذورين
واخبار الاحتياط الشبهة الموضوعية وفي مادة الاجتماع لو لم يرجح اخبار الاحتياط لاعتضادها بامر فلا اقل من التساقط والرجوع الى اصالة الحرمة فلتتبع

العمل بالاستصحاب الذي هو واجب بالادلة الدالة عليه ثم انا نقول ان لقصد مستند الى ان الاحتياط المعلوم وهو مما يري الاحتياط ضعفه الا سلمنا
وبنا العقلاء **فان قلت** لو كان الاحتياط لازما لزم قصد الوجه الواقعي لاحتمال الوجوب ولو كان قصد الوجه لازما لما امكن الاحتياط لزم تكرار
العبادات وهو مستلزم العسر والحرج الشديد بين الموجبين للاختلال في نظم المعاش الموجب لاختلال نظم المعاد المنافي لغرض الحكيم فلا بد من رفع اليد
عن الاحتياط الكلي وذلك انه ان كان بطريق السلب الكلي فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي لزم الحكم لعدم وجود المرجح **قلنا** اولا ان الاحتياط
انما هو في محل الشك ولا شك في عدم وجوب قصد الوجه الواقعي اما على القول بالبراءة في ماهية العبادة فلان اصل البراءة لا يثبت الوجه الواقعي
بل الظاهري ثابت به فلا معنى للزوم قصد الوجه الواقعي فتم واما على القول بلزوم الاحتياط فلزوم الاختلال المذكور منقطع بعدم وجوب القصد
فيخرج عن محل الاحتياط وثانيا ان لزوم الاختلال اذا لزم قصد الوجه الواقعي ان كان على مذهب القائلين بانفتاح باب العلم في الاغلب فهو
ممنوع لقلة الاشتباه او فقد وجود دما وان كان على مذهب القائلين بالانسداد الاغلبي مع قولهم بحجية الظن فهو ممنوع ايضا لقلة الشبهات ايضا
وان كان على فرض الانسداد الاغلبي مع عدم القول بحجية الظن مطلقا فهو مسلم اعني لزوم الاختلال لكن قد عرفت حجية الظن ح وان خلافه باطل **فان**
قلت انا بعد ما استقرينا في الشرعيات وجدنا معلوم الاستحباب غالبا ومعلوم الوجوب نادرا فيلحق المشكوكات بالاغلب **قلنا** ان الاستقراء
ان كان في جنس المطلوبات فسلم لكنه لا يحصل منه الوصف فلا ينفع وان كان في خصوص المطلوبات التبعية فالاستقراء ممنوع لم ندع الاستقراء
في محل الخلاف **فان قلت** الاخبار النافية للتكليف فيما لا يعلم مثبت لاصل البراءة كقوله عم كل شيء مطلق الخ **فنقول** هذا تمام لو يرد به الرد كلما كان
كل شيء هو مطلق وكذا غيره من الاخبار **قلنا اولا** ان معنى قوله مطلق ان كان هو المرخص فيه فالاستدلال تمام لكنه خلاف التحقيق لانما
الاباحة ح لا يتم الاستدلال للقطع بانتفاع الاباحة السابقة وحصول المطلوبية اما وجوبا واما استحبابا بما يخرج عن مورد الرواية وعلى فرض
التسليم **نقول** الرواية مجملة من حيث ان المراد من المطلق المرخص فيه او المباح فيسقط الاستدلال ايضا وهذا الجواب يختص بهذه الرواية بعد
الجوابين الاولين **وثانيا** انا نمنع انصراف تلك الاخبار النافية للتكليف الى صورة يستقل فيها العقل سواء كانت الاستفادة تبعية ام
استقلالية لانه لا احتياج الى البيان والروايات المذكورة منصرفة الى ما يحتاج الى البيان **فنقول** ان العقل فيما نحن فيه قاطع بلزوم الاتيان
بالجزء المشكوك فيه فلا تنصرف الروايات الى ما يدركه العقل وينسب التكليف فيها الا بوان المقدمة اعني الجزئية هنا مما يحتاج فيه الى بيان الشارع وذلك
لان المقدمة ما ان لم تكن جعلية للامر بل لغيره كفى فيه الامر باتيان ذي المقدمة ويلزم ح الاتيان بجميع المشكوكات لتحصيل القطع بالامتثال كما لو امر
عبده باتيان المعجون الافلاطوني واما ان كانت المقدمات جعلية للامر كما فيما نحن فيه فاللازم عقلا على الامر بيان جميع الاجزاء والشروط المجعولة له ولو لم
يبينها او بعضها بعد جعلها لم يكن التعبد به موجبا في ترك الاتيان فيها فلو كون بنا العقلاء على لزوم الاتيان بما يحتمل المقدمية ح ممنوع فضلا **قوله**
كل شيء مطلق ونحوه الى غير ذلك الصريح نظرا الى ان العقل مستقل في لزوم الاتيان بالمقدمات المحتملة ثم لانا نقول الامر كما ذكرت في حق غيرنا لكن ندعي
بالنسبة الى المخاطبين بمعنى انه لو لم يبين المقدمات الجعلية لهم لم تكن لازمة عليهم للاجمال الذاتي واما اذا بين ذلك المولى الجاعل جميع المجعولات
للمخاطب ثم نفي الاشتباه منها للغايبين المشتركين مع المخاطبين في التكليف وعرض الاجمال لهم للموانع الخارجية فالحال فيه هو الحال في المقدمات العقلية
المجهولة للامر وما نحن فيه من هذا القبيل بالنسبة لنا **وثالثا** نقول ان تلك الرواية معارضة باقوى منها وهو اخبار الاحتياط المعتضد في
المقام بالاصليين وبنا العقلاء **فان قلت** استصحاب الصحة بعد ترك الجزء المشكوك فيه كالسورة يقتضي عدم جزئية السورة وكذا غيرها من الاجزاء
والشرائط **قلنا** ان الشك المحوج الى الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه جزءا او شرطا ينقسم الى ما يكون حاصلا قبل الشروع في العمل والى ما يكون حاصلا بعد الشروع
وعلى التقديرين المشكوك فيه اما مبتدأ او اثنائي فهذه اربع صور **الاولى** كون الشك مبتدأ والمشكوك فيه كذلك كما لو شك قبل الشروع في الصلوة
في اشتراط ستر العورة فلا يثبت عدم جزئيته بالاستصحاب ولعل ذلك ايضا ليس منظور القائل **الثانية** كون الشك مبتدأ والمشكوك فيه اثنائيا
كما لو شك قبل الشروع في الصلوة في جزئية السورة او في شرطية عدم كشف العورة بين الصلوة وههنا يمكن التمسك بالاستصحاب العرضي بان يقول
لو دخلت في الصلوة كانت صحيحة في ضمن تكبيرة الاحرام والحمد فلو تركت السورة وركعت كنت شاكا في بقاء الصحة فاستصحبها واركع واسجد فيرجع هذا
الاستصحاب الى الاستصحاب الفرضي **وفيه اولا** انه مستلزم للدور اذ صحة التمسك باستصحاب الصحة موقوفة على تحقق الصحة في الزمان السابق
على زمان الشك وتحقق الصحة كذلك موقوف على العلم بالوجه لما عرفت في الجاهل بالوجه ان عبادته باطلة واقعا والعلم بالوجه على الفرض موقوف على
الاستصحاب اذ بدونه لا يعلم الوجه وهذا دور مضمر بواسطة واحدة فتدبر **وثانيا** ان المستصحب اعني صحة الصلوة فهي لم تتحقق حتى يستصحبها
في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فصحة الاجزاء السابقة ارتباطية ومرعي على صحة الاجزاء **فنقول** ان
المستصحب ان كان هو صحة الاجزاء بالصحة الواقعية فهو مشكوك لان المكلف بعد ترك السورة في البين يصير شاكا في صحة الاجزاء السابقة في بدو الامر
فيكون الشك طاريا والاستصحاب انما يعتبر في الشك الطاري لان المتبادر من قوله لا ينقض اليقين انما هو اليقين الاستمراري الباقي بعد الشك بالنسبة

في رد ما اورد على القائلين بالاحتياط من الايرادات

في بيان ما هو الحق في المقام

والحكم باثبات البرائة تمسكا بما مر من عدم البيان فما دار الامر فيه بين كون المشكوك جزء واجبا او مباحا لم يخل مبطلا او باستصحاب الصحة او الامر بالاتمام لو كان المشكوك فيه طارئا الامر فيه بين كونه جزء وكونه ركنا لم يعتبر جزء ولا يعتبر بعضها استصحاب الامر بالصلوة اما لكونه جزء الا انه قبل اتمام الصلوة لا شك في بقاء الامر به وعلم ظهور حكم صور الشك في الجزئية باقسامها الثلثة وحكم ما لو علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية وحكم الشك في الشرطية اصل اذا علمنا بوجوب شيء في العبادة وشككنا في نفسيته وغيريته فالاصل الاخير اما للعمل بما سالة البرائة والاشتغال اصل البرائة وسلامة الاشتغال عن المعارض ومنه يعلم الاصل فيما لو علمنا بوجوب شيء في اثناء العبادة نفسا وشككنا في وجوب الغير او علمنا بوجوب شيء للغير وشككنا في نحو النفسي

نتايج

الى الزمان السابق وان كان هو صحة الاجزاء السابقة بالصحة الظاهرية فقضية الاستصحاب وان جرى وكان طاريا لكن لا دليل على اعتبار الاستصحاب الظاهري بالشارعية بالنسبة الى الواقعيا كما ان العدالة نظير بخبر لا ينقض بالنسبة اليه بل هو مبني العدم **وثالثا** سلمنا حجية الاستصحاب الى الشك والحكم الظاهري ايضا لكن في حصول الامتثال لا عبرة به لابتناء العقلاء على عدم اعتبار مثل هذا الاستصحاب بل يجعلونه منافيا فاذا لم يكن بناء العقلاء على اعتباره لم يعتبر البخيرية لا ينقض ونحوه من اخبار الاستصحاب **ورابعا** نقول ان اخبار الاستصحاب معارضة مع اخبار الاحتياط والنسبة بينهما اعم من وجه واخبار الاحتياط اقل موردا فتقدم على اخبار الاستصحاب هذا مع عدم ملاحظة ما خرج عن تحت اخبار الاحتياط بالدليل والا فالنسبة اعم واخص مطلق لان اخبار الاحتياط اخص مطلق فتقدم ايضا **الصورة الثالثة** كون المشكوك فيه كليهما في الاثناء ولا يصح التمسك بالاستصحاب ايضا لان المكلف اما قاصر او مقصر وعلى الاول يلحق التمسك بالاستصحاب الوجوه الاربعة السابقة الا الاول منها مضافا الى عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص على الثاني بالاولوية السابقة ايضا مضافا الى ما سنعتبره الجاهل المقصر **الصورة الرابعة** ان يكون المشكوك فيه بعد ما ثبت في الاثناء كما يعني من شك في وجوب تكبيرة الاحرام على الاحتياط وكبر فدخل في الصلوة ثم شك في الاثناء في لزوم الاحتياط نظرا الى الشك في اصل التكبير ايضا ولا يصح الاستصحاب هنا ايضا لانا لا نبني على الاحتياط من دون الامر ان كان مجتهدا فيه فهو مفروغ عنه مضافا الى عدم الاحتياج الى الاستصحاب للاجماع على العمل بما اجتهد المجتهد ما لم يحتمل الرأي والظن على الخلاف وان كان غير مجتهد بل يفعل ذلك منه من غير دليل فالتمسك بالوجوه السابقة ثم هذا **الموضع الثاني** في انه اذا شك في ركنية شيء للعبادة فهل الاصل ماذا والكلام يقع فيه في مقامين **القسم الاول** فيما اذا ثبت جزئيته وشك في ركنيته فقيل بان الاصل الركنية وهو الاظهر وقيل بان الاصل عدم الركنية وهو ضعيف وما يمكن له التمسك بوجوه منها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل المقصر اذا دخل في العبادة وسهى عن الجزء المشكوك الركنية ومضى محله **فنقول** الاجزاء المأتي بها قبل السهو كانت صحيحة فتستصحب بعد السهو والالتفات اليه واذا كانت تلك الاجزاء صحيحة صح باقي الاجزاء ايضا للارتباط واذا ثبت صحة الصلوة ثبت عدم الركنية وهذا البناء تم الا بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان الدليل يعود اذ استصحابا فرع ثبوتها الى الزمان السابق وثبوتها في السابق موقوف على الدخول في العمل على الوجه الشرعي والدخول فيما كان موقوف على العلم بالوجه الشرعي لعدم صحة عبادة الجاهل واثبات الشرطية في المشكوك الشرطية ولما العنية فيما شك في العينية والكفائية فلو كان العلم بالوجه موقوفا على الاستصحاب لزم الدور **وثانيا** سلمنا جريان الاستصحاب لكن نمنع حجيته اذ الدليل على اعتبار الاستصحاب ان كان بناء العقلاء فهو مبنا على الاحتياط سواء كان الواجب اصليا ام تعبديا لكن في التوصليات بنائهم على الاجتهاد او في التعبديات بالفقاهة وان كان الدليل الاخبار فهي لا تنصرف الى ما ليس بناء العقلاء عليه ولا دليل يعتمد عليه على الاستصحاب سوى الاخبار المذكورة **ومنها قاعدة الاجزاء** وهي انما تتم بالنسبة الى الجاهل المقصر الساهي عن الجزء المشكوك الركنية الا ان التمسك بتلك القاعدة انما هو فيما اذا كان الالتفات الى السهو بعد الفراغ من العبادة فنقول انه اتى بالصلوة على الوجه الشرعي المأمور به وكلما كان كذلك فهو مجز للقاعدة المقررة في محلها فلا يجب الاعادة فلا يكون ركنا وفيما سوى ذلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان ذلك ايضا دوري لان الحكم بعدم الركنية موقوف على صحة القياس المذكور وصحة القياس موقوفة على صحة صغراه اعني كون المأتي به على الوجه المعتبر شرعا وصحة صغراه موقوفة على الدخول فيه على الوجه الشرعي والدخول فيه كذلك موقوف على العلم بالوجه فلو كان العلم بالوجه موقوفا على القياس المذكور لزم الدور **وثانيا** سلمنا القاعدة لكنها معتبرة اذا لم يقم على خلافها دليل وارد وهو هنا موجود لما عرفت من بناء اهل العرف واخبار الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال ومنها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه في الاثناء ونحوه كالسابق وفيه منع لاعتبار الاستصحاب مضافا الى لزوم العمل بالاصل قبل الفحص في بعض الموارد مع كون الشك الساري **ومنها قاعدة الاجزاء** بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه بعد الفراغ من العبادة وتقريره كالسابق وفيه انا سلمنا القاعدة لكن المسلم منها ان التصرف في الحكم بعدم الركنية في تلك الصورة فهو خرق للاجماع ولا يتعدى الى غيرها بالاجماع المركب لمنع قيامه عليه لانا ننقل الكلام الى القاصر المفروض فيما اذا التفت الى السهو في اثناء العبادة ونقول انه مكلف باحد الامرين من الاتمام كما هو مقتضى الركنية او الاعادة كما هو مقتضى من يحكم بالركنية فالتكليف ثابت باتفاق الفريقين والمكلف به مشتبه فيجب الاحتياط لان الشك في المكلف به فيحكم بلزوم الاتمام والاعادة لا بالاتمام والاعادة لا بالاجزاء لعدم جواز الاتمام على المذهب الاول ولعدم جواز الاعادة على المذهب الثاني كل منهما بخلاف الاخر فلا بد من الحكم بان المكلف مخير بين الامرين اذ لولا لزم المخالفة القطعية لانا نقول قد مر ان المخالفة القطعية غير مضرة بالاجماع لانا نختار الاعادة ثم على تقدير لا بد لقاعدة الاشتغال من الاحتياط فهذا القاصر الملتفت في الاثناء بعد السهو يحكم في تلك الصورة بالاجماع المركب نقول من الاجماعات المركبات لكن نحن نعتمد على الاستصحاب المقتضي لمقتضى الاجماع الاخر وهي اصالة البرائة مضافا الى الكثرة موارد بها ولاعتضادها باستصحاب التكليف وبناء العقلاء وخبر الاحتياط سلمنا التكافؤ والتساقط بقي لنا اصالة الاشتغال

في الصورة الرابعة من صور الشك

في الشك في الركنية

ومنها قاعدة الاجزاء

في جريان قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر

واما لو علمنا بان الشيء واجب غيري اي مقدمي وشككنا في انه جزء العبادة او شرط لها اي شرط مقارن فقد يتردد الامر بين الاول والثاني او بين الثالث فهل هنا اصل يرجع في مقام التنجز الا اصل البراءة الاصلي ام الاصل يختلف بحسب المقامات وجوه وتظهر الثمرة في مسئلة الصحيح والاعم وفي محلها النفسية والاشارة على الوجه المباح ونحو ذلك والغالب حصول التمييز اجنبية العرف فتامل.

بين الاول والثالث او بين الثاني والثالث وبين الواجب والنذر وفي اشتراط النية القربة وللمباشرة

سليمة عن المعارض فيظهر مما ذكر ان الاصل الركنية لما مر من بناء العقلاء وخبر الاحتياط واستصحاب التكليف في هذه المسئلة الى الركنية وفي مسئلة الاجزاء الى الاجزاء ولازم الاول الاعادة اذا سهى عن ذلك الجزء ضد الاعادة وان هذا الاشتقاق ايضا لو سهى عن ذلك الجزء المشكوك ونذكر في الاثناء بعد فوات الابطال والاعادة وحرمة الاتمام مع ان مقتضى اصالة الركنية موقوف على قاعدة الاشتغال ولا دليل لنا على الاعادة فما وجه حكمهم بقاعدة الاشتغال في اثبات الركنية وقاعدة لزوم الاتمام في الصور المفروضة او لا يمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية وثانيا بانهم وان حكموا بامتثال الاتيان المأمور به على وجه الاجزاء ومدلوله لا ينافي حكمهم بعدم الاجزاء في خصوص مورد الدليل الوارد كما فيما نحن فيه ان الشك في الركنية لا الاشتغال ولو كان ذلك الدليل الوارد على قاعدة الاجزاء لم يبق مورد للقاعدة اذ قاعدة الاشتغال الاجزاء فلا بد من رفع اليد عن قاعدة الاجزاء كلية ولا يقول به القائل لانا نقول هنا الدليل منحصر في بناء العقلاء ولجنة الاحتياط ومن الاشكال الثاني بان القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام من باب قاعدة الاشتغال لا يقولون لهما من باب الدليل الاجتهادي ومعه لا معنى له **القسم الثاني** فانه على فرض الجزئية كان يفرض اختلاف العلماء في الركوع على قولين قول بانه جزء ركني وقول بانه ام لا اما ان قلنا بالركنية **في القسم الاول** فلو جهلنا احدهما او ذلك الشيء في جزئيته الاول واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب ثانيهما ان الشيء فيما شك في ركنيته وكلما شك في واما ان لم نقل بالركنية في القسم الاول بل قلنا باصالة عدم الركنية فيه فنقول هنا ان مقتضى القاعدة ركنيته مع قطع النظر عن الاجماع المركب لما الاول فلما مر من اصالة الجزئية فيما شك في جزئيته **واما** شك في ركنيته لكن رعاية هذين الاصلين خرق للاجماع المركب فلا بد من رفع اليد اما عن اصالة الجزئية باصالة الجزئية ورفع اليد عن اصالة عدم الركنية بالاجماع المركب فان علمنا باصالة الجزئية ورفعنا اليد عن الاصلان لضميمة الاجماع المركب لكن الاجماع الذي ضم مع اصالة الجزئية مقدم على الاجماع الذي ضميمة الاولى قاعدة الاشتغال وملاك الضميمة الثانية اصل البراءة وهو ضعيف بالنسبة الى قاعدة منهدم ويثبت الجزئية والركنية معا فان **قلت** الحكم بالجزئية وعدم الركنية وخالف للاصلين غير ظاهر انهم في الواقع نقطع بالعمل بالاصلين لا يمكن القطع بالامتثال بحسب الواقع لا يلازم القطع بالامتثال على رعاية الواقع في جميع الاحوال الا اذا دار الامر بين محذورين كالوجوب والحرمة فيحكمون بالتخيير **القسم الثالث** لو شك في جزئية شيء وعدمها مع الشك في الركنية على فرض الجزئية فالاصل فيه مشكوك الجزئية وقد مر ان الاصل فيه ذلك اما الركنية فلانه مشكوك الركنية ومر ان الاصل فيه ذلك عند الشك فيها ولما اذا قلنا باصالة الجزئية ولقاعدة الركنية يحكم هنا بالجزئية لا غير واذا قلنا به والركنية **الموضع الثالث** في انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الا ما ذكر الاظهر الحكم بالوجوب الغيري اعني القيد لاصالة عدم استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء مستقلا كما الاشتغال بالنسبة الى الشيء الذي شككنا في كون ذلك الشيء مقدمة له ام لا واما الحكم بغيريته فلا ينبط به المشكوك فيه عند الاتيان بالمأمور به المستقل النفسي الذي شككنا في مقدمية ذلك الشيء له لقاعدة وللاستقراء فان الواجب المعلوم غيريته اكثر من الواجب المعلوم نفسيته فيلحق المشكوك بالاغلب ثم اعلم انه نفسها سواء كان اصليا بان جعل الشارع اتيانه مخصوصا باثناء العبادة ام اتفاقيا كما في رد السلام في الصلوة اثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسد للعبادة ام لا الحق لا سواء كان وجوب ذلك الواجب مطلوبا ام مرددا بين التوسعة والفورية وبين مضيق الفور او غير ذلك سواء كان المأمور به مفصلا كالنذر بعد التلبس في الركنين الاخيرتين مثلا والتنحنح عند الغضب ان المسئلة لا يخلو الامر من ان يكون ثبوتهما معا على الاخر كما هو الحق لا انسانهما اذا ترك رد السلام المأمور به المضيق في اثناء الصلوة واشتغل فانهما موسعة نهضة بين السلام على الفرض ما سلط على القولين الاخيرين فحكم بنا القضا اما اللغوي عن الجزء

كلية وقاعدة الاشتغال واعلم ان المعظم ذهبوا المشكوك الركنية وتذكر بعد الفراغ ولا زم المحل فقد حكم المعظم القائلون بالركنية على غضغضة الاتمام ثم الاعادة لا الابطال فقط **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول ولعل حكمهم بذلك انما هو من باب القاعدة بقاء الدليل على الركنية هنا هو قاعدة جارية في كل مورد يجري فيه قاعدة مراعاة قاعدة الاشتغال الحاكم بالابطال والاستحباب تمام لمن هو من القائلين باصالة الركنية لو شك في جزئية شيء مع القطع بالركنية لعين جزء اصلا يحمل الاصل الركنية نعم وكلما كان كذلك فهو جزء لما مر في الموضع الاول فكذلك فهو ركن لما مر في القسم الاول عدم الحكم بجزئية الشيء المشكوك وعدم **الثاني** فلفرض قاعدة الركنية فيما بجزئيته واما عن قاعدة الركنية فان علمنا باصالة الجزئية بالاجماع المركب فتعارض ضميمته اصالة عدم الركنية لان مدد الاشتغال لضميمة احد الاجماعين يوجب الوضوح في مرحلة الظاهر لعدم القطع بالامتثال الا تجب **قلنا** نعم الا ان العمل بالمطابق ظاهرا مع القطع بخلافه في الواقع الحكم بانه جزء وركن اما الجزئية فلانه كما هنا بناء على المختار من اصالة الجزئية بالقاعدة فيهما فلا نحكم هنا الشيء في الجزئية تم الشامل للشرطية والجزئية فهل الا هو لازم كون وجوبه نفسيا او لا مضافا **فنقول** لا يبعد من الابتناء على ذلك الشيء الاشتغال على هذا الا الوجوب الغيري اذا علمنا بوجوب شيء بين العبادة وبين الصلوة فهل يكون ترك ذلك الواجب النفسي موسعا ام فوريا بان نقله عن الرشد تبع في القراءة مثلا او قولا كالاشتغال عن ضد الموسع او عدم الامر به لم يقتضي ضد الموسع بالتكليف لعدم الصلوة جزء الذي اتي به في محل رد السلام او لعدم

واصل ان علمنا بالتكليف او الواقعة اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا استقلاليين وكانت الشبهة مرادية سواء حصلت الشبهة من تعارض الدليلين كما يتفق في منزوحات البئر مثلا
على وجوب النزح مطلقا او من اجمال الدليل كالامر باخراج صاع للفطرة او لم نعلم استقلالا ام لا ستنادا او من تعارض صورتي الاقل والاكثر معنى فهل الاصل الاحتياط ام البراءة وجهان اقويهما الاخير
الاصل عدم تعلق التكليف بالزائد مضافا الى جملة مما مر هنا من الادلة واما المقتضي للاحتياط فسالم

الامر على التقدير ثبت لفساد الوضع الرابع لو شك في جزئية شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته فالاصل الحكم بالغيرية لما عرفت من قضاء الفقر
عند الشك فيها فمقول لهذا الشيء واجب نفسي وغيري ثم وانه لو علم بكون شيء موقوفا عليه لعبادة لكن لم يعلم انه جزء العبادة ام شرطها فهل الاصل الشرطية
ام الجزئية وتظهر الثمرة في مواضع منها في وجوب النية فيه لو حكمنا بجزئيته فنيتوي المكلف بتمام العبادة المركبة من هذا الجزء وسائر الاجزاء القربة ايضا
ومطلق القربة اعتبارا بشرط فيه لنيته واما لو جعلناه شرطا فلا يحتاج الى النية لان الغرض يحصل بالتوصل وهو يحصل بلا نية ومنها لزوم
المباشرة ان جعلناه جزءا فلا يجزي مباشرة الغير بناء وان جعلناه شرطا فلا حاجة الى المباشرة لان الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير ومنها لزوم
الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط فيحصل الغرض اعني التوصل وان اتى به على الوجه المحرم كالغسل بالمغصوب وتظهر الثمرة اخرى في
بعض الافاضل وهي لزوم تحصيل العلم بالمسألة على فرض الجزئية دون الشرطية فلو كان جزءا داخلا بعمدا او سهوا او جهلا فقط كان موجبا للاخلال
بالمهية وصحتها وفيه ان ذلك التفصيل بين الجزء والشرط انما استند الى دليل اجتهادي اصلية انما او ان كان الدليل فقاهيا فحاكم بلزوم تحصيل
العلم بالمسألة في الاجزاء وهو عند الاشتغال لغلا ريب في انها مقتضية لذلك في الشرائط ايضا وبالجملة الدليل الاجتهادي مفقود والفقاهتي مشترك
او التسوية بين الجزء والشرط فلا وجه للتفصيل الا ان يقال ان الاصل الاولي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسألة اصلا لا في الاجزاء ولا في الشرائط
خرجنا عن مقتضى ذلك الاصل في الاجزاء لاطباق العلماء على اللزوم فيها وبقي الشرط بحسب الاصل الاولي لعدم الدليل او يدفعه نظرا لان بناء
العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسألة مطلقا اي في الاجزاء والشرائط ولا يفرقون بينهما الا ترى انهم حكموا بان المصلي في المكان المغصوب عالما
بالموضوع جاهلا بالحكم التكليفي او الوضعي ام كليهما مستحق للفساد وعبادته فاسدة مع ان عدم غصبية المكان من الشرائط فلو لم يكن بناؤهم على
تحصيل العلم بالمسألة في الشرط لم يحكموا بالفساد وانهم حكموا بفساد صلاة من صلى مع الثوب النجس عالما بالموضوع وجاهلا بالحكم في الواقع
مع ان طهارة الثوب البدن شرط فان قلت فرق بين المطابقة والفساد فان الحاصل في المطابقة فيصحتها وفسادها هو المطابقة للواقع وعدمها كما
للعلم والجهل فيهما اصلا واما الفساد فلا يطابقها العلم والجهل الا المطابقة والسعة لمطابق من الفساد بالعلم وغير المطابق منهما صحيح مع علم
بالغيرية او ان حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد التي استشهد بها او حكمهم بلزوم تحصيل العلم بالمسألة فيها لكن
هذا لعلم بالمسألة بل هو من جهة عدم المطلوبية وعدم المطابقة وقد عرفت ان الحاصل في المطابقة غير صحيحة قلنا الكلام منها ان لكن الفرق
المسلم من التام المذكور للمطابقة انما هو في المعاملة التي لا مدخلية للقربة فيها بوجه من الوجوه واما في الشرائط المعاملة التي لها مدخلية في القربة
كما في الموارد التي استشهد بها فلا نسلم ان الحاصل مجرد المطابقة واللامطابقة وعدم العلم يكفي وكيف كان فهل الاصل الشرطية ام الجزئية فنظر في
الافضل اصالة الجزئية لان في قضاء الاشتغال يقتضي اتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالامتثال والقطع بالامتثال انما يحصل اذا اتى
بنفسه بذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى ان قضاء الاشتغال يقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح واذا لزم ذلك الثلاثة
كون جزءا لانه لو كان شرطا لم يلزم هذه الامور وفيه اولا ان فرض النية مما اختلف في جزئيتها وشرطيتها كما اشتهر قول التمهيد وهي الشرط
فاذا كان فرض النية محل النزاع فلا بد لهذا الفاضل من اثبات جزئية النية ليحصل الاشتغال وحكم بلزوم الامور الثلاثة فيها مع ان وجوب النية
للنية يستلزم التسلسل وهو باطل وثانيا ان شرط العبادة منها ما هو مقطوع انه شرط عبادي كالوضوء ومنها ما هو مقطوع انه شرط معاملي كالستر
ما هو مردد بين الامرين ومشكوك فنقول ان المشكوك في شرطيته وجزئيته اما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا عباديا فيشترط فيه الامور الثلاثة
من المباشرة والاتيان على الوجه المباح والنية واما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا فلا يشترط فيه شيء من الثلاثة ولما لا يعلم انه على فرض
الشرطية هل هو من اي القسمين عبادي ام معاملي ولا يخفى ان التمسك بقاعدة الاشتغال وايجاب لزوم الامور الثلاثة حجة على تثبيت الجزئية لا يتم الا اذا علمنا بانه
لو كان شرطا لكان شرطا معامليا لا عباديا اما اذا علمنا بانه لو كان شرطا عباديا فلا يتم لاشتراط الامور الثلاثة على التقديرين الشرطية والجزئية وما
اذا شككنا في كونه على فرض الشرطية عباديا او معامليا فيحتمل ان يحصل من قضاء الاشتغال كونه شرطا معامليا ولا يلزم من ذلك الجزئية كما لا
وثالثا ان ذلك لا يتم فيما لو تردد المكلف اعتقادا بحرمة الاتيان بجزء من العبادة في شرطيته وجزئيته فان اصل البراءة نفي
ولا لزوم كون ثانيا متعلقا للتكليف والاصل عدمه فالتحقيق ان يقال ان الاصل يختلف باختلاف الموارد فقد يكون الاصل الشرطية كما
وقد يكون الاصل الجزئية كما لو تردد في المثال المذكور ايضا الدعاء الذي يشترط القراءة فيه تختص بها شرطيته وجزئيته فالاصل الجزئية لما تلنا
اصل البراءة ثم اعلم ان التمييز بين الاجزاء والشرائط قد يحصل بان شئت فخذ مثالا قول الولي لعبده ركب المعجون الفلاني ولكن استعمل فيه تركيبه
فعلم انه يتوقف على الامر الاول الاتيان بالمعجون الثاني كون المعجون بالحد الثالث الثالث الرابع كون معجونا الخامس الزمان السادس
كونه من المعجون المعلوم وجعله عجالة فعلم اولا الثاني والثالث والخامس جعلها اولا شرائط وجعله الرابع والسادس وغيرهما
انها تتوقف على الركوع والسجود والقبلة وكون المصلي على الزمان او جملة احكام بجزئيتها لا دليل وشرطيتها الاخير المقام الثاني فيما لو دار

في بيان ان الاصل في كل جزء لو شك في عبادة بعد القطع بنفسيته

في بيان ان النهي عن الاجزاء وغير

فان كان الاشتغال فقضيته ان اريد الاشتغال بالاقل فقد اتى به وامتثل او بالاكثر او الامر النفسي الارتباطي فلم يثبت من الاول او الاستصحاب فكذلك او بناء العقلاء فهو غير ثابت او على عكس على الظاهر

او لخبر الاحتياط فلا جابر لها هنا **اصل** اذا علمنا بالتكليف في الواقعة اجمالا ودار الامر بين المتباينين وكانت الشبهة حكمية او موضوعية وكان الجمع محصلا للامتثال قطعا فهل الاصل الاحتياط بالجمع او التخيير الامر بين القصر والتمام او الظهر والجمعة مثلا ام البراءة بالتخيير ابتداء بينهما استمرارا وجهان واما احتمال الفرعية وطرح الامرين او تعيين احدهما بلا معين فمتبين الفساد والظاهر من الوجهين وجوب الاحتياط بالجمع للاستصحاب واصل الشغل وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل واخبار الاحتياط المنجبرة هنا بنفسها الاكثر وعا ذكر مضافا الى لزوم المخالفة القطعية على الاخير بالتخيير من حيث الحكم الواقعي وطرح من حيث العمل ان قلنا بالتخيير الاستمراري نتايج

الامر بين الاقل والاكثر مع كون الاقل موجبا للامتثال اجمالا وان كان الاكثر مطلوبا في الواقع فهل الاصل بعد العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة البراءة او الاحتياط **فاعلم** ان ههنا مواضع **الاول** فيما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا عن تعارض الدليلين اما صريحا او ما الاول والاظهر هنا البراءة لانتفاء المقتضي للاحتياط ووجود المقتضي للبراءة اما الاول فلان المقتضي للاحتياط انما هو قاعدة الاشتغال فهي ان اريد بها الاشتغال بالنسبة الى الاقل فالمفروض ان المكلف اتى به وحصل الامتثال وان اريد بها الاشتغال بالنسبة الى الاكثر او الامر النفسي الارتباطي المردد بين الامرين فالاشتغال ممنوع لانفصال الغائب مشاركا مع الحاضر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاكثر فيكون تكليف الغائب ايضا الاكثر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاقل فيكون الثابت في حق المكلف به فيجري فيه قاعدة الاشتغال وايضا الشك انما هو في نفس التكليف وارتفاعه والاصل البقاء لانا نقول لعل الذي حصل العلم بكونه ثابتا فهو مكلف به هو الاقل واما الاكثر فمشكوك فيه فيدفع بالاصل وعقد اشتراك الغائب مع الحاضر حتى فيما لم يعلم التكليف فيه معلوما ولو بالاجمال غير ثابت وانما المقتضي للاحتياط الاستصحاب فاستصحاب التكليف بالاقل فقد حصل واما بالاكثر او الامر النفسي الارتباطي فيهما لم يثبت اولا حتى يستصحب وان كان المقتضي للاحتياط بناء العقلاء فهو غير ثابت هنا لو لم يكن على الخلاف وانما المقتضي للاحتياط الاخبار المذكورة سابقا فهي ضعيفة لا جابر لها هنا واما المقتضي للبراءة فهو اكثر الوجوه السابقة من اصالة عدم الدليل على مطلوبية الزائد واستصحاب عدم وجوبه لو لم يكن الامر دائرا بين الوجوب والاستحباب والا فهما متعارضان بالمثل ومن قبح الاكثر واطلاق الاجماعات المنقولة والرضا القطعي وبناء العقلاء والاخبار والايات **الموضع الثاني** فيما لو كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا عن اجمال الدليل كما في قوله زكوة الفطر صاع من الغلات لو كان تفسير الصاع خلافيا ومرددا بين تسعة ارطال او ستة ارطال والاظهر هنا ايضا البراءة لما مر في الموضع السابق وانما الحكم بالبراءة في اشباهه من هذا الموضع **الموضع الثالث** فيما لو كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا عن تعارض الدليلين اللذين يكون مرجعهما في المآل الى الاقل والاكثر وفي الظاهر الى المتباينين مع العلم بعدم مدخلية الخصوصية كما في قوله ان ظاهرت فتصدق بمثقال ذهب وان ظاهرت فتصدق بمثقال من الفضة مع فرض علمنا بانه لا مدخلية لخصوصية الذهب والفضة بل يكفي قيمتهما والاظهر هنا ايضا البراءة لما

فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الناشي عن تعارض الدليلين

المقام الثالث فيما لو دار الامر فيه بين المتباينين لتعارض الدليلين كالظهر والجمعة يوم الجمعة والاظهر فيه لزوم الاحتياط بالجمع بينهما لان طرح الدليلين خلاف الاجماع وطريقة اهل العقول والرجوع الى القرعة ايضا فاسد لان من يقول بها على فرض وجود القول بها هنا انما يسلم ان المكلف به هو الامر الواقعي لكن يقول ان ههنا وسيلة لتعيين الواقع وهي القرعة ولا ريب انه يقول بوجوب القرعة وجوبا شرطيا يعني المكلف لو اراد الامتثال على وجهه لزم عليه القرعة لا وجوبا نفسيا بان يكون اثما في ترك القرعة فقد عرفت انه يسلم الاشتغال بالواقع فلازمه الاحتياط لقاعدة الاشتغال ما لم يرد دليل وارد والقرعة خلاف الاصل محتاجة الى دليل يدل عليها وهو يدعي وجود ذلك الدليل ونحن ننكره ونقول ان الدليل على القرعة انما روايات قطيعة الغنم **ففيه اولا** اختصاصها بالموضوعات لا الاحكام **وثانيا** انها خاصة بمورد الغنم لا عموم فيها والتعدي يحتاج الى الدليل وانما الدليل قوله القرعة لكل امر مشكل ففيه اولا انه لا اشكال هنا للزوم الاحتياط فيه وثانيا انها منصرفة الى الموضوعات وثالثا انها ضعيفة لا جابر لها فانحصر الامر في الاحتياط بالجمع او البراءة بالتخيير بينهما لكن الاول متعين هنا لوجوه **الاول** اصالة الاشتغال **فان قلت** ان الاشتغال انكان بالنسبة الى الامر النفسي الارتباطي فهو ممنوع لعدم الدليل عليه وانما يجب في نفسه ان القدر المتيقن موجود وهو لزوم الاتيان باحدهما والزايد الاصل عدمه **قلنا اولا** ان التكليف بالواقع ثابت هنا لقاعدة الاشتراك مع الحاضر الثابت في صورة كون المكلف به معلوما بالاجمال كما سلمنا ان قاعدة الاشتغال في مثل المقام عند ما لم يكن معلوما بالتفصيل ثابتة لكن فيما ابهم غير ثابتة فيحتمل كون المكلف به الواحد المعين في نفس الامر المقتضي للزوم الاحتياط ويحتمل ان يكون المكلف به الواحد المبهم الكلي المقتضي للتخيير فيجري قاعدة الاشتغال ويتم المطلوب سلمنا عدم جريان قاعدة الاشتغال لكن نقول بعد الاحتمالين المذكورين في المكلف به انكان الاول فالحكم ثابت وان كان الثاني فهو مستلزم لاعتقاد كون الشيء في الظاهر مع القطع بعدم وجوبه في الواقع لانه انما امر به في الواقع هو الواحد منهما لا الواحد الكلي فهذا مخالفة قطعية بحسب الاعتقاد ومستلزم للمخالفة القطعية بحسب العمل ايضا اذا اتى باحدهما في جمعة وبالاخرى في اخرى واما على الاحتياط فلا يلزم شيء من المخالفتين القطعيتين الا ان يقول الخصم بالتخيير البدوي فيندفع المخالفة الثانية اعني المخالفة في مقام العمل لكن يرد عليه ح المخالفة الاولى مضافا الى انه خلاف الظاهر من التخيير وانه مستلزم لكون المامور به واحدا معينا في الواقع فيقتضي الاشتغال الاحتياط ويتم المطلوب ولا يكون معنى للتخيير لانه عند التخيير عند امكان الاحتياط وهو هنا ممكن الا ان يدعي عدم امكان الاحتياط هنا لانه مستلزم للعسر الموجب لاختلال النظم ولا خطر ووجوب الاحتياط في المقام السابق اعني ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر كما فيحصل من الجهة التركيبية العسر والحرج لكن يدفعه ان ذلك فرع كثرة الشبهات وهي غير كثيرة وحصول مدعي فتح باب العلم او سد جهة الظن كما هو المختار لا عسر في استصحاب الحال الظنون به مواضع وتوارد الخصم او دعوى عدم الاشتغال فالجواب ما مر **الثالث** حكم القوة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل



المقتضي

وامّا نحن فلا نقول بوجوبها معًا اصالة بل بوجوب الواحد المجمل الواقعي المستلزم للجمع من باب المقدمة ولو لم يتمكن المكلف الا من احد الفردين في تمام الوقت فعلى المختار لا شيء عليه للبراءة وعلى البراءة اتى
بالممكن ولو تمسك الخصم باخبار البراءة او اخبار التخيير فيتعارض النصين فالجواب عنهما ما مرّ من وجوه ولا فرق فيما ذكر بين حصول الشبهة من تعارض الدليلين او اجمال الدليل فتامل

المقتضي للاحتياط في المقام بالجمع بين الامرين الرابع بناء اهل العقول الخامس الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط المتقدمة بناء العقلاء والقول فانه بل بنائهما الاكثر فلا يضر ضعفهما **فان قلت** ان مقتضى ما التزمت من الدليل استحقاق العقوبة في المقام بمقتضى العقل والاجماعات المنقولة وبناء
العقلاء والقوة العاقلة والآيات والاخبار البراءة والتخيير **قلنا** اما الاول فانها معارضة بالمثل **واما الثالث** ففيه ما عرفت من تمامية
المقتضي للاحتياط بل قد قال بالاحتياط هنا بعض من لم يقل به في دوران الامر بين الاقل والاكثر والاجماعات المنقولة لا تنصرف الى ما نحن فيه العقلاء
وعلى الاحتياط **اقول** لا تخلف حكم القوة العاقلة عن حكم العقلاء ايضا واما الاخبار والآيات ولا بالقلب تجا اذا كان للخصم ان يقول ان الواحد
المعين النفس الامري مما لم يرد به امر ولو وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم تمكن عنهم يمكن لنا ان نقول ان الامر او الحكم الكلي
عالم بما امر ولو وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومطلق فيما موجوا به فهو جوابنا **وثانيا** بان الآيات والاخبار ما مقتضيها
نفي التكليف عن كل من المتباينين لان شيئا منهما لم يعلم بورود الامر وهو محجوب عن العباد فلا بد من نفي التكليف عن كل من المتباينين بمقتضى
ظواهر الآيات والاخبار وهو خلاف الاجماع فلا بد من تخصيصهما بما ورد في المقام ومعه لا يتجه دلالته **فان قلت** كما يمكن تخصيصهما بالخروج
الموضوع راسا عن تحتهما كذلك يمكن التقييد فيهما بالقول لان كل شيء مطلق على سبيل الاطلاق اعم من ان يكون مع البدل او بدونه الا الشيء
الذي نحن بصدده كالظهر مثلا فانه مطلق ويجوز تركه لكن مع البدل وهو الجمعة وبالعكس لا الى بدل التقييدها اولى من التخصيص لا يوجب اخراج
الموضوع راسا بل الخروج بعض احواله فتم المطلوب **قلنا** ضمنا ان الظهر والجمعة واحدهما المبهم واحدهما المجمل في ترك الكل والاخر مقتضي
دليل البراءة لكنه خلاف الاجماع فلا بد اما من الحمل والتخصيص بالواحد المبهم او من الحمل والتخصيص بالواحد المجمل ولو لم يكن الاخر راجح لمقتضى
للاحتياط لم يكن الاول راجح فصير مجمله وتسقط الاستدلال لحصول التخصيص بالمجمل في العام الموجب لعدم حجيته **وثالثا** ان تلك الآيات
من الاخبار والآيات معارضة باخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد بما مر سلمنا التساوي والتساقط فنبقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض
قلت مقتضى الاخبار الدالة على التخيير فيما تعارض فيه النصان **قلنا اولا** نمنع اختصاصها الا بما نحن فيه وشمولها لمورد تعارض النصين بحيث
احدهما بالامر والاخر بالنهي وما نحن فيه ليس كذلك **وثانيا** ان ظاهر التخيير في تلك الاخبار التخيير البدوي وهو فيما نحن فيه خلاف الاجماع فلا بد من
صرفها عن ظاهرها بالحمل على التخيير الاستمراري حتى ينطبق بالمقام وهو مع انه خلاف الظاهر لا دليل عليه مستلزم للمخالفة القطعية في مقام
العمل الذي في كل جمعة مثلا بواحد منهما **وثالثا** انه لا يحصل من تلك الاخبار الوصف للاختلاف بينها لان مقتضى بعضها التخيير وبعضها
الوقف وبعضها الاحتياط فلا يحصل منها الظن فلا يكون حجة **ورابعا** انها معارضة مع اخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد المذكور سابقا
بالامور المذكورة **وخامسا** سلمنا التساوي والتساقط فبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض ثم بعد ما عرفت ان الحق هو لزوم الاحتياط
والجمع هنا فهل التارك لاحد الامرين يستحق العقاب مطلقا او يتوقف استحقاق العقاب على كشف ان المتروك كان هو الواجب الواقعي النفس
الامري والاول اقوى ويظهر الثمرة في الفسق والعدالة كما مر في بحث مقدمة الواجب لا لظهور الاول لما مر في مقدمة الواجب من استحقاق العقاب
على ترك المقدمة وان كان ذكرنا هناك الاحتياط وهو هنا حاصل بترك احد المحتملين وترك احد الامرين ولانه خالف قوله لا تنقض اليقين الا بيقين
اليقين بغير اليقين المخالف للنهي اثم ولانه خالف الامر بالاحتياط فهو اثم ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاحتياط انما هو اذا كان المكلف متمكنا عن كل من
الامرين من اول الوقت الى اخره واما اذا تمكن من احدهما من اول الوقت ثم طرأ عدم الامكان من احدهما فيجب عليه الاتيان بالممكن منهما ولو اذا لم يتمكن
من احدهما من اول الوقت مثلا فلا يجب عليه شيء حتى الفرد الممكن وذلك لرجوع الشك الى التكليف لا الى المكلف به الواحد
المجمل المعين في نفس الامر وكان الفرد الغير الممكن منه هو ذلك الواحد فلا يكون مكلفا في الواقع لعدم القدرة عليه فاذا كان الشك في التكليف فيرجع الى
البراءة ثم ان ما ذكرنا انما هو حكم تعارض الدليلين او احتمال الشيء المتباينين ظاهرا واما لو كان الدوران بين المتباينين ناشئا عن اجمال النص
المتعارضين او احتمال الشيء المتباينين ظاهرا او الى الاقل والاكثر ما الاسواء كما مع القطع بمطلوبية الخشوعية ومع عدم القطع بعدم المطلوبية فالحكم فيه
ايضا هو الاحتياط لما ذكرنا ثم الكلام الى هنا انما كان في المجمل العرضي المرادي واما المجمل العرضي المصداقي في الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالي بالتكليف
فالكلام فيه يقع ايضا في مقامين **المقام الاول** في دوران الامر بين الاقل والاكثر وذلك كما يتمسك بما رأيناه على تحصيل الامتثال بالاقل
اصلا لو كان المطلوب في الواقع الاكثر فلا ريب بالحكم فيه بالاحتياط لكن لم يجعلوا لذلك مثالا لان الشبهة في الشبهة العرضية المصداقية واما اشتغال
اي تحصيل الامتثال فهو ما نحن من المصاديق وان كان الواجب في الواقع الاكثر كما اذا اشتبه الفائت في عدد مخصوص والذي هو ما نحن فيه ما اذا اشتبه
ما اشتبه الخمر مثلا بالخل ولا الظهر بالجمعة فلا ريب ان المقام لان الامر فيهما دائر بين الواجب والحرام وهو محل الكلام ما دار الامر فيه بين الواجب
وغير الحرام وكيف كان فالاظهر في المقام ان يقال ان المحتملات ثلاثة **الاول** لزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل معه البراءة **الثاني** البراءة الاخذ
بالنحو المذكور ما لا يحصل الظن بالبراءة او بعد حصول الظن بالبراءة بناء على الظن **الثالث** الرجوع الى الحالة السابقة الاتيان بالاخذ باستصحاب

في ذكر القول بالتخيير في المقام

فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر

اصل اذا علمنا بالتكليف اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة المصداقية كما لو علمنا ان عليه فوائت لا يعلم مقداره فهل يرجع الى القرعة لكونها
او عليه دينا لا يعلم مقداره فهل يرجع الى القرعة او الى الشغل فيما يتعلق بالمشكوك الى ان يعلم البراءة او يظن بها ان قلنا بحجية الظن في الموضوع الصرف او الى البراءة فيما يتعلق بالمتيقن
لا بالمشكوك مطلقا او ما لم يظن بالاشتغال او يفصل بين الشك البدوي والطاري وجوه بل اقوال

الذمة به لا غير الرابع الى الرجوع الى البراءة في نفي الزائد الا اذا حصل الظن بالاشتغال به بناء على حجية الظن في الموضوع الصرف الخامس ما يحكى عن صاحب
الرياض فهو في الشك البدوي يحكم بالبراءة وفي الشك الطاري على الاحتياط للاستصحاب وهذا الكلام يحتمل احتمالات ثلثة **احدها** الزام الاحتياط في
الشك الطاري ما لم يحصل القطع بالبراءة وكذا في الشك البدوي بالبراءة ما لم يحصل القطع بالاشتغال **وثانيها** اعتبار الظن في المقامين فان ظن بما
كانت الاولى فعلى لزوم الاحتياط والظن بالاشتغال كان في الثاني فعلى عدم جواز العمل بالبراءة **وثالثها** اعتبار الظن في الشك الطاري لا البدوي ورابعها
بالعكس السادس القرعة اذا عرفت ذلك فنقول يمكن الحكم بالاحتياط الى زمان تيقن البراءة اعني الاحتمال الاول لوجوه **الاول** ان الالفاظ اسام

للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا عند الاطلاق فيكون مقتضى قوله اقض ما فات واد الدين وجوب قضاء الفائت النفس الامرية
وان لم يكن معلوما وكذا الدين الواقعي وان كان مجهولا ولا ينم ذلك لزوم الاحتياط حتى في الشك البدوي للقضاء والدين لكنه خرج بالاجماع وبقي
صورة الشك في المقدار مندرجا تحت الكلام فنقول ان التكليف بنفس الامر في القضاء والدين ثابت وبعد الاتيان بالاقل نشك في صورة سقوط
الامر والامتثال بقاءه فيكون المستصحب هو الامر النفس الامري المردد بين الاقل والاكثر لا خصوص الامر بالاقل او الاكثر هذا مضافا الى قاعدة
الاشتغال لان الاشتغال ثابت والتكليف به مشتبه فلا بد من تحصيل اليقين بالبراءة وان قلت بما قلت في السابق من ان الاشتغال انما هو
بالنسبة الى الاقل او الاكثر والامر المردد فقد مر جوابا عنه مضافا الى ان تارك الاكثر وان اتى بالاقل تارك للذي لم يعذر حكما فهو مستحق للعقاب
فالدليل الاول وهو الاستصحاب مؤيد بهذين الامرين اللذين كل منهما متمم للمقصود بعد الغرض المذكور فان قلت ما ذكرت من انصراف الالفاظ
الى الامور النفس الامرية في ما قلت سابقا من انصرافها الى المعلوم ففي رد من قال بعدم حجية خبر مجهول الحال لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا
بناء على ان الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد عن الفحص في خبر مجهول الحال لاحتمال فسقه في نفس الامر فقد اجبت عنه سابقا بان الفاسق منصرف
الى معلوم الفسق فلا يتم الدليل فهذا الجواب في كلامك هيهنا بالانصراف الى نفس الامر قلنا ان المعلوم اما اجمالي او تفصيلي والذي ندعيه هنالك
من الانصراف الى نفس الامر انما هو بالنسبة الى المعلوم بالتفصيل بمعنى انه لا يحتاج الى العلم التفصيلي في الانصراف بل يكفي العلم الاجمالي فيه
مثل ما نحن فيه كقوله مثلا اقض ما فات كما فات واد الدين اذا علمنا بفوات بعض واشتغال الذمة ببعض في الجملة وان لم يعلم المقدار فلا بد من الاتيان
بنفس الامر بعد تحقق العلم الاجمالي لا يشترط العلم التفصيلي والذي منعنا في السابق انما هو عدم اشتراط العلم اصلا حتى اجمالا بمعنى انه يجب الاتيان
بنفس الامر وان لم يكن علم اجمالي بالاشتغال كما لو شك بدوا في فوات فريضة وحج ودين في علم اجمالي بتحققها في الجملة فهاهنا نقول لا ينصرف اللفظ
الى نفس الامر بل لا بد من العلم ولو اجمالا فلا يجب الفحص عن خبر مجهول الحال اذا لم يعلم حتى اجمالا لوجود الفاسق بين المخبرين لنا بناء اهل العقول
فلو قال المولى لعبده اسكن داري في شهر رجب فسكنها العبد الى يوم التاسع والعشرين فشك في يوم الاتي من هذا الشهر ام لا لكان بنائه على الاحتياط وكان
ملترما به والفرق بين هذين الدليلين وما يظهر من هذا انتقال من اللازم الى الملزوم فيكشف بنائهم عن ان المراد الاتيان بالامر النفس الامري واما
الدليل الاول فهو تمسك بنفس الملزوم اولا فان قلت لعل بنائهم على ما ذكرت من الاحتياط في المثال المذكور ولعله لاجل استصحاب عدم دخول الشهر
الاتي لا لاجل الاحتياط قلنا لا معنى للتمسك بالاستصحاب في الزمان بمعنى اجزاء الزمان وان اشتهر بينهم اجراء الاستصحاب فيها كتمسكهم
باستصحاب النهار في صورة الشك في دخول زمان الافطار وباستصحاب الليل عند الشك في طلوع الفجر ونحو ذلك لان المستصحب انما هو الاجزاء
السابقة على زمان الشك عند دخول وقت الفجر لكان الاول فهذان الجزء السابق من الزمان قد انعدم بلا احتمال لانه غير قار الذات وان كان الشك فيه
ان الشك في الحادث لا ما انقطع في الان المشكوك فيه متحقق لكن لا يعلم انه من اليوم او من الليل **الثالث** الاجماع على الاحتياط المنجبر ضعفها بما
العقلاء والقوة العاقلة بل وعمل الاصحاب فان قلت انه لازم ما اخترته هنا من لزوم الاحتياط هو ان نحتاط فيما لو قال المولى لعبده اكرم العلماء
فصار عشرة منهم معلوما بالتفصيل للعبد وشك في الباقي انه عالم ام لا فيلزم عليه الاحتياط هنا باكرام من احتمل كونه عالما مع ان بناء العقلاء على
اصل البراءة في الباقي المشكوك لرجوع الشك الى الشك في التكليف قلنا فرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه
الاحتياط فيما ذكرت من المثال ووجه الفرق ان التكليف في قولنا اكرم العلماء متعدد بحسب فهم العرف فاكرام كل عالم تكليف فيكون الشك في الزائد
شكا في التكليف الصرف فيرجع الى البراءة واما فيما نحن فيه فلم يتحد لا متعدد فان المتبادر من قوله اد الدين واقض ما فات ليس الا تكليفا واحدا
الدين النفس الامري والفائت الواقعي فالشك بعد شك في المكلف به فلا بد من الاحتياط الا ان يقال ان الشك في زيادة الدين والفائت ايضا يرجع

الى الشك في زيادة الحادث وعدمها ولا ريب ان الاصل عدمها لانا نقول ان الشك في الفائت شك في انه اتى بالفريضة في وقتها ام لا ولا ريب ان الاصل
عدم الاتيان بها فان الاصل الفوات فان ظاهر حال المسلم انه لا يفوت الفريضة عن الوقت قلنا نعم لكن حينئذ يعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر
مضافا الى ان كلامنا في مثل الدين غير صحيح على اطلاقه ايضا وصوبهم فيما شك في العدد والاستقرار مع اتحاده او قلته وكثرته بان لا يعلم انه استقرض عشر
مرات او عشرين مرة واما اذا علم انه استقرض مرة ولا يعلم كم القرض في هذه المرة فلا يعلم انه كان درهما او دينارا ولكن هذا التحقيق الذي بحيث الكل

بانوه

ويتوهم انه لا شك في الرجوع الى البراءة مطلقا في مثل ما لو استقرض من زيد دينارا في الوقت المعلوم ثم شك انه استقرض منه دينارا اخر في وقت اخر ام لا او لا في وجوب الاحتياط فيما اذا علم بانه كان مديونا لزيد بعشرة دراهم فنسي الابعد [illegible] للاستصحاب وأما في مثل ما لو استقرض من زيد مبلغا في عقد واحد لا يدري مقداره وهو نحو ذلك من امثلة ما نحن فيه فالاظهر البراءة مطلقا لان الاقل والاكثر موضوعة للشك الذي لا ريب فيه لكنها لا تنصرف الى المشكوك الذي لا شك

بالبراءة على الاطلاق من جهة القاعدة في مقامنا هذا وان الوجوه الثلثة للاحتياط لا تتم نعم قد يقتضي المرجح الخارجي بخصوص بعض الحكم بالبراءة او
قلنا ان القاعدة الاحتياط او قد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص بعض الاحتياط **وان قلنا** بالبراءة من حيث القاعدة فيحتمل او لا بعض الخصوص
المقامات الموجودة فيها الدليل الخاص على البراءة او الاحتياط ثم شرع في بيان القاعدة هي البراءة ثم فنقول اما المقام الذي يحكم فيه البراءة المرجح الخارجي مثال ما لو علم
بانه استقرض من زيد في اول الشهر كذا او شك في انه هل استقرض منه في وسط الشهر ايضا كذا ام لا فمقتضى استصحاب عدم الاستقراض ثانيا او استصحاب عدم اشتغال الذمة المستقرض
على فرض الاستقراض ينتفي الاشتغال بالاقل واما المقام الذي يحكم بالاحتياط المرجح الخارجي فهو كما علم بالبراءة في الذمة كما لو شك ان الفائتة منه خمس
فرائض او ستة **فنقول** يجب عليه اتيان الزائد المشكوك فيه للاصلين الاول ان اصالة عدم الاتيان به فيكون المشكوك فيه فائتا بحكم الاصل وكلما كان
فائتا وجب الاتيان به لقوله اقض ما فات ولا يمكن ان يقال ان القضاء بامر جديد قولنا هذا فائت اذا ثبت بالاصل فلا دليل على قضائه وذلك لان تحقق الفوت بالاصل
موضوع يترتب عليه احكامه ومن احكامه لزوم القضاء **الثاني** استصحاب الامر المتعلق بالمشكوك فيه وفيه ان مقتضى بقاء الامر بعد مضي الوقت هو ان المكلف
ما اتى بالمأمور به حتى يرتفع الامر فان استصحاب **فان قلت** لا معنى لاستصحاب الامر لان الامر يتعلق بطبيعة الصلوة مع قيد الوقت الخاص فلا يبقى الامر بعد انقضاء الوقت
انتفاء القيد بعد في الامر لعدم ما يحتاج ثم لو قلنا بان قوله صل من زوال الشمس الى الغروب يدل على تعدد المطلوب ثم الاستصحاب لكنه خلاف التحقيق
وخلاف التحقيق ايضا **قلنا اولا** ان الامر بالقضاء وبالاتيان بالطبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطبيعة من حيث هي مطلوبة بعد خروج الوقت فنقول ان
النهي المطلقة الثانية مطلوبة بها في اول زمان الغروب لا يخ اما ان يكون مطلوب في الزمان السابق على ذلك الزمان هو الجزء الاخير من اليوم ام لا وربما
يكون كلمة ثالثة الاول ثبت تعدد المطلوب وعلى الثاني لزم تحقق الزمان الذي هو موضع شك في العالم بما فات **وثانيا** انا لو اقتصرنا قوله صل من الزوال الى الغروب مثلا
وقوله اقض ما فات الى الغروب فهو تعدد المطلوب قطعا فكان الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية الطبيعة من حيث هي في كل وقت بعد دخول اول الوقت فلو
فرجع الى المولى من اهل العرف يقول لعبده اشتر اليوم شيئا من اللحم فلم يشتر ثم بعد خروج الوقت امره بالاشتراء ايضا يحصل الكشف للعبد ان اللحم ولو
انما كان اتيان الطبيعة ولكن كان الامر بالتعجيل لمصلحة اخرى غير مصلحة نفس الطبيعة **فان قلت** لا نم فهم العرف كلية بل يحتمل كون الامر الثاني من المولى
بالاشتراء اثر الغضب او رد الى دليل على نفي هذا الاحتمال **قلنا** نعم لكن ذلك الاحتمال لا يجري في حق العالم بالعواقب وانما يمكن في حق غيره فتأمل
وثالثا انه لا يتجدد الامر بالقضاء لان الصلوة المقيدة بالصفة الحسنة المقتضية لتعلق الامر بها تبعد الوقت فنقول ان تلك الطبيعة المطلقة
اما كانت متصفة بتلك الصفة بخصوصيتها في الوقت ام لا الاول يثبت مطلوبية الطبيعة المطلقة في الزمان السابق وعلى الثاني يلزم وان كان
الثاني لزم تبدل الصفة الحسنة الطبيعة وخلاف الاصل **فان قلت** ان الاصلين المذكورين لو تما لزم الاحتياط في الشك الشخصي وجوب القضاء
في الذمة وان لم يكن في البين معلوم الفوات لاحتمال الجزء الثاني وانه لا تقول به احد **قلنا** مقتضى الاصلين ذلك لكنه خرج هذا الشك
بالاجماع ثم اعلم ان الاصلين المذكورين ايضا اصالة عدم الاتيان بالمشكوك واستصحاب بقاء الامر انما يجريان في الشك في وجوب القضاء في الذمة اذا كان
شكه في تعلق الامر مسببا عن احتمال عدم الاتيان بالفريضة في الوقت واما اذا كان في تعلق الامر بالفريضة في الوقت ولكن يحتمل عدم الاتيان بها
على الوجه الشرعي فيجب ايضا لانه مقتضى اصالة **الثاني** اعني استصحاب الامر واما الاصل الاول فلا يجري ثم ان من جملة الامثلة على لزوم الاحتياط
بالدليل الخارجي صوم يوم يشك انه اخر رمضان او اول شوال فيجب القضاء على صوم الذي يقال له العبد لو شك في ذلك بعد قول المولى له اسكن في الدار
تمام شهر رمضان لكان بناؤه على السكون في اليوم المشكوك فيه لما اشرنا هو استصحاب عدم دخول الشهر الاتي وما قلنا من عدم جريان
الاستصحاب في امثال ما نحن فيه فانما هو خلاف الانصاف وخلاف طريقة اهل العرف فمقتضى استصحاب عدم دخول الشهر الاتي واستصحاب عدم دخول النهار
اذا شك في وصول زمان الافطار او استصحاب عدم طلوع الفجر اذا شك في السحر لكنهم قد يعبرون عن الاستصحاب الاخير باستصحاب الوجود وهو استصحاب
اليوم والليل وهو كما ترى فان الاستصحاب الوجودي هو وصول الحد المشكوك كامر ولا بد ان يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدم وكيف كان
فالاستصحاب صحيح القول بان الشك في الحادث خلط بل الشك في الكل انما هو في الحد يعني في اشتمال الشهر فلان تمام الشهر هو نفس المدة المفروضة البروج اذا
عشر الاصل الاخر تمام هو الى الهلال في النهار فلا في اجزاء الزمان وانما هي مفروضة بالدلالة الالهية انها مدة يجري الحق ولا يوجد في الماهية الابد
الجزء الاول فعليه تقول ان الشك في الحادث هو ان يكون الجزء المشكوك فيه او جزء الليل لانه او جزء من الليل لكان اللازم في الحادث
المقطوع الحدوث ما او قال الوجود من الليل فمن اللازم ليس كذلك الحادث ولا ريب ان الحادث مما هو الحادث منضم في مدة الليل بكلمة النهار اذا
عرفت ذلك فنرجع الى بيان القاعدة من حيث قطع النظر عن الامور الخارجية على البراءة فنقول لا مقتضى للاحتياط فيما الا من الوجوه الثلثة
وهو غير تام اما الاول لعدم انا نقول ان قوله اقض ما فات تحقق الفائت بحكم الفرائض لو [illegible] **الاول** [illegible]
فيها الفائت الفعلي كما مر كان الامر كما علمت بالفوات ثم لا يدل هذا بكون خروج صوت الشك النفي فلا يلتفت من ابها التنبيه فيشمل الرواية
ما ملا انها ما نحن فيه لعدم تعدد الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية المستلزمة يجب الاتيان **الثاني** ان الفائت المعلوم بالعلم التفصيلي

واما منحصرة فيها المعلوم بالتفصيل او بالاجمال وما نحن فيه معلوم في الجملة لا معلوم اجمالا او المعلوم في الجملة ينحل الى معلوم تفصيلي ومشكوك تفصيلي فيعمل في كل على مقتضاه وليس الاحتياط ما يعتمد عليه اقول لا فرق في صدق ارتفاع الشبهة بالاصل والطرق في الموضوع العقلي بحجية اصل اذا دار الامر بين المتباينين بعد العلم الاجمالي في الشبهة المصداقية وكان الشك في المكلف به مع تعيينا كعدولنا الفائتة بين كونها صبحا ام ظهرا او غيرها كاشتباه جهة القبلة فطرح الامرين وارتكاب المخالفة القطعية مما لا اجماعا ولا نصرف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا لا يحكم العرف والشرع لا دليل عليها في مثل المقام والتخيير بين المشتبهين بحق بناء العقلاء واخبار الاحتياط وما مر من الانصراف الى المعلوم ولو اجمالا والتمسك باخبار البراءة مدفوع بالقلب ما التخصيص بالمجمل نحو ما يجري في المرابحة في مثل الظهر والجمعة وبمعارضة اخبار الاحتياط ولزوم الجمع على نهج وحدة العقاب بناء على ما مر في مقدمة الواجب

من ان الترك الحكمي كالحقيقي متعين وجوب الجمع من باب المقدمة الشرعية الموجب للعقاب اذا اتى احدهما وترك الاخر ثم انكشف بعد الوقت كون المتروك هو الواجب الواقعي

قضاء لا عبرة على هذا لا يجب القضاء في الفائت المعلوم اجمالا المردد بين صلوات مثلا الثالث الامر المعلوم ولو اجمالا لا يكون الا في اقتضى ما علمت فوائده ولو اجمالا الاول لازم ذلك وجوب القضاء فيما علم بفوات فريضة وشك بين غير ابهى واما اذا علم بفوات فريضة وشك في الزائد مثلا نحن فيه فلا يجب الجزء الزائد الرابع ان الامر المعلوم في الجملة من الفائت يجب اتيانه لمعنى انه يجب الاتيان بالفائت المقرر الامرية ان كنت عالما بالفوت في الجملة فيخرج الشكوك البدوية ويندرج في الرواية المعلوم التفصيلي والاجمالي ومقامنا هذا ايضا فيجب الاحتياط متى علم الفوات في الجملة وبالجملة على الاحتمال الاول والاخير يجب الاحتياط فيما نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه الاحتياط فلا بد من تحقيق ان ايا من المحتملات مفهوم من الرواية بحسب العرف والاظهر هو الاحتمال الثالث بحسب فهم العرف ولو سلمنا عدم الظهور في ذلك فلا اقل من عدم الظهور في غيره ايضا فتصير مجملة ويسقط الاستدلال بها فيرجع الى الاصل وهو البراءة بالنسبة الى ما زاد عن الفائت المتيقن فان قلت بعد تسليم عدم الظهور في الثالث والشك فيما هو المراد من الرواية لا مناص عن الاحتياط اذ دوران الامر بين كون المطلق متواطيا او مشككا والاصل التواطي بالنسبة الى جميع الافراد ولا نم ذلك الاحتياط اما حجية الاصل في الالفاظ لو سلم حصول الوصف فلا دليل على حجيتها فيها من باب التعبد الا ان الدليل ان كان هو الكتاب فهو ساكت عن هذا الباب وان كان السنة اعني اخبار الاستصحاب ففي غير منصرف الى الالفاظ وان كان الاجماع فهو غير ثابت وان كان العقل فهو ساكت وان كان بناء العقلاء فغير معلوم فلا دليل على الحجية من باب السببية فيختص بالوصف فهو غير حاصل هنا واما الثاني اعني بناء العقلاء فلان بناءهم في المثال المفروض ان كان على اتيان الزائد المشكوك ولكن لعل ذلك لا لاجل الاحتياط من حيث هو بل من باب خصوصية الشهر او لاستصحاب عدم دخول الشهر الاتي واذا احتمل كون الاتيان بالزائد لغير جهة الاحتياط ما تم الدليل بل يكون ذلك اعم من المدعى وهو لزوم الاحتياط من حيث هو احتياط واما الثالث اعني الاخبار فهي ضعيفة لا جابر لها في المقام لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على الاحتياط حتى يجبر ضعف الاخبار بهما فظهر ان المقتضي للاحتياط مفقود واما المقتضي للبراءة فهو الاخبار والايات النافية للتكليف عند عدم العلم فمقول الزائد المشكوك فيه ما لم يعلم بوجوبه الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق فان قلت ان تلك الايات والاخبار منصرفة الى ما هو شان الشارع بيانه ولا ريب ان مسئلتنا هذه من الموضوعات وليس على الشارع بيانها قلنا كلامنا ليس في خصوص موضوع حتى يقال ان بيان الموضوع ليس على الشارع بل الكلام انما هو في الكلي بمعنى انه لو دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية فهل الحكم فيه البراءة او الاحتياط ولا ريب ان بيان هذا الكلي من شان الشارع فينصرف اليه الاخبار والايات ومن جملة المقتضي للبراءة ايضا البرهان العقلي السابق من ان المكلف بالزائد اما متعذر كر لم لا ان كان الشك فهو الملم وان كان الاول فاستحقاق العقاب اما ان يكون مستندا الى ترك الفعل او الى ترك الاحتياط او الى عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر ثم انك عرفت في صدر المقام ان الاحتمالات ستة الاول الاحتياط مطلقا الثاني الاحتياط مقيدا بعدم الظن بالبراءة الثالث البراءة مطلقا الرابع البراءة مقيدا بعدم الظن بالبراءة لا اشتغال الخامس التفصيل بين الشك البدوي والطارئ السادس التفصيل بين الشك البدوي والطارئ الساري وعلمت ان الحق هو الاحتمال الثالث لعدم البرهان اما الاول فلعدم المقتضي للاحتياط مضافا الى ان لو سلم وجود المقتضي للاحتياط فرفع اليد عنه بالظن بالبراءة فرع حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف التحقيق واما الرابع فلانه مبني ايضا على حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف التحقيق كما عرفت واما الخامس فلانه مبني ايضا على حجية الظن في الموضوع الصرف وان وافقنا في الشك البدوي من العمل بالبراءة لكن نخالف في الشك الطاري اليقيني لعله وان كان استصحاب التكليف بالنسبة الى الامر المعلوم السابق المشتبه في الحال صحيح لكن بناء على عدم هذا التفصيل بل بناءهم اما على الاحتياط في البدوي والطاري معا او على البراءة كذلك واما السادس فليس له دليل معتبر عليه المقام الثاني فيما دار الامر بين المتباينين في الشبهة المصداقية والكلام فيه يقع في موضعين الاول فيما كان الشك في المكلف به سواء كان المكلف به المشتبه معينا كما اذا دار الامر في الفائتة بين كونها ظهرا او صبحا او غيرهما كاشتباه القبلة والاظهر في المقامين اعني التعيين والتخيير معا لزوم الاحتياط الا ان النفي فلا فلانا اذا طرحنا الاحتمالين معا ولم نات بشيء من المشتبهين بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل فهو مخالف للاجماع مضافا الى ما عرفت من ان انصراف اللفظ الى المعلوم اعم من العلم الاجمالي كما نحن فيه ومن التفصيلي وان رجعنا الى القرعة او التخيير فطريق القرعة او التخيير المذكور فقد عرفت فساده لان القرعة قد تقرر الجواب عنها بان الخبر الاول مخصوص بمورده والتخيير يحتاج الى الدليل سلمنا لكنه في الشبهة التحريمية وعلى الكلام في الشبهة الوجوبية لو سلمنا لكنه ضعيف واما الثاني فهو ايضا ضعيف لان تعلقنا بالتخيير بين المشتبهين فهو فرع عدم وجود المقتضي للاحتياط او وجود المانع عنه كلا مفقود لان المقتضي للاحتياط موجود سابقا من البناء العرفي وبناء العقلاء والاحتياط وليس المانع الا الايات والاخبار النافية للتكليف لكن قد عرفت فسادها بالنصرافها وتخصيصها بالمجمل ثانيا ومعارضتها لاخبار الاحتياط ثالثا وان قلنا بلزوم الجمع بين المشتبهين لكن على نهج اتحاد العقاب بان لا يكون في اتيان احدهما واتيان الاخر عقابا اذا كان الماتي به الواجب الواقعي فهو ايضا فاسد لما عرفت في بحث مقدمة الواجب من ان ترك الحكمي كالحقيقي والمراد من جميع الاستحقاق ومن جعل الاحتياط المقتضي كل ذلك المذكور لا استحقاق العقاب بترك احدهما وان كان الاخر الماتي به الواجب الواقعي متعين ليجاد حكما للاحتمالات عليه اذ كانت الجهة معلومة بالصفة التفصيل بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم التفصيلي

فيما دار الامر في بين المتباينين في الشبهة المصداقية

ولكن

ولكنه لم يدل على المراد ولم يكن معلومة بالتفصيل وكان شبهة لا يشترط الاستعمال بل هو ... مع ... يحتمل اشتراط القبلة ... ويحتمل التخصيص بالشرائط

بغير تلك الصورة فيرجع الى الشك في شرطية شيء للعبادة وقد عرفت ان الاصل عدم الاشتراط **الموضع الثاني** في اباحة حكم المشتبهين مع كون الاشتباه

في مسئلة المكلف كالمكلف بتركه اجنبي في الثوب المشترك اذا تردد بينهما جنب مكلف بالغسل وكالخنثى وهو وطى امرأة ووطئه رجل ولا انزال فيعلم انه

في الواقع لم يدرك واسطه ... والحصر الخارجي فما دجل وامرأة ولا شبهة علينا فيه فعلم ان الحكم في جهة ... اما الثاني فيما اذا ... او انه لو ثبت فيعلم

انه يلزم الغسل اما على الرجل الواطئ او على المرأة الموطوءة لانه ان كان رجلا فقد وطأ امرأة فوجب على المرأة الغسل لا على الرجل لكونه ثقبا زائدا

ولا يوجب بالايلاج الذكر فيه الغسل وان كان امرأة فقد وطأه الرجل فوجب الغسل على الرجل لا على المرأة لكونها لا له زائدة فيه ولا يوجب الايلاج في

المرأة الغسل فيحصل العلم الاجمالي بان احدهما من الواطئ والموطوءة جنب فاشتبها واما الخنثى فالغسل عليه لازم يقينا وبلا شبهة لانه ان كان رجلا فقد

وطئ المرأة وان كان انثى فقد وطأها الرجل بهذا واضح وهذا هو مراد من اوجب الغسل على الخنثى فيما اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى

الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى اذ الظاهر ... علم ان الذي يظهر من الاصحاب هنا هو البراءة والذي يقتضيه ... الرأي هو الاحتياط وان كان

عدم وجوب الغسل هو الوجه في ذلك من **الاول** استصحاب الامر بالصلوة والتنبيه ... المكلفين الى تحصيل اليقين بالانفعال وهو لا

يحصل الا بالاحتياط وهو الغسل مع الوضوء **الثاني** استصحاب الامر بالطهارة الى ان يحصل اليقين بحصولها وهو يحصل اذ يجمع بين الغسل والوضوء

لا بالغسل وحده ولا بالوضوء وحده **الثالث** اصالة الاشتغال بالصلوة المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بالجمع بين الامرين

الغسل والوضوء **الرابع** الشك في اشتغالها بالطهارة **الخامس** استصحاب الحالة السابقة المانعة عن الدخول في الصلوة الى ان يغتسل ويتوضأ **فان**

قلت هذا يتم فيما اذا كانت حالة المكلف قبل ذلك حالة الحدث المانعة عن الصلوة واما اذا كانت حالة الطهارة ثم تبدل بالغسل لا استصحاب يقتضي جواز

بدون الاحتياط **قلنا** ان لم يكن اجماع مركب في الصورتين يعمل في كل منهما بمقتضى الاصل الموجود فيها وان كان اجماع مركب في البين فضم تلك الصورة التي هو

باجماع المركب ويتوهم انه يمكن القلب فيستلزم اجماعا يكون شهيدا وذلك ... والثبت ... لانه من ... والدليل المرجحة الاية او الشهرة

العموم وهو كما **السادس** استصحاب المنع عن الدخول في العبادات قبل الاحتياط والفرق بين هذا وبين ... المنصوص الحكم في سابقة الوضوء في ...

مختلفا **وان قلت** هنا ما يمتلئ ... الدليل السابق من انه حرمة المحل لا يتم الا في بعض الصور فيجوا هو ... ثم اعلم ان الذي يقتضيه النظر الدقيق هو

بالبراءة مطلقا سواء كان المكلف قبل ذلك على حالة الطهارة ام الحدث لا لاستصحاب عدم التكليف بالغسل لان هذا الشخص مكلف قطعا اما بالوضوء او بالغسل

بل الاصل عدم التكليف بالغسل لا فيما في الحدث ولا استصحاب عدم سببه وسبب الغسل اذ الشك في الحدث ثم لانا نعلم بتحقق حدث من الشخص وهو الايلاج

لكن لا نعلم انه سبب للغسل ام لا فكما يجوز ان يتمسك بالاصل عدم كون ذلك الحدث سببا للغسل كذا يجوز ان يتمسك بالاصل عدم كونه غير سبب للغسل كما ... العدم ...

عدم الجنابة المشروط ... وسبب الاسباب ويكون ذلك الحدث الصادر من المكلف سببا ... لا نعلم انه من الجنابة او غيرها فكما يجوز ان يتمسك بالاصل انه يكون

اثر الجنابة كذا يجوز ان يتمسك بالاصل انه يكون اثر غير الجنابة فالاصلان متعارضان فلا يجري واحد في كل منهما ... الشك ... شك في الحدث ... اجراءهما مستلزما

لطرح المعلوم ... والجزء الاخر ... ترجيح بلا مرجح بل الاشتغال اليقيني كما ... فلا ... ثم كان ذلك ... لان عدم الكلام

انما هو في الحدث بالاصغر ... الاكبر من الحدث بالاكبر يجب عليه الغسل ... فلا يجب بذلك الغسل بخلاف الموجب ... واذا كان محل الكلام الحدث بالحدث فنقول

ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك ... الموجب للاشتباه اما كان موجبا للوضوء فقط وكان الوضوء لان ... لا الغسل ولا الوضوء

مع الغسل فنقول انه بعد الغسل المشتبه يتوضأ ... الوضوء ... فيكفي الوضوء ... صحة العبادة واباحة الدخول فيها ... تحريم الغسل او ...

الاستصحاب استصحاب عدم الوجوب ... القطع ... التحريم بالاجماع ... الاحتياط ... ويمكن التمسك بالاصل ...

وهو استصحاب الحالة السابقة ... المقتضية للغسل **فان قلت** ... الاحتياط ... الاستصحاب لا يقبل ...

الاستصحاب ... الصلاة ... وقد عرفت ... الاخبار ... **قلنا اولا** نمنع كون بناء

على الاحتياط بل هو على البراءة فلو اخبر عبد ... ولخبر شخص ... عبد ... المولى بانه يجب عليه اكرام زيد وعمرو

... الاكرام يجب احدهما ... كان بناء كل منهما على البراءة ... خصوص ... **وثانيا** سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط ...

... الدليل على الخلاف ... الاستصحاب ... بناء العقلاء **قلنا** ... الامر ...

اذ اى دلالة الدليل ... الاطلاق او العموم ... الاستصحاب ... الظهور ...

في ... الامر ... بناء العقلاء ... **فان قلت** ... الاستصحاب ...

... بناء العقلاء ... الاستصحاب ... الاحتياط ...

... الاستصحاب ... الاستصحاب ... الاحتياط ... بناؤهم عليه ...

في بيان حكم الشبهتين

اصل اذا دار الامر بين حرام وغير الواجب وكان الشك في المكلف به لعدم العلم الاجمالي فالاصل البراءة لا كثر ما مر في الشبهة الحكمية ومن الاخباريين الاحتياط ويظهر ضعف دليلهم مما مر فيها
تكون الاصل الحرمة في بعض الموارد ولا بد للاختيار حينئذ كما في اللحوم فلو تولد حيوان من حيوانين احدهما طاهر حلال كالغنم والاخر نجس محرم كالكلب لا مماثل له من احدهما وتبعه في الخارج فهل الاصل الطهارة
مطلقا لان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولاستصحاب الطهارة ولا اصالة عدم التذكية الاجتناب عنه ولا يجب الاحتياط لبناء العقلاء
نجاسته حال حيوته وحال الاكل كالكلب او باستصحاب الطهارة حال حيوته فتطهر ومنه ان كثيرا مما ذكرنا في الشبهة الوجوبية جار في الشبهة التحريمية حالها ما سبق

بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفرق بين الموارد ثم الكلام المصنف انما هو في المقام الاول من المقامات الثلثة المرتبة في صدر المسئلة **قوله**
المقام الثاني اعني الشبهة التحريمية فقط بمعنى دوران الامر بين الحرام وغير الواجب فهو ايضا ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالا به بالتكليف
اعني الجزئية اصلا حتى بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالا بالحرام لكن بين المشتبهات والمعلوم اجمالا بالحرام في خصوص الواقعة والقسم الاخير
من الثلثة اما الاشتباه فيه لا اكثر واما متعدد لو ابهمنا كالسابق في مقام اجتماع الاول من الثلثة مع الثاني منها لا بيننا الاول على قلة
الشبهات كما على مذهب المدعين للانفتاح وابيننا الثاني على كثرة الشبهات المناسب لمذهب مدعي الانسداد ايضا الثالث كالسابق يرجع الى الاول
في قلة الشبهات وعدم العلم الاجمالي بالتكليف في البين بعد فتح باب الظن وايضا النزاع هنا كالسابق اعم مما لا نص فيه ومما فيه نص لا يعتبر ومما تعارض
النصان بالمعنى الاعم من تعارض النصين من الفريقين والملفقين وايضا النزاع هنا ليس كالنزاع في اصل الاباحة بخصوص ما فيه امارة منقول مفسدة
بل يشمل جميع الاقسام الاربعة الماضية في اصل الاباحة **اذا ظهر ذلك فعلم** ان هنا مواضع **الموضع الاول** في شك التحريم بلا
علم اجمالا بالتكليف اصلا حتى في المشتبهات وبينها ولذلك قوى لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البراءة على قولين ثانيهما عن المجتهد
عليه الا انه منهم من قال بالحظر في بحث اصل الاشياء حكى ويلزم منه الحظر بطريق اولى القول بالحظر قبل ورود الشرع مع كونه
على القول الضروري لكثرة المشتبهات يقتضي القول به بعد الشرع بالاولوية القطعية لقلة المشتبهات والحاصل ان كل من قال بالحظر في اصل الاشياء
فليلزمه القول به هنا ايضا بالاولوية القطعية وعن الاجماع بين هنا القول بالحظر والكلام انهم في الجملة وان اختلفوا في اقوال الخمسة والحق
الجمهور سواء كان النزاع قبل ورود الشرع او بعده اما على الاول فلحكم القوة العاقلة التي يكشف عنها بناء العقلاء حيث لا يقتصرون على القدر
الضروري من التعيش ولو كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضروريات كما مر في اصل الاباحة وما يتوهم من استقرار
عند التصرف في مال الغير بغير اذنه فهو مسلم فيما امكن الاستيذان واما فيما لا يمكن فلا بل لا يصح دعوى كون بنائهم على التصرف لا سيما اذا كان
العبد مطمئنا على اذن مولاه واما على الثاني فلوجوه **الاول** ذم العقلاء المؤاخذ للوصف الذي هو حجة هنا لان المسئلة توعية **الثاني** الاستدلال
بان المشكوك فيه مما لم يبين حرمته للشارع وكلما لم يبين حرمته لهم فهو غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف
بلا بيان واما الصغرى فلان البيان ارتفاع والاصل عدمه **فان قلت** ان شك الحادث المجدد لا ان الله قد جعل لكل واقعة حكما او بينه لنبيه
وهو سفيره فلعله بينه وانما الشك ان المبين هل هو التحريم او غيره فلا يجري الاصل **قلنا** سلمنا البيان في الجملة حتى للشارعين لكن البيان
اما بيان بطريق العموم واما بيان بطريق الخصوص والذي يقطع بحدوثه انما هو بيان العام الذي هو قوله كل شيء مطلق واما البيان الخاص فنفس
حدوثه مشكوك لعدمه **فان قلت** انا نقطع بحدوث بيان خاص من المشتبهات التحريمية فهو ايضا كما في الحادث ولا يجري
الاصل **قلنا** اولا نمنع هذا العلم الاجمالي لقلة المشتبهات وثانيا لو سلمنا كثرة المشتبهات وحصول العلم الاجمالي في البين فنقول ان هذا العلم الاجمالي انما هو
بين المشتبهات الكثيرة لا بين هذا المختص باجراء الاصل كما في المشتبهات الغير المحصورة **فان قلت** نحن نقطع اجمالا بوجود محرم بين المشتبهات التحريمية
فلا يجري الاصل **قلنا** الجواب هو الجواب السابق **فان قلت** ما ذكرت من ان الاصل المذكور اثبات نفي الحرمة وحصول الاباحة الظاهرية
الواقعية **قلنا** الغرض الثابت بدون ذلك فاذا ظهر عدم البيان الشارع يثبت ما ذكر فنقول ان هذا مما لم يكن محرما على المخاطبين وكلما لم يكن محرما
عليهم لم يحرم على الغائبين لادلة الاشتراك **الثالث** استصحاب عدم الحرمة ويقرر على وجهين احدهما ان المشكوك فيه كشرب التتن قبل وقوع



الشك في حرمته كان مباحا او لم يكن محرما ويعد وقوع الشك فيه يستصحب الحكم المذكور ان قلنا بالاباحة او عدم الحرمة وثانيهما بالنسبة الى قبل البلوغ
ونحوه يظهر من ما مر **الرابع** بناء العقلاء **الخامس** ان التكليف بالحرمة ان لم يكن معلوما فهو تكليف بما لا يطاق وان كان معلوما فان كان معلوما على
الحرام فيلزم الاحتياط او على عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر **السادس** الاخبار النافية للتكليف عند عدم العلم **السابع** الاخبار الدالة
على حجية ما لا نص فيه من موارد الاصل الاصل ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان ارتكاب المشكوك فيه محتمل الضرر فيحرم لانه لا يلزم منه حكم
فيكون ارتكابه حراما ومنه منع الصغرى لا سيما بعد ملاحظة ما مر من الدليل وثانيهما ان ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير بغير اذنه
في مال الغير بلا اذن منه حرام وفيه منع الكبرى **اولا** نعم نسلم فيما امكن الاستيذان والا فلا يحرم كما يكشف عنه بناء اهل العقول
وثانيا سلمنا حكم العقل بذلك لكنه تعليقي معلق على عدم الدليل الوارد وقد عرفنا الادلة الواردة الثلثة اي الاقدام على المشكوك فيه عمل
بما لا يعلم حرام للادلة على حرمة العمل بما وراء العلم وفيه انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملا بالعلم لا بما وراءه **الثالث**
ان الاقدام على المشكوك فيه يرجح لما فيه الريبة على ما لا ريب فيه على خلاف الاحتياط وهذا الترجيح حرام لقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره
من الاخبار الاحتياط التي مر ذكرها وفيه انه لا ريب فيه بعد ملاحظة ما مر من الدليل على الاباحة وفيما سلمنا لكن اخبار الاحتياط تنصرف
خاصة مع انها معارضة باقوى منها كما مر ذكرنا من الادلة على الاباحة **الرابع** اخبار التوقف عند الشبهة المستلزم للاحتياط عند

كمدث

أصل إذا دار الأمر بين الحرام وغير الواجب وكانت الشبهة موضوعية والأمر دائر بين المتباينين فان كانت الشبهة غير محصورة لكون المشتبهات متعددة والاختلاط او منتشرة ولو لاجل الجنس الاجتماعي كما في مثل الخلطة او تكثير المشتبه قلة كما تقدم بين المشتبهات بحيث لا يحتمل في حبها او استقر سجية العقلاء على عدم الاعتناء بها لم يجب الاجتناب عنها لفقد المقتضي في القسمين الاولين فان الخطاب لا ينصرف الى مثلها مضافا الى الاجماع وادلة نفي العسر في القسم الثالث ويجري الدليل الأخير في الاخير نعسر ولو لعفو الاشخاص بعد كون البعض في اشخاص المكلفين منفيا بالاجماع فتامل نتايج

في دوران الأمر بين التباين والشبهة موضوعية

كحديث التثليث المشهور بين العامة والخاصة قال ابو عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وكقوله عليه السلام اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها وغيره ان عدم جواز السكوت فيه بما يكون معلوما للادلة السابقة فلا بد ان يبقى قوله عليه السلام اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به مضافا الى ان الظاهر من تلك الروايات الاحتياط في مقام الافتاء فلا بد ايضا الحمل على تمام المدعى وهو لزوم الاحتياط عملا وفتوى الا ان يتمسك بالاجماع المركب بانه يقول كل من احتاط في الافتاء احتاط في العمل ايضا ولكن نقل عليه المبادح ونقول بعد تسليم دلالتها على الاحتياط عملا بما مر من الادلة وتمام المطلوب وهو البرائة في الامثال بالاجماع المركب واجماعنا اقوى لقوة مستنده من الادلة القوية والتوهم في المحكية مضافا الى ان الرواية دليل لنا لا علينا لاقتضائها لزوم الاحتياط او لزومه غير معلوم فيكون داخلا في قوله واذا جاءكم ما لا تعلمون فيجب فيه الوقف قبل الفحص لا سيما بملاحظة تعليله عليه السلام الوقف في ذيل الرواية بان النبي صلى الله عليه وآله اتى الناس بما اكتفوا به فلا بد ان يكون حمل الوقف بما قبل الفحص فالادلة على البرائة بعد الفحص سليمة عن المعارض مضافا الى انها معارضة باقوى منها وهو ما مر من الادلة ثم اعلم ان ما ذكرنا من الرجوع الى البرائة في محتمل الحرمة هل يشمل اللحوم ام لا فيه اشكال يظهر من الشهيد الثاني ان الاصل في اللحوم الحرمة حيث قال في كتاب الطهارة من الروضة ان الحيوان المتولد من الحيوانين اللذين احدهما طاهر حلال والآخر نجس حرام لا يخلو اما ان يكون مما ثبت في الخارج ولو من غير نوعه فيلحق في الحكم للدور الاحكام مدار الاسماء والا يكون له مماثل في الخارج حكم بطهارته وحلية الجلد وحرمة اللحم للاصل فيهما وتبعه السيد المرحوم صاحب الرياض في العمل بالاصل عند فقد المماثل معللا طهارته الجلد بانحصار النجاسة بعين النجاسة والاصل عدمه ويقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وحرمة اللحم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لان الميتة لغة حقيقة فيما زهق روحه بالموت اتفاقا فنقول ان هذا الحيوان الذي لا مماثل له في الخارج بعد التذكية ميتة فهو حرام للآية هذا وفي التمسك بتلك الآية لهذا المدعى نظر لان الميتة وان كانت لغة حقيقة في مطلق ما زهق روحه الا ان المتبادر منها عرفا او مصطلحا في عرف المتشرعة هو ما زهق روحه بما سوى التذكية الشرعية فلا يصح التمسك بحرمة هذا الحيوان بعد التذكية الشرعية بتلك الآية الكريمة الا ان يتوهم كون لفظ الميتة في عرف المتشرعة حقيقة فيما ذكر مسلم لكن كونه حقيقة في عرف الشارع وفي زمن الصدور في ذلك المعنى محل تامل بل الظاهر خصوصه فيتم الاستدلال بالآية لحملها على المعنى اللغوي ومنه اما ان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا اشكال في بطلان الاستدلال ولو قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم الاستدلال ايضا وان سلمنا ان الميتة لغة هو ما ذكره المستدل وان الشرع كاللغة وذلك لان الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي وعدم ورود الكلام في مقام حكم آخر والشرط الاول هنا مفقود لانصراف الميتة الى غير المذكى شرعا والحاصل ان الآية محل تشكيك بوجوه الاول ان ذلك مبني على كون الميتة لغة لمطلق ما زهق روحه وهو ممنوع بل الظاهر انها موضوعة لما يقابل المذكى كما قيل الثاني انا سلمنا ان ذلك لكن في عرف المتشرعة صار حقيقة فيما يقابل المذكى ولو قلنا بالحقيقة الشرعية ثابتة كان الشرع ايضا كالمتشرعة وان نقل بثبوتها فنقول ان اللفظ مطلق ينصرف الى الفرد الكامل وهو ما يقابل المذكى الثالث ان الآية مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم ومع لا عبرة بالعام الا بعد الفحص عن المخصص لان العام المخصص ليس بحجة مطلقا [illegible] ويمكن تاسيس اصالة الحرمة بوجوه الاول ان التعليق الى اصالة الحرمة في اللحوم منها ان الحيوان المشكوك الحال قبل التذكية حرام قطعا وبعد التذكية يستصحب الحرمة الثالث ان الحيوان الغير المأكول لحمه اكثر مما يؤكل لحمه شرعا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب الرابع الاخبار الحاكمة بالاحتياط كقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب انا اكل هذا اللحم نرجع لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه ويحث فيه ويمكن القول باصالة الحلية لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان الآية تدل على الحلية الذاتية والتذكية ترفع الحرمة العرضية فلازم المقام مبني كون الاصل الحلية فان قلت ان تمامية الاستدلال بالآية موقوف على عمومها وعمومها لا يتم الا ان العمومات مدلول الحكمة وهي ان المنفعة التي خلق الاشياء لاجلها انها كانت هي الجميع لما ثبت ولكانت هي البعض من المنافع المعين عند الله فهو خلاف الفرض وان كانت هي البعض المعين عند الله الغير المعين عندنا فهو منافي للامتنان الذي هو الغرض من الآية لكون هذه المنفعة الغير المعينة مجهولة عندنا لا نقول ان البعض معين عند الله غير معين عندنا ومع ذلك لا ينافي الامتنان لان المنافع احتمالية وفيه نحو المعرفة بهما الاحتمال والجهل بهما اصلا نعم الاختبار بهما كما ذكرته من توقفنا بنفسها على العلم مع كون العلم مفقودا لكن المراد من الآية المنافع المعتبرة في سبيلها اما منافات لما ذكر مع الامتنان قلنا انه لا يتوقف اثبات المطلق الى اقامة الآية العموم لا ترجح ذيل بحث اصل الاباحة ان كان لا بد [illegible] لو ما نرى بالمقداد لو قصد الالزام انكر ان الآية الشريفة لا بد من وجود منفعة في البين وان لم نعلمها بخصوصها فان لم نعلم المنفعة تفصيلا والحكم بالمنفعة اجمالا وان علمنا تفصيلا منفعة فان كانت متحدة فلا بد من اباحتها له من حيث وجودها واو مكانها [illegible] وكان منها اظهر فهو مباح نفعا وفي الانعم غيره لا ظهر بشدة الاحتياج الا ان اباحته وان كان الكل مباحا ولم يكن في البين اظهر كل مباح [illegible] من المنفعة الظاهرة في الحيوان اكل لحمه ومقصود الامام الحلية في خرج ما خرج وبقي ما بقي تحت العموم لا منافي اللحم الا ما خرج بالدليل لا ريب المذكور انما الاشكال في اللحم محل تامل فالسيد فلان محمد لا ما ذكره سعد مرحوم حاصل ما سلمه في الآية فان قلت الا ان

في ان الاصل في اللحوم الحرمة

او محصورة وكانت الشبهة غير محصورة كالاناء الطاهر المشتبه بالنجس والمال الحلال المشتبه بالحرام فمن جهة الحكم الوضعي يترتب الاثر من نجاسة الملاقي اتفاقا فاسد العلم ولو اتحاد الملاقات والارتكاب واما
من جهة الحكم التكليفي فيحتمل جواز ارتكاب الكل دفعة او تدريجا والفرق احتمال قبح الحرام واجتناب الكل من باب المقدمة العقلية او من باب المقدمة الشرعية بحيث يستحق العقاب على حسب الارتكاب
وان انكشف ان ما ارتكبه لم يكن الحرام الواقعي والاخير اظهر اما بطلان الاولين فللاجماع واستقرار خطاب المعلوم ولو اجمالا لا تاتي

ايضا لا يحصل منها الظن بعد ما اشتهر على الحرمة قلنا نعم لكن بجهة الاية من باب السببية المقيدة لانها من الظنون المخصوصة اما الاستصحاب فلا انتفاء
الموضوع المستصحب لان المستصحب انما كان هو الحرمة العرضية فقد انتفت بالتذكية يقينا وانما هو الحرمة الذاتية فمن الاول كان مشكوكا فلا يجري الاستصحاب ايضا
الى انه بعد ملاحظة الاية نحن نقضنا اليقين باليقين فمنع تسليم جريان الاستصحاب ايضا نقول انما الدليل الوارد هو الاية وادخال الاخر في نقض المشتبه
اي قوله لا ينقض سلمنا ان الاية غير وارد على خبر لا تنقض اليقين بالشك بل معارضة معها لكنها اقوى فيقدم عليه اما الاستقراء فهو كالشهرة في
الجواب اي لا يحصل منه الظن بعد ملاحظة الاية الشريفة بل يمكن ان يقال لا يحصل هنا منه الوصف بالذات لعدم تمامية المشكوك فيه مع المستقرء فيه
واما الاخبار فهي معارضة مع الاية الشريفة والنسبة بينهما اعم من وجه ما افترق الاخبار الشبهة الوجوبية ومادة افتراق الاية ما يعلم حليته واباحته
مادة الاجتماع الشبهة التحريمية واذا كان النسبة بعد التعارض اعم من وجه فلا بد من الاخذ بالارجح في محل التعارض والاية اقوى كما لا يخفى وان قلت
الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة وهي مرجحة قلنا الضعيف اذا انجبر بالشهرة صار كالصحيح ونحن نقدم الكتاب على الخبر الصحيح كذا نقدم
على الضعيف المنجبر كذلك الاخبار فان قلت ان الاية تفيد الوضع للموجودات ان الاشياء التي كانت موجودة في زمن الصدور وسابقة مخلوقة لاجل
انتفاع العباد واما وجد في الزمان المتاخر كما هو محل البحث كالحيوان المتولد من الحيوانين المتغايرين نوعا ولم يكن له مماثل في الخارج فلا تدل الاية على اباحته
فلا يتم الغرض لا يقال لو تم كان يكفي التمسك بالاية لاثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان لعدم وجودها من الصدر مع ان العلماء
ظاهرا على التمسك بها في زمانهم لانا نقول هذا الكلام صحيح لو قلنا باستفادة الاباحة للاشياء الموجودة زمن الصدور باشخاصها ونحن لا نقول به بل
نقول ان الاية دلت على حلية الانواع الموجودة زمن الصدور ولا خبر في اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان التي كان نوعها موجودا زمن
الصدور بمقتضى الاية الشريفة بخلاف فرد النوع المتاخر وجودا فانه لا يصح اثبات حليته بشخصه ولا بنوعه بالاية كما في الحيوان المفروض قلنا الظاهر
من الاية الحصر الاشياء من بين الاجل الاخرة للعباد كون هذا المعنى خارجا عن الحقيقة مسلم ولكن لا يضر بعد الظهور فيما ذكر فان خلاف الحقيقة
هنا البح فان قلت الاية دلت على جواز الاكل وهو مستلزم لجواز الذبح والذبح ظلم على الحيوان وقبيح بمقتضى القوة العاقلة فلا بد من
ترك الذبح لحرمته وعن حرمة الذبح يلزم حرمة الاكل بالاجماع المركب فانه قلت نحن نثبت جواز الاكل بالاية وجواز الذبح بالاجماع المركب
قلنا ان الاجماع المركب الاول اقوى لان شطره البرهان العقلي وشطر الاجماع المركب الثاني الدليل اللفظي وهو لا ينافي الدليل العقلي لا يقال ان
الذبح كيف يكون ظلما مع تجويز الشارع في الموارد الخاصة كشف عن خطاء العقل في هذا الصغرى المجوز من الشرع ولا يلزم منه الخطاء في كل
موضع قلنا اولا ان العقل بعد ملاحظة ان كل الحيوان انما هو لاجل نظام تعيش العباد وان الشارع جوز في موارد كثيرة حصل له الشك
في صغرى الظلم والشك فيه مستلزم للشك في الكبرى وثانيا ان الحكم بحرمة الذبح مستلزم الحكم بنجاسة الجلد مع ان اهل الفقها اللهم الا ان يقال
الموت بنجاسته ايضا بعد التذكية ايضا هذا واعلم ان الاضعاف ان الاية المذكورة لا تفي باثبات الحلية هنا لوجوه الاول ما عرفت في بحث اصل الاباحة
ان الظاهر من قوله خلق الخ هو خلق ما في الارض للانتفاع في الجملة ويكفي فيه الانتفاع الظاهرية والحاصل انه نعم لكن معناها حكم الاشياء عن
نعم لكن معناها حكم الاشياء بل غرضه تعالى المحض بيان ان في الاشياء لكم منفعة وان كانت ظاهرية نعم لو قال ابيح لكم ما في الارض تم المطلب الثاني
ان الموصول المذكور وان كان من ادلة العموم لكن ينصرف الى ما فيه امارة منفعة ليس فيه امارة مفسدة وفيما نحن فيه امارة المفسدة موجود الثالث
ان الاية مهملة بقيود متشتتة بحسب الاحوال وهو موجب للوهن في الاطلاق الموجب في التمسك الرابع انها خصصت في الجملة وهو قوله
حرمت عليكم الميتة لا يقال هذه الاية ايضا مجملة لانا نقول نعم لكنها مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم وبذلك يحمل نتيجة الاجمال الا ان يقيم فان
قلت هذا الايراد مبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الميتة وهو خلاف التحقيق قلنا ذلك لا ايراد وارد سواء قلنا بالحقيقة الشرعية فيها
ام لا بل واصلح بثبوت الحقيقة الذي الامر ايضا لان الاستثناء بقوله الا ما ذكيتم يكشف عن ان المراد من الميتة اعم من البدن فان قلت
لعل الاستثناء منقطع قلنا انه حقيقة في المتصل فيحمل عليه الى ان يجيء دليل على خلافه نظرا الى اصالة الحقيقة فان قلت اصالة الحقيقة انما هو
باب الوصف وهو هنا غير حاصل لا سيما بعد فهم المبتنى في المضطلفا بل المدعي قلنا نعم الا ان الظهور بحاله وبعد ملاحظة الاستثناء لو لم
يتبدل الظهور على الخلاف فلا اقل من عدم الظهور فيما ذكرت ومعه لم يتم المطلب لو عرفت هذا فاعلم ان ادلة البراءة ايضا لا يصح التمسك بها لاثبات
الحلية في اللحم كالاية الشريفة اما قوله كل شيء مطلق الخ فلعدم انصرافه الى ما نحن فيه لما مر وجه عدم نصرة الاية واما بناء العقلاء على البراءة
فهو ايضا غير معلوم ان لم نقطع بان بنائهم على الاحتياط واما عدم استفصال الدليل على الحرمة فمعارض باستفصال الدليل على الاباحة فان
قلت دليل الاباحة فيه وهو قوله كل شيء مطلق قلنا قد عرفت عدم شموله لما نحن فيه والحاصل ان شيئا من ادلة البراءة غير جار به هنا وما
يقتضي الاحتياط فهو موجود اما اولا فبالاستقراء الحاكم بحرمة اغلب اللحوم فيلحق عليه المشكوك واما ثانيا فلاخبار الاحتياط واما ثالثا فلبناء العقلاء
هذا هو تمام الكلام في اثبات الحرمة واما طهارة الجلد قبل التذكية فلقوله كل شيء طاهر الخ وللاخبار الدالة على البراءة عن لزوم الاجتناب الا

في عدم صحة التمسك بالآية وادلة البراءة

في جملة

وقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه معارض مع حديث التثليث فيخصص الاول على فرض دلالته بغير المحصور او يحمل مضافا الى الاستقراء واما الفرقة
فيدفعها الاصل فيما يمكن فيه الاحتياط كما هنا مع ضعف دلالتها لما الوجه سندا علومه ولا لها معارضة باخبار الاحتياط في مثل ما نحن فيه واما الرابع فيدفعه الاستصحاب فاعدة الاشتغال والادلة القطعية
واخبار الاحتياط وخصوص حديث التثليث المعروف بين الخاصة والعامة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث

لا يعلم تاريخ



للنجاسة كقوله كل شيء مطلق آه ولا يستصحب الطهارة للاناء فهذا الحق والمهم في الوجوه الثلاثة نفيد الطهارة قبل التذكية واما الطهارة بعد التذكية
فيمكن التمسك فيه باستصحاب الطهارة الحاصلة بالحجر الثابتة بالادلة الثلاثة المتقدمة الا قد اقول لا يستصحب لا يعلم من الاصحاب فيقصون وينجو التذكية
ما يتبعه حال الحجر من يجوز على الوارد الخاصة التي ورد فيها جواز التذكية وظلم الحجر فيه دليل على الحصر فيكون بعد جواز التذكية كالحجر
طاهر فلو علموا بذلك لاستصحب لكن اللازم عليهم الحكم بالجواز الا ما خرجه الدليل ولم يفعلوا كذلك ثم اعلم ان الكلام في الفروج مما يناسب
ان الشبهة التحريمية في الفروج ان كان من قبيل العرضيات كالشك في تحقق الرضاع بالعشر فالاصل البراءة وان كان من قبيل الذاتيات فالاصل الحرمة هذا
تمام الكلام في الشبهة التحريمية التي لا علم اجمالا فيها بين البين بالحرام فيها **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع العلم الاجمالي بالتكليف في خصوص
الواقعة **فنقول** ان ذلك كالشبهة الوجوبية اما مردد فيه واما مستند فيه والمردد بينهما ينقسم الى الاقسام السابقة في الشبهة الوجوبية وحكمها كحكمها
فلنخرجها ولنقتصر فيه منها على ما اذا تردد بين الامرين او الاكثر وحكمها ما هو كما في الشبهة الوجوبية ومادار بين المتباينين والشبهة حرام اي الدوران
اذا دار الامر بين المتباينين اما بين الامور المحصورة وبين الامور الغير المحصورة فلنبتغ الكلام في موضعين **الموضع الاول** في الشبهة المحصورة والموضع الثاني
في الشبهة الغير المحصورة **اما الموضع الاول** فنقول ان الشبهة المحصورة اما مزجية كالخبز المطبوخ من الدقيق الحلال والحرام واما غير مزجية
يمكن ان يتمايز فيه من الحرام والحلال كالاناءين المشتبه احدهما بالمغصوب او النجس والاخر حلال وطاهر فنقول في كلا القسمين من انه يجوز فيه انه يحتمل
ان لا يكون تكليف سواء ارتكب منه ام ترك بعضا او يحتمل جواز الارتكاب مع بقاء الارضية كما يخلط احد الاناءين بالاخر ويشرب فانه مقام يحتمل
وجوب القرعة وجوبا باشتراط الانتساب حتى يستلزم القضاء وان ترك الجميع لم يرد الاشتغال بل ذلك زاد الاشتغال وجب لقرعة ويحتمل وجوب الاجتناب
عن ترك الحرام ووجوب ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقعي من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يكون معاقبا الا بارتكاب
البعض لا اذا اكتفى بترك ارتكبه كما هو الحرام الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع بالمقدمة الشرعية فلو ارتكب احدا من المشتبهات كان عليه
العقاب وان لم يكن هو الحرام الواقعي فحكمه فسقه بمجرد ارتكابه البعض لان الاجتناب كان واجبا شرعيا وتركه فلو ارتكب بعد الواحد الاخر من
المشتبهات ايضا كان معصيا اخرى حتى لو ارتكب الجميع تدريجا عوقب بعدد الارتكابات ولو ارتكب الجميع دفعة كان له عقاب واحد ايضا لا زيد ثم ان هذا الاحتمال
انما كان من جهة الحكم التكليفي واما من جهة الحكم الوضعي اي ترتب الاثر من الضمان او النجاسة فيحتمل وفاق بعد ما حصل الكشف باستعمال المحرم في
الغير وانكشاف انه كان حلالا او طاهرا فلك لا ظهر في النظر هو الاحتمال الاخير وما سواه فاسد اما الاول فلانا نقابله ولو وجد انه كان يقول
مع ان المقتضي لنفي لزوم الاجتناب فلا ريب ان المقتضي موجود وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع الحاصل والادلة اللفظية كقوله اجتنب عن كل محرم
او لا تصرف في مال الغير فانها تنصيص في عدم جواز الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج سواء قلنا بانصراف اللفظ الى النفس الامر او الى المعلوم بالتفصيل
او الى المعلوم ولو اجمالا او الى المعلوم في الجملة وانما يقول به لوجود مانع من الاجتناب في المقام **فان قلت** ان المانع قوله كل شيء حلال وحرام
فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه **قلنا** مندفع عليه انه عندنا واما الثاني فلوجوه **الاول** هو ما مر في الاحتمال الاول من الاجماع
والثاني هو ما مر في الاول ايضا من الادلة اللفظية بناء على التحقيق من انصرافها الى الاعم من الاجمالي والتفصيلي **والثالث** قوله حلال بين

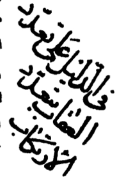
المحكوم

وحرام بين **فان قلت** ان تلك الرواية معارضة بقوله كل شيء فيه حلال حتى تعلم الحرام بعينه **قلنا** ان المتعارضين متباينان لشمولهما للمحصور
وغير المحصور فليه يقوى بحمل الخاص سواء كان ملاحظة التعارض قبل تخصيص الاخرى وبعدها اما على الاول فلاعتضادها بعمل الاصحاب
واما على الثاني فلان الرواية الاولى بعد اخراج الشبهة الغير المحصورة بالاجماع على عدم لزوم التحرز عنها خاصة بخلاف الاخيرة فانها عامة والخاص مطلقا
مقدم على العام المطلق وتمام المسالة لك ان نقول بخلاف الاصل يحتاج الى الدليل وليس الا قوله الغرفة فكل ما يشكل في المحصور الرواية الواردة
في مقابله والاول مدعوم فكيف لا اشكال في المقام **فان قلت** ان مورد الرواية **قلنا** مورد الموضوعات الخارجية كما في الحكم
المورد مردود بانه ضعيف لا جابر له في المقام وان كان لو حصل القطع من ما يحصل العلم في المورد خاصة لكنا جاز للمتعة
لكن تمسكهم في مورد الخاصة لا يفيد القطع بالصدور وثالثا بانه معارض مع اخبار الاحتياط وهي بكثرتها معتضدة والثالثة
الاخيرة في الاول فيحمل عموم فيه فان قلت ان لا يفيد الثالث على الرواية بان تلك الروايات
من اخبار الاحتياط فكيف **قلنا**
بكثرة معتضدة **الاول** الاصل لا يفيد الكلية هو
الاجتناب عن الكلي من الحرام ويحتمل كون المكلف بخصوص الحرام الواقعي ولا ريب لا اشتغال **الثالث** من الدليل اللفظي كقوله لا تقرب في مال الغير
الاجتناب في الجملة

ولا يمكن حمل الجمع المحلى فيه على العهد ذهنيا وخارجيا ولا على الاستغراق الحقيقي اذ لا مورد له فلا بد من حمله اما على الجنس المفرد فيكون المراد ان من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم او على
الاستغراق بالمعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات في الواقعة الخاصة فيكون المعنى ان من اخذ جميع الشبهات الموجودة في الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها كذا خرج

اللهم الا ان يكون دليله على التكليف هنا امرا خارجيا لا الدليل المتضمن **الرابع** حديث التثليث وهو قوله حلال بين وحرام بين الخ وجملات كل اجزاء
الرواية يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الجمع المحلى له اطلاقات خمسة العموم الاستغراقي كاكرم العلماء والعهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال والعهد الذهني
كقولك اكرم القوم الا الرجال اذا اريد رجالا منكرا ومن هذا القبيل قوله تعالى الا المستضعفين من الرجال اذا اريد من المستضعفين الجمع المنكر وجنس الجمع
كقوله على انه لا اتزوج الثيبات بل الابكار وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وجنس المفرد كما في لفظ الاحكام في تعريف الفقه على مذهب من يجعل المتجزي
فقيها وما يظهر من بعض القائلين بالتجزي من جعل المراد بالاحكام العهد الذهني ليشمل المتجزي فهو فاسد لخروج من علم بحكم او حكمين مع كونه متجزيا
ومن هذا الباب افعال المكلفين في تعريف الحكم حيث يراد منه الفعل والمكلف لئلا ينتقض بخواص النبي اذا عرفت ذلك فنقول يحتمل الرواية احد معان ثلث
الاول ان يكون المراد من الجمع المحلى الجنس المفرد فيكون المعنى من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم ويحتمل ان يكون المراد بالمحرم المحرم الظاهري ويحتمل ان يكون
المراد منه المحرم الواقعي الحقيقي فيكون المعنى ان من ارتكب الشبهة ارتكب المحرم الواقعي حقيقة ويحتمل ان يكون المراد المحرم الواقعي مجازا بان يكون المعنى ان من ارتكب
الشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي فهذه احتمالات ثلاثة لا شبهة في فساد الثاني منها لاستلزامه الكذب اذ ليس من ارتكب شبهة ارتكب المحرم الواقعي اذ ربما ارتكب حراما
واقعيا حقيقة فتعين الاحتمال الاول والاخير وكل منها لا يخلو عن ارتكاب الشبهات واستحقاق العقاب اما الاول فمنها واضح واما الاخير فلان تشبيه
يبتني على الظهور ومنها التشبيه انكار والا فيحصل الاجمال كما هو الحق ومنها الظاهر الاوسطية الحرام الواقعي الاثم فيثبت المطلوب الثاني ان يكون المراد
من الجمع المحلى العموم الاستغراقي فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات فقد ارتكب جميع المحرمات الثالث ان يكون المراد من الشبهات والمحرمات المعنى الاعم الذي
يشمل جميع الشبهات والمحرمات في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات مطلقا سواء كان كل الشبهات جميع شبهات العالم او الواقعة الخاصة فقد ارتكب
المحرمات كلها وعليه يتم يحتمل ان يكون المحرمات المحرمات الظاهرية او الواقعية الحقيقية او الواقعية المجازية والثاني منها فاسد لما مر واما على
الاحتمالين الاخيرين فيدل الرواية على ان من اخذ جميع الشبهات في الواقعة استحق عقابا بعدد ما على حسب تعدد الشبهات المرتكبة واما انه لو ارتكب
البعض يكون بعض عقابه او هو اثم بقدره ام لا فلا تدل عليه الرواية على شيء من هذه الاحتمالات الثلاث **اذا عرفت ذلك فاعلم**
ان المعنى الثاني للرواية غير وجيه اذ ما من احد ارتكب جميع الشبهات العالم او اجتنب عن جميعها فيكون الرواية بلا مورد واما المعنى الاول
والثالث فكل منهما محتمل الا ان الاول اظهر بل هو الظاهر وقد عرفت بكلا احتماليه يثبت المدعى ولو سلمنا عدم ظهور المعنى الاول بل اذ ثبت
من الرواية فلا شبهة في ظهورها بعد ملاحظة فساد المعنى الثاني من الثلاثة ولو سلمنا ان الظاهر هو المعنى الثالث لا يضر نقول انما يتم المطلوب بضميمة الاجماع
المركب لان من اوجب عقابا بعدد الارتكاب في جميع الشبهات في الواقعة بان حكم بعقاب كل مشتبه فقد اوجب التعدد كذلك ايضا اذا ارتكب البعض
دون بعض فهو مثبت بعدد ارتكاب البعض على حسبه **فان قلت** يمكن القلب فنقول فيما اذا ارتكب البعض لا عقاب عليهما الدليل وفيما
اذا ارتكب الجميع لا تعدد للعقاب للاجماع المركب قلنا اولا ان ثبوت الحكم في احد شطري الاجماع موقوف على الدليل وليس ثانيا ان اجماعنا
اقوى لانه مثبت والمثبت مقدم وثالثا نقول نعارض الاجماعين ويبقى عمومات الاشتغال سليمة عن المعارض الخامس اخبار الاحتياط المجبرة بعمل الاصحاب
فظهر ان الحق الاحتياط والاجتناب عن الكل والقائل بلزوم الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام انكار دليله انصراف اللفظ الى المعلوم التفصيلي فهو مبنا
مذهبه في لزوم الاجتناب عن القدر الكلي فان ذلك مع عدم العلم بالتفصيل الا ان يكون دليله على هذا التكليف الاجماع لا انا نقطع وثبته
بعد ملاحظة الخلاف بين المجتهدين ورفع الشك في المكلف به فيرجع الى الاشتغال الا ان يدعي كون الشك في التكليف اذ القدر المتيقن في
لزوم الاجتناب هو الكلي واما الخصوصية فامر زائد والاصل عدمه وفيه اولا ان الامر دائر بين المتباينين لا الاقل والاكثر لان لازم كلام
هذا القائل جواز ارتكاب ما عدا قدر الحرام ولازم القائل بان المكلف به هو الاجتناب عن الحرام الواقعي عدم جواز ارتكاب شيء منها والاختلاف
اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم وثانيا انا سلمنا دوران الامر بين الاقل والاكثر لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض وابقى قدر الحرام لعل
المكلف به هو الحرام الواقعي ويكون هو نفس المرتكب دون المتروك فلم يحصل الامتثال اصلا ولعل المكلف تحرز عن القدر الكلي فحصل الامتثال
فالقطع بالامتثال غير حاصل ولا ريب ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بترك الجميع انكاد ليله ما مر من ادلة
البراءة او قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه ففيه نظر يظهر بعد التامل **ثم اعلم** ان الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب الاولى امور
حديث التثليث الدال على المطلوب بنفسه او بضميمة الاجماع المركب كما مر الثاني خبر الاستحقاق الثالث خبر الاحتياط وقد مر وجه الاستدلال الرابع ما
مر من ان الحكم الكلي المقدم يوجب تعدد العقاب **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع دوران الامر بين امور غير محصورة وينبغي قبل الاول
في تميز المحصور من غير المحصور فاعلم ان الشبهة الغير المحصورة تنقسم على قسمين لانها اما ان يكون بنفسه غير محصور واما بانه لا يكون كذلك بان يكون
بالنسبة الى واحد من الوقايع محصورا والشبهة بالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير محصور كحبوب الغلة فان الشبهة بالنسبة الى كل واحد منها محصور وبالنسبة
الى الجميع غير محصور ثم الاول على اقسام ثلثة الاول ما يعسر الاحاطة به عادة الثاني ما يتعسر الاحاطة به عقلا الثالث ما لا يكون محصورا







وما لا يكون

لكن الاول اقرب واظهر وان كان تنقيحه على الوجهين منقولا على الاول ومنها انه يحتمل ان يكون المراد من الحرام الظاهري او الواقعي حقيقة والاوسط كذلك والاخير بملاحظة الشبهة
مسلم يتعدد العقاب كالاول ويدل على تعدد العقاب زيادة على ما ذكر خبر لا تنقض اليقين بالشك وخبر الاحتياط وان الترك اولى كما تحقق كما مر في بحث مقدمة الواجب تنابج

ومما لا يكون سبيلا الا ان المشتبه نفسه كالمعدوم بين المشتبهات بحيث صار معها مجهولا في جنبها واستقر سيرة العقلاء على عدم التحرز عنها لو التفتوا
ان منها ما يتعلق الا ما ظهر او يتعسر او يكون الحرام مضمحلا في المشتبهات او يكون التحرز عنه موجبا للضيق والحرج على العباد فهو غير محصور والا
فهو محصور **المقام الثاني** اعلم انه لا يجب التحرز عن الشبهة الغير المحصورة مطلقا اما في القسمين الاولين فلوجهين **الاول** ان
المقتضي للاحتياط منتف لان الدليل الدال على التحرز كقوله اجتنب عن الحرام لا ينصرف الى ما لا ينعقد ويتضح قاعدة الاشتغال والاستصحاب فرع ثبوت
ضعيف لا جابر له هنا وكذا حديث التثليث فانه ظاهر فيما يقتضي الاحتياط واما ما يقتضي البرائة من الادلة السابقة فهي ثابتة هنا **الثاني** انا سلمنا ثبوت مقتضي
الاحتياط لكن المانع عنه موجود وهو الاجماع القاطع اولا ولزوم العسر لتكليف ما لا يطاق ثانيا **واما القسم الثالث** فلوجهين

الاول هو الاول والثاني هو الثاني الا ان المانع الاول هنا الاجماع الظني والمانع الثاني العسر ويختصان لزوم العسر هنا ليس كالثاني لان
العسر هنا انما يلزم على فرض لزوم التحرز على جميع الاشخاص بخلاف ثمة والتبعيض في الشبهات تحكم وخلاف الاجماع والتبعيض في اشخاص المكلفين
خلاف الاجماع **واما القسم الرابع** فلا اجماع ولزوم الضيق والحرج وان كان مقتضي الاحتياط فيها موجودا لانصراف الادلة المتقدمة
اليه **المقام الثالث** فيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام كما اذا قرء العزيمة في النافلة فالامر دائر بين وجوب السجدة وحرمتها والثالث مقطوع
الانتفاء وكما اذا اشتبه له من نكح وطيها من جهة على من حرم وطيها كالمطلقة ثلاثا والاجنبية وما اذا شك في البلوغ ونحو ذلك الابصرونه
الحيض وقت ... بالنذر وكما ... الخروج مضافا او تحول ويوم الطهر يوم الحيض وههنا موضعان **الموضع الاول** في الشبهة المرددة
كما مثلنا بالسجدة فهل الاصل مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية الوجوب والحرمة او التخيير الطرح والرجوع الى الاصل نظرا الى عدم الدليل على
التلازم بين الواقع والظاهر وهذا هو الظاهر من بعض الاصحاب في بحث الاجماع المركب لكن لا سبيل الى هذا الاحتمال للاجماع على ثبات الحكم ... الاباحة
والحرمة كما حكما المثبتين وكذا هو حكمهم فهو حكمنا لان الاشتباه المشتبه له اما قطعا او ظنا فمقتضى الاصل منوع في خصائص الطاعة
واما ظنا ويحتمل يجمع ولا ينتج لتنافي الحكمين لا دليل به ويحتمل بعض الوجوب وجنس الحرمة في الواقع مع كونه هو المكلف به لنا وهو اشبه
به لانه تكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالمكلف به لا اعتقادا لكن هو واضح ثم الظاهر لعدم امكان الاحتياط فيما نحن فيه لا ... وجماعة من الاخباريين
ح صيرة لجنبة الحرمة لان ترك الحرام دفع للمفسدة وفعل الواجب جلب للمنفعة والاول اولى من الثاني فهو فاسد لانه قد يترجح جلب المنفعة

على دفع المفسدة وقد يكون بالعكس وقد لا يترجح شيء منهما على الاخر وان رجحان دفع المفسدة على سبيل الاطلاق ممنوعا الى ان ترك الواجب
مفسدة ودفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام ويحتمل القرعة لكن مبناها ضعيف كما مر مع انه مخالف للاجماع على الظاهر ولم يقل به احد
المتاخرين مع انه مخالف لاخبار العلاج عامة وخاصة اما العامة فلانها حاكمة بالتخيير فيما تعارض فيه النصان واما الخاصة فلانها على التخيير
في تعيين احدهما بامر الآخر ونهيه **فان قلت** ان مثل الاخبار نافية للقرعة فيما تعارض فيه النصان واما اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة ثابتا
لامن تعارض النصين فلا ينفي الاخبار المذكورة القرعة فيه **قلنا** يتم الامر فيه بالاجماع المركب ويحتمل التخيير الاستمراري لكنه سد لبعض الاصحاب
الاشتغال فانه يقتضي التخيير ابتداء والعمل في كل واقعة بما اختاره اولا ولا يستحق الحكم الشرعي الذي اختاره اولا فانه كان ثابتا في زمن الشك
بتجدد بعد يستصحب لاستحقاق ولزوم الاخذ بما اختاره اولا ولا شبهة في لزوم الاخذ بما اخذه اولا في بدو الامر ما دام كونه باقيا على
الاختيار السابق وبعد ارتفاع ذلك الاختيار وتعدد اختيار الاخذ بمقتضى الاخر ومع الشك في بقاء ذلك اللزوم الاول والاستصحاب الاصالة
ولانه مخالف لظاهر الاخبار الحاكمة بالتخيير فان ظاهرها التخيير البدوي **فان قلت** يعوي ظهور التخيير في البدوي بانه ملائم لمراد من الحكم
التخيير هو الاستمراري **قلنا** الذي ذكرتم في الظهور في الاستمراري انما هو في غير تعارض النصين وما يقول في بطلان التخيير الاستمراري من استلزامه
المخالفة القطعية انه ان اريد والاخر في ذلك فهو ممنوع بان المخالفة القطعية مستلزم للواقعية المنفية لم نتمالها وما يقول في تعجيل التخيير
الاستمراري من ان سنخها التخيير يقتضي شمول مفهوم موضوع ايضا بان الدليل الدال على الوجوب يقتضي الوجوب في كل زمان وكذا ما يقتضي الحرمة فيثبتهم
مكرونه انكار الدليل الدال على التخيير مقتضيا لزوم وجه كل واقعة وكل زمان ... مع انه لا احتياج الى استصحاب ولا يحرم
لعدم الشك وان الدليل الدال على التخيير في الاخبار التخيير في الاشد الجملة فيقول ان لعدد الثابت من يحتاج انما هو في المرتبة الاولى واما المرتبة
الثانية فلا تعلق المستصحب اما هو الجمل في المرتبة الاولى فهو لا ينفع قطعا واما هو الجمل في المرتبة الثانية فلم يثبت ولاجل ذلك يستصحب التخيير كما ان الدليل
على التخيير مهمل بين المطلق وفي الجملة فهو متيقن لكن لا يجدي لا مستند الى الخارج فلا بد من حد اما في ضمن الاول او الثاني وعلى التقدير
عن حد وجب الاستصحاب سلمنا الحرمة بالكلية قلنا بان يستحق الحكم الاولي كما ظهر في الحق التخيير البدوي ثم ان اللازم على المجتهد هو الافتاء
على التخيير عند تعارض امارتين كما انه ينقضه بالتخيير اما دفع المقلد ذلك ان كالمجتهد المقلد وبين ان يرد التقليد بالمعرفة او ينهي
على الخبر فيختار احدهما او لا وان لم يكن له وانه يختار الاخير لنفسه ثم يخبر بعد اختياره فيما ذكر الاصحاب فيختار المجتهد في التسوية بالتخيير

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والحرام لعدم الاحتمالين بين الواجب والحرام وكان الشبهة من جهة تردد الامر بين الامرين كوجوب السجود وحرمته لعدم قرائة العزيمة في الفريضة احتمل طرح الامرين والرجوع الى الاباحة

للاجماع وادلة الاشتراك وتقديم جانب الحرمة لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وبعضها في ترك الواجب مفسدة وان جلب المنفعة مرجح على دفع المفسدة فلا يتم الاطلاق والقرعة بعد

عدم الاجماع على خلافها واخبار العلاج الدالة على التخيير في تعارض النصين والتخيير الاستمراري وبعضها اصل الشغل والاستصحاب وظهور الاجماع على عدم وكذا خبر التخيير فان ظاهره الحبار ... الاستمرار

المخالفة القطعية الا ان يعارض بالموافقة القطعية واما التمسك باستصحاب التخيير فهو فرع جريانه ولا يجري فيه لتبين التخيير والحكم ... وعمل المجتهد يقتضي بالتخيير كما في امارة المقلد او بالمختار وجها

خبا من الامرين كما هو الاصل لكن الظاهر الاول الاول الى ... العلماء وحكاية ظهور عدم الخلاف وان كانت الشبهة مصداقية فان كان اصل يرجح جانب الحرمة كما في اشتباه اخر الحيض بالاستحاضة او جانب الوجوب كما في

او بالمختار لان طرح الفتوى واسقاط خلاف الاجماع والجمع بين الفتوى بالتخيير او الفتوى بالمختار وتعيين الفتوى بالتخيير فقط والمحافظة تكليف الاجتهاد

لانه تعيين بلا معين نعم يتعين ان المجتهد مخيرا بين الفتويين ... الا ان هذا هو الاصل في المسئلة واما المرجح الاحتياط فهو موجود في الطرفين ولو توسعة

على العباد فيقتضي الفتوى بالتخيير وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير حكم العمل بالراجح عليه فكما انه لا يجوز له الافتاء بالعمل براجح من الامارتين

وكذا لا يجوز له الافتاء بالتخيير فيما يكون الامارتين متساويتين يقتضي الفتوى بالمتعاضد ولكن الاظهر تعيين الفتوى بالتخيير نظرا الى ان ظاهر

العلماء على ذلك ولظهور عدم الخلاف لذلك انما بعض اجلة العصر **الموضع الثاني** فيما كانت الشبهة مصداقية كما مثلنا بالمرأة المشتبهة

فهل الاصل ماذا والتحقيق ان الصور ثلثة **الاولى** ان يكون الاصل يرجح جانب الحرمة كالحائض ذات الشبهة اخر ايام حيضها بالطهر

فيستصحب الحالة المانعة عن دخول المساجد والثانية عكس ذلك كما لو اشتبه اخر رمضان باول شوال فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب لوجوب **الاول**

بناء العقلاء كما لو قال اسكن في هذا الجمع شهر رمضان فيسكنها الى ان يحصل اليقين بخروج الشهر الثاني استصحاب عدم دخول شهر الاتي كما تقرر

الثالث قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فان الاشتغال بصوم رمضان قطعي فلو بنى لا على الافطار في يوم الشك من الاخر لنقض اليقين بغير

اليقين وهو منهي عنه **فان قلت** ان التكليف بصوم رمضان يخلو عن ... والاشتغال بصوم يوم المشكوك لم يثبت من الاصل حتى يدخل

تحت الرواية **قلنا** لو الهمنا ذلك الرواية مع قوله صم شهر رمضان الى العرف لحكم بان هذا الشخص المفطر في يوم الشك من الاخر ناقض لليقين بغير اليقين

ومن هذا الباب المرأة المتطهرة والشاكة في الحيض في دخولها فيه **الثالثة** ان لا يكون اصل يرجح الوجوب والحرمة كالمرأة المنذورة المشتبهة

الحرمة اذا عرفت ذلك الصور الحكم في الاولين ما مر من العمل بالاصل المرجح لاحد الطرفين واما في الاخيرة فيجري فيها الاحتمالات السابقة في الشبهة

الحكمية المتقدمة والمختار الا ان الدال على بطلان الاحتمال الاول اعني الطرح هنا غير الاول هو ما مر في السابق من الاجماع القطعي **الثاني** الادلة

اللفظية المنصرفة الى ما نحن فيه سوا **قلنا** ما نصرانها الى نصر لا مرد الى العقول لقيم من الاجماع والتفصيل يقتضي المقام ان **الاول** انه لو دار الامر بين

الوجوب والكراهة فيها احتمالات الاربعة الطرح والرجوع الى الاباحة والجمع وتعيين الوجوب وتعيين الكراهة والقرعة والتخيير البدوي والتخيير الاستمراري

يمكن القول بالكراهة لمنع العقل بلا ايجاب وكون الطلب لعدم المتساويين الوجوب والكراهة يقينا وهو جنس لا يحصل بلا فصل حيث انتفى

الفصل الوجوب بحكم العقل القاطع فتعين الفصل الاخر فتعين الاخر الكراهة والاحتمال الاخير وسابقه اعني القرعة والتخيير قد ظهر سابقا ما ذكرنا

التخيير فرع التخيير وبعد حكم العقل الاخير **واما الاحتمال الاول** فبطلانه لاتفاق الدليلين على نفي الاصل ولا دلالة الاشتراك

واما بطلان الاحتمال الثالث فلانه ... **واما الثالث** فلانه تعيين بلا معين وتكليف بما لا يطاق **واما القرعة** فهو ... نفسا انما

مرادهذا والاظهر هنا الحكم بالاستصحاب الظاهري لان الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال الاول وهو تمام ... ما ضد الدليلين على رفع

الاصل انما هو بالنسبة الى الواقع واما الاستصحاب الظاهري فلا ولا تلازم بين الواقع والظاهر على الاطلاق لعدم الدليل عليه كما في عدم الاشتراك

اذا نصرف الادلة الى ما استقر سيعته المقلد على خلافه ... ومع تسليم الانصراف يدعى الدليل الوارد وهو امران اولهما ان فصل الوجوب منتف بحكم العقل

القاطع كامر لا ريبا لا اقدام على الفعل حسن ايضا بحكم العقل ضرورة انه بعد ما لا خطر فلا منقصة في الفعل على فرض الكراهة وكذا في

الترك على فرض الوجوب بحكم حكما قطعيا مستقلا نكات هذا هو الاستصحاب الظاهري **وثانيهما** بناء اهل العقول على حسن الاقدام على الفعل

المفروض **فان قلت** ان تسمية هذا الاستصحاب الظاهري ليس بوجيه لان الحكم الظاهري انما يسمى فيما كان ذلك الحكم منبأ عن الواقع وههنا ليس

كذلك **قلنا** المناط في تسمية الحكم بالظاهري ما ذكرت بل لهم يسمون الحكم بالظاهري وان لم يكن منبأ عن الواقع كما انهم حكموا بالاستصحاب الظاهري

في دوران الامر بين الوجوب والاباحة وليس منبأ عن الواقع مضافا الى ان النزاع في التسمية ليس دأب العلماء **الامر الثاني** لو دار الامر بين الحرمة

والاستحباب فالكلام ما هو الكلام في الامر الاول بعينه **تذنيبان الاول** اعلم انه لا يجوز العمل باصل البرائة قبل الفحص لعدم وجود المقتضي

للاصل ولوجود المانع عنه ايضا اما المانع فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص مستلزم للخروج عن الدين

واما عدم وجود المقتضي فلان الاجماعات المنقولة وذم المعظم ليهما فيما نحن فيه وكذا بناء العقلاء وكذا العقل غير حاكم بالاصل قبل الفحص

والعسر والحرج ايضا غير لازم والآيات والاخبار غير منصرفة الى ما نحن فيه **الثاني** اعلم ان الفعل اما غير مقدور للمكلف واما مقدور والاول

اما الاشتغال فيه اصلا كالاكل والشرب المقدور بين من الوجوب او ترك التكليف والنا ... واما فيه مشقة لكن تحمل عادة

ولا يمنع عنه كما غلب لتكليف الشرع عنه الى اقوى ما الجهاد مع عدم تعلم بالمعنى الاعم بالملكة وما فيه مشقة لا تحمل عادة على الاجراء ان يبلغ

المشقة الحد توجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين كتحصيل الاجتهاد من كل والاحتياط في العبادات لو بنيا الامر على

التكرار واما لا يبلغ الى تلك المرتبة وعليه ايضا اما ان يكون مفضيا الى الضرر كتلف النفس وبطو البرء وتفصيل لا طراف ونحوها كما في الاقدام على

الجهاد مع العلم بالهلاكة او الضرر كما اتفق لجرجيس في معركة قبل انه قتل سبعين مرة وكما اتفق لسيد الشهداء ... واما لا يفضي الى



فيما اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة

عدم جواز العمل باصل البرائة قبل الفحص

احتمالا ... شوال ... وان ... من الجانبين كالمنذور وطيها المشتبه بالاجنبية ... الاحتمالات السابقة والمختار ... فيدل على بطلان طرح الامرين هنا انصراف الخطاب الى العلم ... ولو اجمالا وظهور الاجماع ...

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة او بين الحرمة والندب فاصالة الاحتياط لا تساعده والاظهر لا استحباب الظاهر من الاول البناء على اصل العفو الحكم العقل بحسن ترك ذلك و الكراهة الكلام بين الثاني والحرام

اصل لا يعمل باصل البرائة في الاحكام الشرعية قبل الفحص عن الدليل لعدم جريان ادلته فلا مقتضي للعمل به وللاجماع لزوم الخروج عن الدين لولاه **اصل** من الادلة الاستقراء فان كان قطعيا فلا كلام

او ظنيا الحق الشكوك بالاغلب فالمشكوك فيه اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس كما في المقسم الاول فان كان في الصنف غالب معلوم بالفضل الحق في النوع ابهم علي صنفه او غريبه او قريبه الحكم لغالب الصنف ولم يكن في النوع غالب الحقه بالصنف والافرد الاستقراء لو الاستقراء منا الحق المشكوك بالغالب لحصول الظن دون ما في الصنف غالب معلوم بالفضل في النوع ابهم علي صنفه او قريبه او ما اعم

في عدم جواز التكليف بغير المقدور

الاول ان لا يكون الفعل مقدورا كما في صوم الشيخ والشيخة والمرضعة القليلة اللبن في لبث المرة للزوج المفقود مائة وعشرين سنة وكما في قضية ابن هيثم فهذا القسم الفعل الغير المقدور ولا شك في عدم جواز التكليف به سواء كانت الاستطاعة ابتداء ام عرضية نعم لو شاء عدم القدرة من سوء اختيار المكلف فهو خارج عن مسئلة انه هل الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ام لا ينافيه فحيثما قلنا الا رجح ذلك المسئلة على عدم المنافاة فحكم بجواز اطلاق التكليف الاجل مطلقا على الاول يمضي الفعل بجوزه ذلك كما في من قطع يده وتم يمكن غسله بعد الوضوء وكذا في الدخول الغصبي باختيار فيها الان من حيث العقاب المكلف لو انتفت الادلة على الجواز التي تشاعد الامكان كما امنا اذا لم تنتف الادلة فلا نقطة شرعا وان صح التقاطعا لان العمل بجواز التقاطع لا انه يلزمه مع عدم الانفتاح لا دليل على التقاطع ولا وان مكن عقلا ثم الدليل على عدم جواز التكليف بغير المقدور وهو العقل القاطع والاجماع حتى من الاشعري **فان قلت** الاشعري يجوز التكليف بما لا يطاق فكيف جعلته من المجمعين على عدم الجواز **قلنا** ان الاشعري انما يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فيما هو متعذر على اعتقادنا كالافعال الصادرة من العباد من الصلوة وغيرها فالاشعري يقول ان كل فعل غير مقدور للمكلف فهذه التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق ونحن نقول انها مقدورة فالتكليف ليس تكليفا بما لا يطاق فالنزاع مع الاشعري صغروي واما فيما اذا كان الصغرى وفرضنا بان يكون الفعل غير مقدور حتى على مذهبنا كالطيران الى السماء فالاشعري ايضا لا يجوز هنا التكليف بما لا يطاق وما نحن فيه من الاخير **الثاني** ان يكون الفعل مقدورا بلا مشقة فلا ريب في جواز التكليف به للاتفاق ولانه لم يجز التكليف بهذا القسم لم يجز التكليف بشيء الا وما ابهم فينسد باب التكليف وهو مخالف للضرورة **الثالث** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة يتحمل عادة وهذا ايضا يجوز التكليف كاغلب تكاليف الشرع والدليل عليه الاتفاق مضافا الى انه لولا ذلك لانسد باب التكليف ايضا في الاغلب لان اغلب افعال العباد من العبادات يكون مع المشقة وما لا مشقة فيه فهو في غاية الندرة لا يبقى للقاعدة بعمومها هذا القسم عند الجواز وما خرج فقد خرج بالدليل لا ماطلاق شك فيه في القاعدة **قلنا** لو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر في القاعدة وهو غلط او مرجوح **الرابع** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا يتحمل عادة وموجبة لاختلال النظم فلا شبهة في عدم جواز للاجماع ولان الغرض من خلق العالم هو النظم فهذا التكليف مناف للغرض من الحكيم وهو قبيح ولان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج تنفيه ايضا لدلالتها على ذلك بل دلالتها اقوى من العسر الذي يرجع العسر يلزم نفيه بطريق اولى **الخامس** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا يتحمل عادة مع مشقة غير الحرج كالملائكة او غيرهم مثل صوم الشيخ والشيخة ولبث المرة المدة الطويلة فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف به فيهما انهم لو لم يثبت **الاول** الاجماع الظني على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على العقلاء على ما انتهى الاجماع على نفي التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة ما لم يقم دليل اجتهادي على الثبوت **فان قلت** ما الفرق بين هذا الاجماع والاجماع على اصل البرائة **قلنا** الفرق يحصل فيما علم منه بالتكليف في الواقعة الخاصة فان هذا الاجماع ينفي التكليف هنا ايضا بخلاف الاجماع المدعى في اصل البرائة **الثاني** الايات كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان من لم ير العسر على العالم بان يريد به وكقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الحرج الضيق والعسر **فان قلت** ان الاية الدالة على جواز الصوم مثلا او الصلوة وغيرها اعم من صوم الابحار الى العسر كما في الشيخ والشيخة وعدمه والايات النافية للعسر والحرج مورد الصوم وغيره فالنسبة بين الدليلين اعم من وجه فانا نعارضهما لحصول التعارض فلا مرجح لتصور تخصيص الدلالة فلابد من الرجوع الى المرجح وهو قد يكون مع الدليل على التكليف فكيف حكمت بتقديم العمل بالايات بالجملة الايات متعارضة مع الادلة المثبتة للتكليف **قلنا** المرجح مع الايات ويستظهر في الفرائد الاتية **الثالث** الاخبار المتواترة مع الايات النافية للتكليف فيما فيه الحرج المعللة بعضها بالايتين السابقتين ويمكن دعوى التواتر اللفظي ايضا بمعنى العلم بصدور احد تلك الروايات من المعصوم فهذه الاخبار متعارضة مع الادلة المثبتة للتكليف والنسبة عموم من وجه **الرابع** الاجماعات المنقولة وهي لما كانت قابلة للاطلاق والتقييد كالادلة اللفظية متعارضة مع الادلة على التكليف كما سبق **الخامس** العقل القاطع لان التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة خلاف الغرض لان الداعي على التكليف في الاغلب هو الاطاعة ولا يحصل لو كلف مع العلم بالتخريف وعدم التحمل لزم ما ذكرنا من نقض الغرض وهو قبيح على الحكيم على الاطلاق بل يمكن القول ما فيه **فان قلت** هذا الدليل يقتضي انتفاء العقل في هذا القسم من التكليف مع ان وقوعه من الشارع في موارد كثيرة يكشف عن ان الغرض ليس خلاف الغرض كما في قضية سيد الشهداء او صحابته كانوا عالمين بالقتل وكذا اصحابه الفاضل اطيب من ذلك بل فرد نقوا وابلغوا بانفسهم الى التهلكة حيث انه كان عالما ومع ذلك القى نفسه الى التهلكة من انه كما اطاعا ما السلام لما كان من رسول الله فهو خارج عن التفوه لانه كان عالما واصحابه كانوا عالمين بالقتل كابنه ومن قتل من حبيب ومظاهر وكحجنوني الجوانيه وانهم كانوا مامورين بالقاء النفس الى التهلكة لمصلحة حفظ بيضة الاسلام كما دل عليه الاخبار ومن قبل ابراهيم وصبابرة على زوجها الى ما العمر لتعيي ولا نص على الادلة الصريحة من الحمير لمن يشتغل منه بالقاسة كما في المشهور بصلة فديما او توهم ان القاعدة تقتضي ما ذكرنا فقد خرج ما خرج بالدليل وما بقي مندرج في القاعدة مدفوع بان لعل لا يقبل التخصيص **قلنا** ان الاستحالة العقلية انما هو فيما لزم خلاف الغرض ولا مخالفة للغرض في قضية سيد الشهداء

في عدم جواز القاء النفس الى التهلكة

الصنف الحق المشكوك بغالب الصنف لان الظن معه مثاله المجاز المشتهر نعارضه مع الحقيقة المرجوحة ان كانا متوقفين لاحتمال كون الشهرة قرينة
وكما في تحديد المغرب ورد ابن حجر وان لم يكن في الصنف غالب لا في النوع غالبا ولم يكن في الصنف غالب وكان في النوع غالب وكان وجود الغلبة في النوع
مشكوكا والنوع غالب فيه او كانت في الصنف غلبة مجملة ولا غالب في النوع فالتوقف على الارجح لفقد الظن وان كانت في الصنف غلبة مجملة

روحي هذا وجه حيث ابن ابراهيم لان المفروض حصول الغرض كما ترى نعم نقل المشاق بها اشرط واما وجوب صبر المرة المذكورة فهو ثم من قال
من العلماء بل واجب عليها التربص بعد سنين بشرط الفحص عنه في تلك المدة من جهة الاربع فكل وجوه الانفصال لعدم كونه من التعرض
من قد عينا الفريضة ثم ان معظم الفقهاء لا ان حكمهم في ذلك حكمهم بذلك هو الانفصال الا ان النوع الضد وعدم الارث وهو
السادس ان التكليف في هذا القسمين مستلزم لخلاف اللطف لان اللطف عبارة عن التقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية ولا ريب ان هذين
القسمين من التكليف مع العلم بعدم تحمل الاغلب يا انهما مبعدين عن المعصية فهو خلاف اللطف **السابع** ان عمل العقول ما يفهمونه تنبيه من بعيد
يقطع به وامثال ذلك نفسه لا يصلح على الفعل الضرر ومن الغيش والزام التكليف دائما بحضرته مع عدم منه الا اذا تبين المصلحة الكائنة
المأمور بها تفصيلا لا اجمالا فلا يكتفون في مثل تلك التكاليف بالبيان المفصل هذا والتحقيق في الوجه الخامس انه ان كان مبنيا على انحصار
الغرض من التكليف في الاطاعة وليس كذلك لجواز كون الداعي هو الابتلاء كما في تكاليف الكفار والعصاة فان الغرض من تكليفهم الابتلاء في
لا الاطاعة ولا لزم خلاف الغرض **واما السادس** فظاهر لان المراد من التقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية المعتبرة في اللطف انما
نوطين المكلف على اتباع العقل فلا نسلم ان معنى اللطف لو سلمنا انه معنى اللطف منعنا وجوبه لانه لو كان كذلك لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الكفار
والعصاة وانما المراد منه ظهور المصالح والمفاسد في ان الملازمة المذكورة في الوجه السادس ثم لان نفس التكليف مظهر للمصلحة والمفسدة المتبعة
الاحكام للصفات فعليه يكون نفس التكليف مخالفا للطف وانما المراد منه التكليف بالميسور وعدم التكليف بالمعسور فكان التالي مع المصلحة ولو
بلا مصلحة فنمنع كون ذلك مقتضا للطف سلمنا ان معنى اللطف لكن نقول لو كان ذلك لازما عليه لزم عدم تبعية الاحكام للصفات سلمنا
نقول لو كان اللازم عليه لزم ترك التكليف بالمعسور وان تضمنا المصلحة مع ذلك من الشارع كثيرا وقد وقع في قضية سيد الشهداء ومن
هذا وجه حيث ابن ابراهيم وانما المراد منه التكليف بالمعسور لان فيه المصلحة وترك التكليف بالمعسور لخلوه عن المصلحة مع انفيه ترك
اللطف لبين ذلك سلمنا لكن نقول لو كان الامر بالمعسور لازما عليه لا اشتماله على المصلحة لزم خلاف اللطف بالنسبة الى جميع المكلفين لانه
كم من ميسور لم يؤمر به **والوجه السابع** فسد ايضا لان بناء العقلاء على ما ذكره مسلم في الاوامر العرفية واما في اوامر العالم بالعواقب فلا
لكفاية العلم الاجمالي بمصلحة اقتضت تعلق الامر الفرق بين الاوامر العرفية والشرعية في كفاية العلم الاجمالي بالمصلحة في الثانية دون الاولى
عند العقلاء دعوى ان الاتيان المعهود نظرا الى التجوز لعقلاء معنيهما وعدم تحملهم بما فيه من القبائح التبعية ولا يوجب العلم الاجمالي بالمصلحة
في الاوامر العرفية احتمال القبح الذي لاحتمال كون الداعي الغرض من الاغراض الفاسدة والدواعي الباطلة واما الاوامر الشرعية فهذا
لبا فيه منسد فيكفي العلم الاجمالي بالمصلحة عند العقلاء هذا والتحقيق ان يقال ان الافعال الغير المتحملة في الاغلب منها ما يكون ذلك به مفضيا
الى الالام النفسانية من الهلاكة ونقص الاطراف ومنها ما يكون المشقة فيه بالغة الى حد يعد من عظم المشاق كالانفصال على الفعل الضرر
من التعيش ومنها ما لا يكون المشقة فيه بالغة الى هذا الحد كحبس المرة الغير المطيعي **اما القسم الاول** فالعقل حاكم بقبح التكليف
في حق المخلصين لاولياء كالانبياء والاوصياء وخلص اصحابهم كهذه هود وغيرهما وما يحتج عن غيرهم من غالب المكلفين فلا يجوز عقلا لان مخل
التكليف لغالب الناس ان كان حقيقيا فشرط العلم بالامتثال وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم اياه وان كان ابتلائيا فهو مشروط بقابلية المحل
وتبين لظهار اشتباه المعقول على عدم قابلية المحل للابتلاء **واما القسم الثاني** فجائز ايضا بالنسبة الى المخلصين لاولياء والاولوية بالنسبة
الى القسم الاول وغير جائز بالنسبة الى غالب المكلفين كما سبق فيهما **واما القسم الثالث** فلا مانع في العقل عن التكليف به مطلقا الا انا نمنعه شرعا
بالادلة الاربعة **فان قلت** حكمت بقبح التكليف بها الناس في القسم الاول من الثلاثة مع ما نقل من تكليف بني اسرائيل بقرض اللحم بالمقاريض
لو اصابها قطرة من البول فلو توقع بها على الجواز **قلنا اولا** انه لم يثبت هذا التكليف على بني اسرائيل لعدم ورود المتواتر وعدم حجية الاحاد ثانيا
ندعي قابلية المحل لانه يجوز ان يكون نحوهم كالانعمات في عدم الالم النفساني في قرضها بالمقراض كما قيل ثم ان ههنا فوائد **الاولى** ان تلك القاعدة
هل يقبل التخصيص ام لا وعلى فرضه هل هو تخصيص حقيقة ام تخصيص بمعنى ان الاستغناء حكمي ام صوري والاظهر نفي العسر والحكم بها العقل بطريق الايجاب
فلا يقبل التخصيص وان كان من باب الشرع فيقبل لكن ان كان سنده الاجماع المحقق كان الاستثناء موردها وان كان حكمها ان كان نفي العسر في بعض المقامات
بالعقل وفي بعض المقامات بالشرع فالعقلي لا يقبل التخصيص والشرعي يقبل وفي الاجماعي يكون تخصيصا وفي غيره تخصيصا **الثانية** لو دل دليل على التكليف
في معسور يتعارض مع القاعدة فتحقيق ان النسبة بين الدليلين والقاعدة اما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الثاني اما ان يكون الدليل على نحو
التكليف قطعيا كالاستفتاء والاستفتاء واما ان يكون اجتهاديا كالاخبار والاجماع ففي الثاني من لا فتيا يعمل بالقاعدة لو ثبوا **الاول** ان
لم يعمل بالقاعدة فيما كان يتعارضها الدليل الفقاهتي لزم عدم العمل بها فيما كان التعارض لدليل اجتهادي بالطريق الاولى لزم من ذلك عدم القاعدة فانحصر
تلك القاعدة قطعا انما ما يوجد للاوجه يوجد فيه دليل على الحكم وكلام من البرائة الثانية بالتكليف فيما ليس لدليل اجتهادي او فقاهتي على التكليف

في بيان التعارض بين القاعدة والدليل الاجتهادي والفقاهتي عندهم

في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي

ونفي النوع الغالب معلوم فاصلها يكون ما وراء الوصف المفروض من الاصناف ذات غلبة الغالب على نهج واحد حكم ظنا بان الغالب المعلوم بالاجمال على
طبق الغالب في سائر الاصناف واما لا يكون كذلك فالوقف لفقد الظن ولزوم التحكم في الالحاق وان كان وجود الغالب في الصنف مشكوكا وفي النوع غالب
فكالغالب في الالحاق في الصورة الاولى وفي صورة الوقف في الثانية وان كان وجود الغالب مشكوكا في الصنف والنوع معا ولوحظ الجنس فان كان فيه غالب من حيث الانواع
فيكون مثل الاولى الثالث القاعدة لغوا الثاني اي القاعدة بتخريجه والدليل لفقاهة فعليه فيكون الاول مقدما على الثاني وبعبارة اخرى القاعدة
واردة على الدليل الفقاهي فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل الفقاهي بخلاف العكس الثالث ان بناء العلماء على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع عليه
بترجيح القاعدة الرابع ان القاعدة اقل موردا فيقدم وفي الثالث من الاربعة اشكال لان لكل منهما جهة ترجيح ومرجوحية والكلام هنا في
القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية من الشهرة وغيرها وح لا ريب في الرجحان في جانب الدليل الاجتهادي لقلة
موارده بالنسبة الى القاعدة كثيرة منها ان العمل بالقاعدة تخصيص في دليل التكليف والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة ولا ريب ان التنبيه ... الخصوص
التخصيص ومنها ان العمل بتلك الادلة مستلزم للاستثناء المستغرق في القاعدة وتخصيص الاكثر واما العمل بالقاعدة فهو ملازم للتخصيص في الادلة
ومنها ان العمل عما على العمومات على القاعدة لو لم ندع الاجماع عليه وبناء العلماء مرجح ومنها انه لو بنينا على الترجيح فقدم تلك الادلة لكان
ناسخها الحق ظاهر الفائدة او عدمها لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فثابتة بناء على مذهب من يقول بحجية الاصول في مورد
تلك القاعدة على الفرض ايضا اذ لا شيء فيما يعارض معها الاصول ولا ريب في قليل الفائدة واما الملازمة الثانية فثابتة بناء على مذهب من يقول بعدم
اعتبار الاستصحاب او كون المرجع في الموارد التي يكون موارد الاستصحاب والبراءة الاصلية فان للقاعدة على الفرض لم يبق مورد اصلا فيكون
ناسخها لغوا ومنها ان بعد ما تتبعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والحرج على اقسام منها ما علمنا بنفي التكليف فيه بالدليل الخاص كما
في صوم الشيخ والشيخة وذي العطاش والمرضعة القليلة اللبن واحكام التقية وغيرها ومنها ما علمنا فيه بالتكليف وهو قليل في الغاية لو لم يكن منعدما
ومنها ما هو مشكوك الحال كصبر المرأة مثلا المدة ولا ريب ان الصنف الاول اكثر جدا فيلحق عليه المشكوك ومنها انا نمنع انصراف دليل التكليف
الى صورة الحرج والضيق لان ما يكون مستلزما العسر حتى يرتفع التعارض بل من باب المنفي الاجمال ومعه يرتفع المرجح لما ذكرنا في جانب الدليل
من قلته موردا ... ومنها ان مدرك القاعدة مجمل خبر كقوله لا حرج ... ما جعل عليكم في الدين من
حرج وغيرهما مما دل على نفي التكاليف الشاقة في الاغلب تخصيص في الاخبار فلو قلنا بالتخصيص في الاخبار فيكون من باب تخصيص الكتاب بالخبر
الشرعية والتخصيص في الاخبار او التخصيص في الاخبار فثابتة لكثرة مدرك المرجحات كلها فيما كان الدليل على التكليف قطعي السند وكان ظني السند
فمهما امكن اجرى القاعدة وهو قطعية متقدمة عليهما **واما الاول** من الاقسام اي ما كان الدليل اخص مطلقا من القاعدة فيعمل بالدليل
ان كان ظنيا لبناء الاصحاب عليه وجوه دلالة الخاص كان ذلك اذا كان المدرك للقاعدة الدليل الشرعي وان كان مدركها العقل فان كان حكمه
بنحو الكلية في العسر الموجب للاختلال والوجوب للامر المشقة الشديدة للتكليف ... فهنا القاعدة وان كان الدليل على التكليف
قطعي السند واضح وان كان حكم العقل تعليقيا كما في نفي العسر الموجب للابتلاء في حق مكلف واحد لو حكم الشرع بما قدمنا دليل التكليف
ان كان قطعي السند لان حكم العقل على النفي انما كان لاجل المنافرة الذاتية ومع القطع بالصدور المستلزم للقطع بالمصلحة يرتفع تلك المنافرة
وان كان الدليل ظني الصدور فهنا القاعدة لعدم حصول الوصف بعد ملاحظة المنافرة الذاتية فيكون القاعدة سليمة عن المعارض الثانية
اعلم ان العسر المنفي هو العسر الذي لا يكون المكلف سببا له ... واما اذا كان هو المسبب في حصول العسر فلا ينفيه الدليل العقلي ولا الشرعي
هذا النحو من العسر وجهه انه يجوز العقاب على ترك هذا العسر واما ان الدليل العقلي لا ينفيه فلانه يرجع الى مسألة ان الامتناع بالاختيار
هل ينافي الاختيار ام لا وقد عرفت سابقا انه لا ينافي الاختيار خطابا ولا عقابا فان العقل لا يحكم بعدم التكليف في هذا العسر ...
بجواز العقاب على ترك العسر ولا الخطاب ... واما ان الدليل الشرعي لا ينفيه فلان ... لا ينصرف الى مثل ذلك فان ظاهر قوله
لا يريد بكم العسر ... الناشئ من غير اختيار المكلف ... الثالثة
المكلفين ... الرجوع الى المجتهد في مسائلهم ... المجتهد ... في كل البلاد ... الكتابة في المسائل ...
خدمة المجتهد ... البلاد النائية فان بعض البلاد واكثر البلاد لا مجتهد فيه فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد
المسائل ... مستلزم للعسر ... الى البلاد النائية لكن ... التكليف بسبب ...
لان اللازم على ... تحصيل الاجتهاد ... لزوم العسر ...
الى ... **الاول** ... ان ذلك موجب للعسر **الثاني** ان العسر ...
الثالث ... الحكم **اما الاول** ... في البلاد ...
... الاجتهاد ... الرجوع الى المجتهد
الموجود في البلاد النائية بالمسافرة اليهم ... **واما الثاني** ...
... المجتهد ...

وكان غالب انواع ذلك الجنس غالبا على نهج واحد الحق النوع بالجنس والصنف بالنوع والفرد بالصنف والا فالوقف واما في القسم الثاني فان كان في النوع

غلبة فردية فقط الحق الصنف المشكوك بغالب النوع على الاصح ويظهر من بعض التامل في الالحاق هنا الاشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا

وهو وهم اذ نعم لو حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حملنا افراد ذلك الصنف ايضا على النوع للاستقراء او صنفيته وفرديته متعاضدتين فكذلك

او متعارضتين مع عدم اضمحلال احدى الغلبتين في جنب الاخرى فالتوقف لفقد الظن والا فلا غالب الجنس وان

لم يلزم عليهم عسر عند الاحتياج لانه لا حرج بكون المجتهد موجودا في كل بلد وموضع بقدر كفايتهم واذا ثبت كونهم لعسر فيلزم ثبت بحكمه وهو نفي التكليف

بهم لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيجوز ان يقول يجب عليكم ابقاء النظر والرجوع الى المجتهد ايضا بمعنى ان يعاقبهم على ترك الامرين جميعا

بانهما نهما معا فيجوز عقلا العقاب وان كان حد التكليفين منافيا للاخر فان قلت لا يجوز العقاب لانهم غير مقصرين لعدم تنبههم الى ذلك قلنا

غالب الناس لم نقل كلهم مقصرون لعلمهم اجمالا بوجود احكام في الدين فيجب عليهم الفحص عنها لانهم لعدم فحصهم مقصرون ولولا ذلك لم يوجد مقصر ثم انه قد

يشكل بلزوم كون كل الاشخاص عاصين من زمن الائمة عليهم السلام الى هذا الزمان لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية في كل زمان ثم المجتهد الجامع

للشرائط والمحصل للعلم ومن كان بانه على مرتبة تحصيل يمنعهم اسبابهم من جهة المعاش والكسب فيكونوا عاصين لتقصيرهم ... مع القدرة

على التحصيل او على مراعاة المحصلين ولم يفعلوا ذلك فتكاح الامر بلزوم الحكم بفسقهم وعدم قبول شهاداتهم والاقتداء بهم الا ان يقال لصعوبته

وفيه اشكال لان صحة كل العبادات موقوفة على ذلك الرابعة هل العسر المنفي في الشريعة ... او ما به ... وهو

ان العسر المنفي ان يجري الى اختلال النظم كما لو قال ان تموتوا في كل يوم وصلوا تماما فهو لا يجوز طلبه عقلا وشرعا حتى ندبا الا ان يجوزوه نقض

اختلال النظم وان لم يجر الى ذلك فاما ان يكون بلاء ما الطلب فقطع بعض الاعضاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون مشقة شديدة يتحرز عنها غالب

الاشخاص عادة كالامر بالغسل التكلفي في ايام الشتاء بالماء البارد في الغاية الموجب للضرر عادة فاذن فالقول انه لا خلاف ... العسر ... الذي

في غير الابتلائي من هذين القسمين مطلقا وفي الابتلائي منهما يجوز في حق عاظم الدين كالنبي والوصي دون عامة الناس وان كان ذلك

نفي العسر الشرعي الذي يدل عليه اللفظ فهو لا ينصرف الى نفي العسر غير الزمانية بهذين المعنيين نعم قوله تعالى لا يريد بكم العسر يمكن ان يقال شموله

لغير الزمانية ايضا فينتفي العسر بهذين المعنيين الا ان يدعى انصرافه ايضا الى الزمانية بهذا وفيه اشكال وهو ان العقل اما مستقل بقبح الزمان او بقبح

منه وان يتفقوا على جواز الاول مع انه لا يجوز وكذا اختلفوا في جواز الثاني وقد اثبتنا جوازه في محله واتفقوا على عدم جواز الثالث مع ان الطلب

الندبي شرعا من القسم الثالث موجود الا ان يقال ان نفس المستحبات لا يكون من قبيل الطلب بل من الحكم الوضعي كما يقال ويستوجب ... ذلك

نقول مع ذلك ايضا الطلب الندبي فقط ... الا ان يقال ان ذلك من باب التخيير ولكن التخيير لا بد ان يكون المصلحة بين الاشياء متحدة كما في

خصال كفارة رمضان الطلبية التي مصالح مختلفة بمحل على حدة الا ان يقال ان التخيير على قسمين احدهما ان يكون المصلحة متحدة في افراد

الواجب كما في كفارات رمضان والاخر ان يكون المصلحة فيه مختلفة متعددة كما لو دار الامر بين امرين في ضيق الوقت ولا يقدر الا على احدهما فهو مخير بينهما

مع اختلاف المصلحة الا ان يتعين احدهما بدليل خارجي بقدر كصلاة الاداء مع اليومية اذا تعارضتا فانه يقدم اليومية **ضابطة** في الاستصحاب

وفيه مقامات سبعة **الاول** في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة في مقابل من يدعي السلب الكلي **الثاني** في تعيين موارد حجية الاستصحاب في الجملة **الثالث**

في بيان مجاري الاستصحاب من حيث دلالة الالفاظ الدالة على الحكم المستصحب **الرابع** في بيان ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الاشارة الى موارد

الاحكام تدور مدار الاسماء وتتبعها اذ كل احكام الاستصحاب ولا انقلاب نظائرهما **الخامس** في تعارض الاستصحابين **السادس** في جواز العمل بالاستصحاب

قبل الفحص وعدمه **السابع** في بيان جواز استصحاب احكام الامم السالفة وعدمه وقبل الخوض في المقامات لا بد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان امور

الاول اعلم ان للعلماء في تعريف الاستصحاب عبارات منها انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناه تعريفه بانه ابقاء ما كان على ما كان

عليه وفي معناهما تعريف ثالث وهو ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت وحال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال ومنها

ان الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة وان لم

يكن له قائل ويحتمل كونه عبارة عن القاعدة الشرعية وهي ان كل امر يقيني محفوظ سابقا حكم بالبقاء ما لم يتحقق المزيل ثم اعلم ان منظور العلماء

من تعاريفهم هذه انما هو بيان ما هو المصطلح عند اهل العرف من لفظ الاستصحاب وانما غرضهم بيان مصطلح الاصوليين في الاستصحاب **فنقول** اعلم انه لا يمكن

الا الاحتمال الاخير وذلك لانه لو كان معنى الاستصحاب حقيقة احد المعاني الثلاثة الاول لزم صحة قولنا يجب الاستصحاب كما يصح قولنا يجب الحكم بالبقاء

او ابقاء ما كان او يجب التمسك فان ذلك لازم الترادف اذ لا معنى لصحة استناد شيء الى احد المترادفين دون الاخر مع انه محل مناقشة قولنا يجب الاستصحاب

لا لاجل التلفظ بل من جهة ... يكشف عن عدم الترادف بين الاستصحاب وبين المعاني الثلاثة وايضا يصح قولنا الاستصحاب حجة ويجب العمل

بالاستصحاب ولا يصح قولنا ابقاء ما كان على ما كان وكذا لا يصح في التعريف الاخير وذلك لعدم الحكم ببقاء ما كان والتمسك بثبوت ما ثبت ... انه

انهما حجة او يجب العمل بهما فهذا ايضا كالسابق يكشف عن عدم الترادف بين المعاني الثلاثة مع الاستصحاب وبالجملة اختلاف الاثار يكشف عن عدم

الترادف ويمكن ابطال الوجه الاخير بانه لا مانع من ان يكون لفظ الاستصحاب موضوعا لاحد الثلاثة ولكن لفظ حجة ولفظ العمل في التركيب ... منه

صارف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المجاز وهو القاعدة فلو جعلنا الاستصحاب في التركيبين بمعناه الحقيقي وهو احد المعاني الثلاثة لحصل المناقشة ايضا كما يحصل

في الثلاثة **فان قلت** لا شك انه يصح قولنا ان الحكم الفلاني كان ثابتا فيجب استصحابه ويصح ايضا ان يقال ... بالحالة السابقة كما يصح ان يقال يجب ابقائه

ذلك

وان شك في وجود الغلبة في النوع او علم بوجودها وشك في الغالب فحكمها حكم القسمين فيما اذا كان المشكوك فيه من صنف قد تقدم وان قطع بعدم
الغلبة في النوع مطلقا فان كان ما وراء الصنف المشكوك متبعضا الا على نهج واحد فالوقف والا فلا الحاق للظن وان كان افراد المشكوك فيه اكثر من افراد
المستقرء فيه ومن هنا فسد ما قيل من ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل عند فقد شرطيه غير جائز تمسكا بفقد الاستقراء فيما عداهما وان
او الحكم بثبوتها او التمسك بما هو بمنزلة ابقائها او غير ذلك الخ ولا يصح ان يقال قاعدته وهذا يكشف عن عدم كون القاعدة بمعنى الاستصحاب كما هو مختار … **قلنا** كما اشار كثير منهم
نعم ولكن صحة استعماله في المعاني الثلاثة غير مطردة وذلك من علائم المجاز علاوة على ما قيل والقرينة في المثالين موجودة على عدم ارادة المعنى الحقيقي على القاعدة في عدم الجواز لكن لو
المتبادر من الضمير ولفظ الحالة ونحن لا ندعي كون الاستصحاب بمعنى القاعدة حتى مع القرينة السابقة ثم ان ههنا شبهات الاولى انهم يقولون ان الشيء اذا … المانع وهو الاستصحاب
كان نجسا مثلا فتستصحب نجاسته … ولا ريب ان … يستصحب … يستعمله في المعاني الثلاثة وحقيقة فيه بحكم التبادر وهذا التبادر … فلا لفقد المقتضي
شك في وضعيته فلما الوضعية كما فيه … نقول ان لفظ الاستصحاب اسم كلفظ يستصحب حقيقة في احد المعاني الثلاثة لدليل … وما قيل في اثبات …
المادة في يستصحب لا يبعد ان نقطع … ما الحقيقي الى احد الثلاثة وهو خلاف الاصل ولدليل اخيرا وهو حكم الاستقراء بموافقة جل المشتق للمبادي بل
لم نر سوى الموافقة ولم نجد مشتقا خالف معناه معنى مبدئه فلو لم يكن هذا الاستقراء قطعيا فلا اقل من ظنيته والظن في الموضوع المستنبط حجة نظرا
الاستصحاب موضوع لاحد الثلاثة **الثانية** ان لفظ الاستصحاب مصدر من الاستفعال نقل عن معناه اللغوي وهو الموافقة والمرافقة الى المعنى الاصطلاحي
فذلك المعنى الاصطلاحي منقول اليه كما هو لاحد الثلاثة فمعنى المشتق ما في المنقول اليه … هو القاعدة فمعنى المصدر باق فيها ان المنقول اليه المعقول
عنه … ونحن بعد ما استقرينا المشتقات المنقولة من معناها الاصلي الى معنى اخر كالطهارة والصلوة والزكوة والحج وغيرها وجدنا …
المصدر في المنقول اليه غالبا فالظن يلحق المشكوك بالاغلب فيحصل الظن بان معنى الاستصحاب هو احد الثلاثة والظن حجة في الموضوع المستنبط **الثالثة**
ان القوم وان اختلفوا في تعريف الاستصحاب وعبروا عنه بعبارات … لكن احد منهم لم يقل ان معناه هو القاعدة فيحصل … الظن بان القاعدة ليست معنى الاستصحاب
والظن حجة والجواب عن الاولى … اما اولا فنمنع تبادر احد الثلاثة من لفظ يستصحب … واما ثانيا فنمنع كون … احد الثلاثة من لفظ يستصحب بنحو حقيقة
بعد تسليم منع التبادر والقرينة موجودة على المعنى في … ومرجع الضمير … من الحكم والنجاسة وما ضاهاهما واما ثالثا فنقول سلمنا لكن صحة قولنا
يجب الاستصحاب نص بالنسبة الى الظن الحاصل منه … وكذا صحة الاستصحاب حجة وعكس صحة الابقاء حجة والحكم حجة والتمسك حجة والاصل …
تعارض الدليل الاجتهادي والنص مقدم على الظاهر واما عن الثانية فهو الجواب **الثالث** في الشبهة الاولى وهو الجواب عن الشبهة الثالثة ايضا والحاصل
ان ما ذكرنا من الدليل اقوى ظنا من تلك الشبهات فان **قلت** لا نرفع اليد عن ظهور اتفاقهم على عدم كون الاستصحاب بمعنى القاعدة كما ذكر في الشبهة الثالثة
بل نجمع بينه وبين دليلك بحمل ظهور اتفاقهم على الزمان السابق وحمل دليلك على ما قلت **قلنا** ذلك يستلزم تعدد النقل والاصل عدمه
فان قلت لا بد للمدعي … تعدد النقل لان هذا الاصل ان عمل به من باب التعبد المطلقة فلا دليل عليه وان عمل به من باب التعبد المقيد
او من باب الوصف فلا ريب ان الوصف هنا انما هو في جانب ظهور اتفاقهم على ان معنى الاستصحاب عندهم في زمانهم ليس هو القاعدة فلا ظن ولذلك
بان المنقول اليه الا غير المنقول اليه بعد الحصول الظن من ذلك من ضم دليلك مع ظهور اتفاقهم والظن حجة فيطرح الاصل **قلنا** نمنع اولا حصول الظن من
… خصوصا بعد ملاحظة اضطراب كلماتهم واختلاف اقوالهم وثانيا نقول ان لنا غير الاصل دليل اخر على عدم صحة هذا الجمع وهو ان غالب
المنقولات متحد النقل فيلحق المشكوك بالاغلب فيتعارض هذا الاستقراء مع ظهور اتفاقهم ويبقى الاصل سليما عن المعارض فظهر مما ذكرنا
التعارف في الثلاثة الاول واما **الرابع** فبطلانه يظهر مما مر لانه يصح ان يقال الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال …
يكون حكم او … وان يقال كون حكم او وصف حجة على ان لفظ الاستصحاب لم يستعمل في هذا المعنى … فلو كان حقيقة فيه لزم …
واما فساد كون الاستصحاب نفس الحالة السابقة مع صحة قولنا الحالة السابقة … مع صحة الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ظاهر … اما
الدليل على صحة الاخير وكون الاستصحاب حقيقة فيه فهو التبادر في قولنا الاستصحاب حجة وعدم وجود المنافرة اللازمة للمجاز بين لفظ الاستصحاب و
حجة كما هو موجود في مثل اسد … **فان قلت** لو كان الاستصحاب حقيقة في القاعدة ومجازا في الثلاثة الاول لكان اللازم وجود المنافرة عند استعماله
في الثلاثة مع انا نرى انه لا منافرة في قولنا استصحب او يستصحب بالمعاني الثلاثة **قلنا** وجود المنافرة وانتكابها في هذا الاستعمال … بعد
الانكار الا على القول بحقيقة الاستصحاب في القاعدة … على القول بحقيقته لاحد الثلاثة فلا ننكر … التجرد الذي هو من …
المراد من الاستصحاب في قولنا استصحب الحالة السابقة لا نفس الابقاء مجردا عن الحالة … موضوع ما دام … في لفظ الاستصحاب
لا يتحقق الا في امثال الحادث … ومن ذلك النقل … محتاج الى قرائن كثيرة و … عن المبدع …
بالنسبة الى امثال الحادث لانه استصحاب في المبدع … الاصل لا … الاستصحاب … فيما كان …
الامر الثاني في ان هذه المسئلة اصولية ام فرعية … الظاهر في بادي النظر الاول **فنقول** لا ريب في انه كما ان حجية الاستصحاب من باب الوصف مندرج
في المسائل الاصولية لكونه جزءا من حجية العقل وانما حجيته من باب الاخبار فاندرجه في الاصول … اشكال من حصر الاكثر
الادلة في الاربعة وليس منها الاستصحاب فيخرج عن المسائل الاصولية وما ظهر من بعض من ان الاستصحاب ان اخذ من الاخبار فهو من السنة وان اخذ
من العقل فهو … الا ان ما قيل من ان الدليل على حجية الاستصحاب لو كان هو الاستقراء … الادلة الاربعة … الادلة …

الامر من ان اغلب الالفاظ للفور بالمعنى الاعم من حالى النطق وثانى الحال منه فيلحق المشكوك بالغالب فيثبت بذلك حمل الفور ويتعين فضله بكون
الفور حال النطق بحالا فى الامر فيتعين الاخر وذلك لان الاستقراء المحقق فى الجنس اما ان يكون بنحو اتحاد المستقرى فيه جنسا وفصلا فيلحق المشكوك فيه
جنسا وفصلا او جنسا فقط مع اختلاف الفصل فيلحق جنسا للظن ويتوقف فصله للتحكم الا ان يكون فصل المشكوك معلوما بالتفصيل لدليل خارجى
اذ لقائل ان يقول ان الاستقراء اما حجة من باب الوصف والسببية على المفيد من داخل فى الاربعة فكذا الاستصحاب الثابت من الاستقراء ايضا
بمدرك الاعتبار فى الادلة لانها لا يمدرك الحكم بل لان ذا ناطقة انما هى تمدرك الحكم ولا اعتبار يمدرك الاعتبار لانه لو كان كان ذو حظ للدليل فى العقل لانه مدرك العقل
اقول وما قد يتوهم من ان موضوع علم الاصول هو الدليل بعد ثبوت دليليته فلا يكون حجية الاستصحاب وحجية الكتاب وحجية الخبر
ونحوها من المسائل الاصولية لان ذلك اثبات الدليلية لا من عوارض الدليل فتلك المسائل من توابع علم الكلام فهو بمعزل عن التحقيق لان موضوع
علم الاصول ليس هو الكتاب المقيد بالحجية حتى يكون البحث فى الحجية خارجا عن الفن ولا الكتاب مطلقا ولا بشرط بل هو الكتاب من حيث عروضه
العارض فيكون النزاع فى الحجية داخلا فى العلم فظهر انه لو كان حجية الاستصحاب من المسائل الاصولية كما هو المنافى الحصر الاكثرين الادلة فى الاربعة بل لزم
كما يحتمل الحاكم بحجية الاستصحاب عند حصر الادلة فى الاربعة والعجب منهم انهم حصروا الادلة فى اربعة ومع ذلك قالوا بحجية الاستصحاب وقد عرفت ان الحصر
المستفرح منه لكن ملازم لعدم الحجية والحجية ملازم لعدم الحصر فهذا تناقض فضلا الى ان الحصر فى الاربعة يقتضى عدم كون العلم المسبب من الرمل والجفر ونحوهما بالاحكام
الشرعية من ادلة الفقه وهو بناء على الفساد فظهر ما ذكر وجه اشكال الاندراج فى المسائل الاصولية اذا قلنا بالحجية من باب الاسباب واما وجه الاشكال فى الاندراج
فى الفرع ثم فهو انه يلزم من دخوله البحث الحدود فى الحد فلا بد من خروجه عن الفرع ايضا وتفصيله ان الاحكام الفرعية على قسمين لان متعلق
الحكم الشرعى اما فعل ظاهرى من المكلف كالصلوة التى تتعلق بها الوجوب واما فعل باطنى له كالنية العارض عليها الوجوب واما البحث عنه فعل المكلف مثل
كالحدث به والمطهر اللذين هما حكما وضعيا عارضا لعين المكلف فان الحكم الوضعى هو ما سوى الحكم التكليفى من الاحكام الشرعية كما ان ما كان
واما المتعلق بعين من الاعيان الخارجية كالطهارة والنجاسة العارضين للغنم والكلب من الوضعى يتعلق بالاعيان الخارجية ايضا بخلاف الحكم
التكليفى فانه يختص بالمكلف واما المتعلق حال من احوال عين المكلف كالمانعية عن الدخول فى العبادة العارضة لحال المكلف اعنى الحدث وكما
المتعلق حال من احوال عين الخارجى كالسببية العارضة لحالة الشمس فى الدلوك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان مسئلة الفقه على ما ذكره هو ما
يعرض فعل المكلف وعند ذلك فيه احتمالات **الاول** كون المراد من العروض الحقيقى ومن الفعل الظاهرى **الثانى** هو ذلك مع كون المراد من الفعل الاعم
من الظاهرى والباطنى **الثالث** كون المراد من العروض الاعم من الحقيقى والمجازى اى بلا واسطة ومعها ومن الفعل الظاهرى **الرابع** ذلك مع كون
الفعل اعم من الظاهرى والباطنى وعلى الاول لا عكس لخروج ما سوى القسم الاول من المسئلة عن الفقه وهو داخل فيه وعلى الثانى لا عكس لخروج ما سوى
الاولين من المسئلة عن الفقه ولا طرد ايضا لدخول بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام وعلى الثالث لا طرد لدخول كثير من المسائل الاصولية بل كلها فى الفقه
لان الحكم العارض على الادلة عارض للفعل الظاهرى للمكلف ولو بوسائط واما اندراج بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام فقد يدفع بان الايمان والاسلام
لها جهة مقدمية ومن تلك الجهة داخلان فى المسائل الفرعية لا الكلامية وجهة نفسية ومن تلك الجهة لا يعرضها للفعل الظاهرى للمكلف اصلا
بل هما من العوارض الباطنية فهما من تلك الجهة من المسائل الكلامية فلا نقض بهما وعلى الرابع ينعكس ولا يطرد لدخول اغلب مسائل الاصول وشطر
المسائل الكلامية فظهر بما ذكر ان اندراج الاستصحاب فى الفرع مستلزم لدخول البحث المحدود فى الحد ثم ان اهل المعقول جعلوا المميز لمسائل
كل علم وموضوعه المسائل عبارة عن العوارض الذاتية المبحوث عنها فى ذلك العلم والموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ونحن نقول
ان ننقح الكلام فى هذا المقام لتمييز مسائل كل علم وموضوعه وتشخيص مسائل الفروع والاصول وموضوعهما تقتضى رسم مقامات **الاول**
فى بيان تمييز مسائل كل علم عن غيره فى علم ان مسائل كل علم عبارة عن مطالب دون العلم لاجل بيانها واثباتها على نحو المبادى او وجدانها
فان قلت ان العلم هو نفس المسائل فى معرفة المسائل تعريف للشىء بنفسه **قلنا** ان العلم قد يطلق على الملكة وقد يطلق على المسائل بعضها وقد يطلق
على التصديق بالمسائل وقد يطلق على ما دون الالفاظ والنقوش والمراد من العلم فى التعريف هو الاخير وان قلنا انه ليس معنى حقيقيا للعلم **فان قلت**
لازم قولك من ان المسائل عبارة عما دون العلم لاجل بيانها هو دون المسائل مدة التدوين ولعدم بحيث لو فرضنا عدم تدوين مسائل الاحد لم يكن له مسائل
وهو فاسد ايضا لازم قولك عدم كون المسائل المستحدثة من العلم لعدم كونها مدونة **قلنا** اما الايراد الاول فهو فاسد اولا بالنقض على تعريف اهل المعقول
الذى تقول بان اللازم دون المسائل المدونة لانك جعلت المسائل العوارض الذاتية المبحوث عنها لا نفس العوارض فما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا بانك
ان اردت من عدم المسائل على فرض عدم التدوين عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين فبطلان اللازم ممنوع لان كون المسائل مسائل هذا
العلم موقوف على تدوين ذلك العلم وان اردت عدم المسائل اصلا فالملازمة ممنوعة اذ اللازم لذلك المقالة ليس الا عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين
لا عدم المسائل مطلقا وثانيا ان المراد بما دون العلم لاجله هو ما شأنه التدوين فى العلم لا التدوين الفعلى واما الايراد الثانى فمما عرفت فى دفع المطالب الاخرى
المقال الثانى فى تمييز موضوع كل علم عن غيره فنقول الموضوع عبارة عما يكون قدرا مشتركا بين موضوعات المسائل ومتعلقا بحيث يصح حمل كل الاحكام
ولعمرى ان على ذلك الموضوع هو وقد يكون واحدا كما فى علم الاصول وقد يكون متعددا **المقال الثالث** فى تمييز مسائل الفقه عن غيرها فان علمات
الاحكام الاطبية اما بشرط الاعتقاد بحصتها او بخلافها فى فعلها ولعمرى لا كما فى الوجوب للمسائل النية والاخلاق والجهال ولو بواسطة

فلا او فقد احدهما جنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر مغاير للمستقرى فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل كون المشكوك فيه ملحقا به فى الواقع

فيه لاحتمال كون الامر كالمضارع فالوقف جنسا وفصلا لفقد الظن بظهور حال القسم الثانى مما قوى ذا الظهور دالان على الوضوح ان الاستقراء يجرى فى الاحكام والموضوع وعليهما الصحيح والمستنبط فكل مقام حكمنا فيه الظن فيه علمنا او لا وقد يمكن حصول الاستقراء من تتبع النصوص فيكون حجة عند العامل بالنصوص من باب الظن الحاصل ايضا لان مدلول مجموع النصوص حجة كما لو كان النص واحدا وعلى الظن الواحد فالدائرة وسيعة تتبع

تم فى تمييز مسائل عن غيرها

عرفوا الاستصحاب بتعاريف لا تخلو من الخلل ويمكن ان يقال انه نفس الحالة السابقة وابقاؤها او انه القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه
حكم ببقائه ما لم يعلم المزيل والاظهر عندي انه ابقاء ما كان على ما كان ثم في كون المسئلة اصولية ام فرعية ام تابعة للمستصحب وجوه كما ان في حجية الدليل
الظن لا بشرط او في بعض الموارد ام لا مطلقا مع احتمالات شتى في تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب اما وجودي او عدمي وباعتبار المتعلق اما حكمي او موضوعي و
ولكنه يكون في المسائل اما بيان الاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد اما يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بعيدا حكمه لبيان المبادي كوجوب الصلوة والصوم
والحج ونحوها وهذا ينقسم على قسمين احدهما يكون الحكم فيه تكليفيا والفعل ظاهريا او العرض ضمنيا كما مثلنا وهذا هو القسم الاول من الستة
وثانيهما ما لا يكون كلي اعم من الانسان الخمسة الباقية من الستة السابقة فهذه اربعة اقسام لا ريب في ان المسائل الفقهية ليست القسم الاول من الاربعة
بل هو من الكلام ولا ريب في عدم كونها القسم الثاني ايضا من الاربعة لانه المسائل الاصولية ولا ريب في كون القسم الثالث من الفقه لكن لا اشكال
في ان القسم الرابع ايضا من الفقه لكون جميع الستة السابقة من الفقه امر لا يمكن ان يقال ان القطعيات المدعي على [illegible] الفقه هو [illegible] الاطلاع
والقضايا وان ذلك الا يحصل الا بالنظر في الاحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف ومع ذلك جعلوا مسائل الفقه عبارة عن عوارض فعل المكلف وكان
من الفعل هو الفعل الظاهري فهو [illegible] يكون الداعي على [illegible] الاحكام التكليفية المتعلقة بالافعال الظاهرية ومقصود ما ذكرنا في تمييز مسائل
ان يكون مسائل الفقه منحصرة بالحكم التكليفي المتعلق بالفعل الظاهري للمكلف فيكون مسائل الفقه منحصرة في القسم الاول من الستة ويكون الخمسة الباقية
من المسائل الفرعية ويكون الفرعية اعم مطلقا من الفقهية لشمول الفرعية لجميع الستة والفقهية بالقسم الاول من الستة مضافا الى [illegible] صاحب
وغيره يكون مسائل الفقه هو ما يعرض فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير لكن يشكل ذلك بملاحظة عمل العلماء خلفا وسلفا على ذكر الاحكام الستة
باجمعها في كتبهم الفقهية وانه لو ذكر واحد منها [illegible] الستة في غير الفقه [illegible] من مسائل الفقه [illegible] مسائل الفرع [illegible]
[illegible] قوله [illegible] ومن يجد احدى [illegible] بعد ملاحظة الاطلاق [illegible] الاقتضاء والتخيير [illegible] مسائل الفقه
التلازم بين الداعي والمقصود من الجانبين [illegible] ان يكون الداعي اخص والمقصود اعم **المقام الرابع** في تميز موضوع علم الفقه وهو فعل المكلف [illegible]
الاعم لانه الفعل المشترك بين موضوعات المسائل كما عرفت [illegible] مطلق الموضوع **المقام الخامس** في بيان مسائل اصول الفقه وهي الاحكام المتعلقة بما
بالعمليات ولو بعيدا لكن مع كون تلك الاحكام في المسائل اما من مسائل الاحكام **المقام السادس** في بيان موضوع علم الاصول لو ان موضوع
الاصول الادلة الاربعة [illegible] **الاول** [illegible] منع الحصر **والثاني** منع [illegible] الموضوع لا يحتمل الموضوع [illegible] لم يكن
جملة واحدة وهو هنا ممكن **فنقول** موضوع علم الاصول دليل الفقه فظهر ان الاستصحاب من المسائل الاصولية نظرا الى كونه من [illegible] وكذا
مسائل الاجتهاد والتقليد باجمعها [illegible] للمكلف [illegible] من المبادي [illegible] جميع الادلة فلا يندرج [illegible] الادلة الخاصة
[illegible] مسائل الاجتهاد والتقليد **فان قلت** جعل موضوع علم الاصول هو [illegible] يلزم كون بعض مسائل الفقه كاصل البرائة من الاصول
فينتقض التعريف طردا **قلنا** ذلك الايراد ناش عن خلط القاعدة الاصولية والفرعية والمبادي في تمييزها [illegible] القاعدة من الجزئيات المندرجة
تحتها فالقاعدة فرعية كقولك يجب الوفاء بكل عقد وان كان [illegible] القاعدة الاصولية كقاعدة الاستصحاب التي يتفرع منها كل حكم شرعي
من التكليفي والوضعي [illegible] المقاصد [illegible] القاعدة فهي فرعية وان كان [illegible] استنباطا منها فهي اصولية وعليه فاصل البرائة من حيث
اندراج الحكم الفرعي تحته فرعي [illegible] ثم [illegible] جعلنا الاستصحاب مسئلة اصولية فلو
[illegible] الادلة الاربعة [illegible] ما ذكره بعض من ان حجية الاستصحاب لو كانت ماخوذة
من الاجماع اندرج الاستصحاب في السنة [illegible] العقل [illegible] الفاضل التستري
[illegible] الحكم والعقل [illegible] فهو فاسد اذ لازم ذلك ان يكون النزاع في مسئلة الاستصحاب في دلالة الاخبار [illegible]
[illegible] النزاع [illegible] لم يكن المسئلة من المسائل الاصولية [illegible] **فان قلت** الاندراج الاستصحاب
الادلة الاربعة [illegible] **قلنا** وجه الاستصحاب [illegible]
[illegible] حصر الادلة المجمع عليها في الاربعة مدفوع بان شيئا منها [illegible]
من [illegible] مدفوع بان [illegible] الاستصحاب [illegible] من مسائل الاصولية [illegible] من العقل او السنة [illegible]
ان يقال ان الاستصحاب مسئلة فرعية لان المسائل الاصولية كما مر احوال الادلة بحيث يكون كل من [illegible] كالحكم [illegible]
الاحوال من الحجية [illegible]
من المسائل الاصولية بخلاف الاستصحاب فان دلالة الاستصحاب على الحكم [illegible]
وليس شيء من [illegible] مسئلة اصولية والحاصل ان كل [illegible] الحكم الفرعي [illegible] الاحكام الفرعية [illegible]
[illegible] كون حجية خبر الواحد مسئلة فرعية [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] لا يوجب [illegible] مسئلة اصولية [illegible]
[illegible] المسائل الفرعية [illegible] الاحكام [illegible] الفعل الظاهري للمكلف [illegible]



مع صدق كونها من المبادي الاحكام الاخر والحكم المستفاد من حجية المدلك ولو من جهة الاستلزام كوجوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من جهة الاستلزام حكم
فرعي لا استصحابا ايضا من هذا الباب فالمستفاد منه لا ينقض الا بما هو منه النقض وجواز الاتيان والاكتفاء بالاحكام الثابتة في الامان السابق
وليس هذا الاحكام فرعيا ولو سلمنا انه لا يستفاد منه لا ينقض الا بالامر الاول لكن الامر الثاني مستفاد منه بالاستلزام **وقد عرفت** ان الاستلزام
الفرعي **فان قلت** قولهم الاستصحاب حجة فيها كونه فرعيا **قلنا** ان حجية الاستصحاب اما من باب الوصف وحكم العقل واما من باب السببية ولا
لا ينقض ومالى المتقدمين لا اشتباه ان النزاع في هذه المسألة ليس في حجية العقل المطلق ولا في حجية خصوص هذا الحكم المستفاد من العقل وكذا الامر
في هذا البحث في حجية مطلق الخبر ولا في حجية خصوص خبر لا ينقض فان حجية العقل حكم وحجية خبر الواحد انما تثبت في مقام اخر ويبحث على حدة وانما
النزاع في ان تلك القاعدة الكلية اي الاستصحاب اصل فقاهتي ام لا وهو المراد من الحجية في قولهم الاستصحاب حجة فالنزاع مبني على حجية الاستصحاب من باب
السببية في اثبات دلالة الروايات عليها او حجيته من باب الوصف انما هو في اثبات حكم العقل بذلك لا في حجية الروايات او العقل فصار مسألة
فرعية وهذا والتحقيق ان الاستصحاب تابع للمستصحب فان كان المستصحب مسألة اصولية كان الاستصحاب جواز التقليد للمجتهد المستصحب بالاطلاق فالمسألة اصولية
وان كان المستصحب مسألة فرعية صارت مسألة الاستصحاب ايضا فرعية **اذا عرفت** ذلك فهل الظن يكفي في مسألتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام
في مقامين **الاول** لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب السببية فهل الظن كاف ام لا **الثاني** انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب الوصف فهل الظن حجة
ام لا والكلام في المقام الاول يقع في مواضع **الاول** فيما اذا كان المستصحب مسألة فرعية كاستصحاب الطهارة **الثاني** فيما كان المستصحب مسألة اصولية
كاستصحاب جواز التقليد **الثالث** فيما كان المستصحب الموضوعات المستنبطة او الصرفة **اما الموضع الاول** فالاظهر فيه اعتبار الظن
في مسألة الاستصحاب فلو حصل الظن من خبر واحد بانا ما ثبت بعد ولكان بعلم الزوال علينا بالنسبة الى الفرعيات فنحكم بينها الطهارة والنجاسة
ونحوهما الى ان نتيقن بخلاف ذلك لان الامر من جهة الظن في الفرع للدليل الرابع **فان قلت** ان ذلك دليل مركب من مقدمات اربع ثلثة منها
حجة الظن في الجملة والمقدمات الواقعية وسيشتمل نفسه بعموم الانسداد والوارد بما الخطر الاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح وكلاهما متقبل للعام انما
الاجماع المركب فلانه من ابطل من جعل الظن حجة في الاحكام الواقعية من الظاهرية والظن بحجية الاستصحاب من باب السببية ظن بالحكم الظاهري
وان كان مقدمة مع ظن الظن بالواقع ايضا كما لو كان المستصحب مظنون البقاء فلا يلزم من حجية الظن في الاحكام الواقعية حجيته في الاحكام الظاهرية
لما عرفت من هذا الاجماع المركب واما فقدان الترجيح بلا مرجح فلان جزئيا الفرع عدد وجود الفرد المتيقن في البين وهو موجود فان الظن في الحجية
بالحكم الواقعي ثم مثبت قلنا ونحن من قال بحجية ظن الواقعي قال بحجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد ذلك الظن من الاخبار الخاصة كما لو دل
خبر على نفي الوضوء او الغسل الى ان يحصل اليقين بالحدث ونحو ذلك اذ لا تثبت حجية الظن بالحكم الظاهري من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب
ثم ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد من الاخبار العامة كقوله لا تنقض اليقين بحكم العقل القاطع لان تلك الاخبار العامة اما ترجع من الاخبار
الخاصة لكثرة معتضداتها ولتمامية مع الاخبار الخاصة وعلى التقديرين لا بد من الحجية في الاخبار العامة المثبتة للاحكام الظاهرية تحصيلا من
الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح **فان قلت** حجية الظن بالحكم الظاهري في الفرعيات ملازم لحجية الظن في المسائل الاصولية مع انه لا نقول
به فلو وجب الملازمة بين الظن بالحكم الاصلي وان كان مبانيا للظن بالحكم الفرعي الواقعي فيها انه انما يلزم ذلك لو كان الكبرى لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهري
الفرعي لان الظن بحجية الخبر الواحد ملازم للظن بكون مفاد الخبر الواحد حكما ظاهريا وان لم يفد الخبر الظن الشخصي بمفاده فنقول حينئذ
حجية الظن بالحكم الظاهري الفرعي من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ان الظن بالحكم الفرعي الظاهري المسبب من الظن بالحكم الاصلي لا بد ان يكون
حجة فيه الفرع لان الظن الثاني الظن المسبب الاصولي انما يرجع من الظن الاول اعني المستفاد من الخبر الخاص او مساوية على التقديرين لا بد من الحجية
حذرا من الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح **قلنا** فرق بين الظن بالحكم الفرعي الظاهري المستفاد من الاخبار الخاصة او العامة كلا تنقض وبين
الظن بالحكم الظاهري الفرعي المسبب من الظن بالحكم الاصلي من وجوه ثلثة **الاول** ان الظن الاول مسبب عن الدليل بلا واسطة كلا تنقض مثلا
والظن الثاني مسبب عن الدليل مع الواسطة **الثاني** ان حجية الظن الاول ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم فيها منسد في الاغلب
الفرعيات وحجية الثاني ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم منفتح فيها غالبا اعني المسائل الاصولية **الثالث** ان الاحكام منها ما هو مستفاد
سببية من الصفات الكاشفة علينا بها ام لم يعلم ومنها ما هو ظاهري مجعول الواضع من الله تعالى في حق الجاهل وان خالف الواقع الاول كمسألة
البراءة والاحتياط وهذا القسم ايضا اما يكون ثابتا في حق الجاهل مع القطع بعد الاعتبار ومع القطع بالاعتبار ومع الظن بالاعتبار او بعد الانسداد في
الاعتبار ومنها ما هو ظاهري صرف وهو عبارة عن الحكم المستفاد الذي يتعلق بفعل المكلف قطعا او ظنا ومن هذا القسم من خواص صورة
جواز الجماع مع القطع بعد الاعتبار او الظن بعد الاعتبار والاول منه **فنقول** ان الظن الاول كان من قبيل الثاني كلا تنقض والظن الثاني
من قبيل الثالث كما لا يخفى ظهر الفرق بين الظنين من وجوه ثلثة وبعد ظهور الفرق يكون قول القائل بالتمسك بحجية الدليل وهو مشكل لان

الاجماع

اوالسبب جهاتم ان استصحاب حال العقل ليس اخلافي هذا النزاع لتعدد العنوان بل الاستصحاب الحكم مطلقا ليس محل النزاع لمنقول الاجماع فيه

الاجماع منتف والعقل غير حاكم بجواز كون الظن في غير المبنى معتبرا عند الشارع دون الظن في المبنى لزيادة الاهتمام بها **واما الموضع الثاني** فلان يمكن ان يقرر منه موعد الحجية لان الاصل عدم حجية الظن خرج الفرعي بالدليل وبقي الاصولي بحاله لعدم المخرج الا ان يقال ان كل من عمل بالظن تمسك بلا نقض امكم يفرق بين الفرعية والاصولية فالتفصيل خرق للاجماع المركب فلا بد اما من القول بحجيته لا نقض في الفرعي والاصلي معا واما من نفي حجيته فيهما معا وقد ظهر في الموضع الاول بطلان نفي الحجية في الفرع لاستلزامه نفي حجية الاخبار الخاصة المثبتة للاحكام الظاهرية ومن نفي حجيتها يلزم نفي مطلق الظن في الفرعيات ومنه يلزم ما يلزم فانحصر الامر في القول بحجية لا نقض فيهما معا وهو المطلوب فالظن حجة في الاحكام اذا كان من باب الانسداد في الفرعية والاصولية **فان قلت** انك اذا جعلت الظن حجة في المسئلة الاصولية اعني حجية الاستصحاب المتعلق بالمسئلة الاصولية فانا نمنع ما تقول لك فعلنا خالفت الاجماع المركب لان من عمل بالظن في الاصول عمل به مطلقا وان تعديت الى سائر المسائل الاصولية وجعلت الظن حجة فيها فقد خالفت من هو مبانيه عدم حجية الظن في الاصول **قلنا** نقتصر على ذلك ونمنع الاجماع المركب فظهر ان الحق في الموضع الثاني الحجية فهذا والتحقيق عدم حجية الظن في الموضع الثاني للاصل الاصيل واما دعوى ان كل من عمل بلا نقض عمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع فهو مدفوع بانه لو لم يكن احد من المتمسكين بالرواية فرق بين المسائل الفرعية والاصلية في اعمال الظن وعدمه فالقول بدوران الاستصحاب في كونه مسئلة اصولية او فرعية مدار المستصحب كما هو الحق لكان الاجماع موجودا ولكن الامر ليس كذلك لان من العلماء من تمسك بالرواية مع عدم فرقه بين الاصلية والفرعية في العمل بالظن ومنهم من فرق بينهما وتمسك بها معتقدا فرعية المسئلة مطلقا وليس هذا اجماعا على العمل بالرواية من جهة بل جهة مختلفة وتعبديته وهذا مضر بالاجماع لانه لا بد ان يكون الجهة في الاجماع تعليلية لا تعبدية **واما الموضع الثالث** ففيه مراحل **الاولى** في ان المستصحب لو كان من الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاخبار ام لا مثاله ما لو علمنا بقلة الماء سابقا ثم مضى زمان شككنا في صيرورته كثيرا فلاقاه النجاسة فالاستصحاب يقتضي البقاء على القلة المستلزم للانفعال بالملاقاة وكذا لو علمنا برطوبة الجسم ثم شككنا في يبوسته بعد ذلك فلاقاه النجاسة اليابسة كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي النجاسة وكذا لو علمنا بحياة زيد ثم شككنا في مماته فالاستصحاب يقتضي حياته وبقاء النكاح واموال الى غير ذلك من الامثلة **الثانية** هو ذلك مع فرض الارتباط بالمسائل الاصولية كحالة العدالة والفسق المعلومتين في السابق المشكوكين في اللاحق مع كون حجية الرواية من جهة الشخص المشكوك الحال **الثالثة** في ان المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاخبار ام لا **اما المرحلة الاولى** فالحق فيها حجية الظن وان كان الاصل عدم الحجية وذلك لعموم قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله الشامل لعدم نقض يقين القلة الا بيقين الانتقاض بالكثرة ولازم ذلك ترتيب آثار القلة على المشكوك من النجاسة وغيرها فان تنزيل البقاء على القلة ليس من شأن الشارع بما هو فلا بد من الحمل على ترتيب الآثار فهذه الرواية دلت على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية بدلالة الالتزام والانتفاء فقد ثبت ان الظن في الموضوعات حجة **فان قلت** المعتبر بحجية الظن في الفرع المعلوم الحكم هو الاجماع فهو منتف لان من لا يقول بحجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات او بالعكس فهو لا يقول بها هاهنا بل يجوز العقل جعل الشارع الظن حجة في الاحكام دون الموضوعات ويكون الفارق نفس الحكم والموضوع **قلنا** اولا انه لا اشكال في ان نحو هذا الخبر خارج في موضوع خاص مرتبط بالفقه واقامة الظن كان يدل الخبر على انه لو علم بالقلة سابقا ثم شك في الكثرة فهذا يكفي الحكم بالقلة ويترتب آثارها حتى يعلم الكثرة لعمل به كل من عمل بالظن للاجماع المركب ثم نقول لا فرق بين الخبر الخاص المفيد للظن في الموضوع الصرف المرتبط بالفقه وبين الخبر العام كذلك لانه لم يكن الاجماع مرجحا والعمل بالظن الحاصل من الخاص دون العام ما لم يرجح المرجوح او بلا مرجح كما لا يخفى **وثانيا** نقول ان المقدمة المهمة لنفي الاجماع المركب موجودة فانا نمنع عن الاجماع في مسئلة الاستصحاب بين الاحكام والموضوعات نقول بما نقول انه كل من تمسك بلا نقض وقال باعتبار الظن المستفاد في الاحكام الفرعية الغير المرتبط بالموضوع يقول به في الفرعية المرتبطة بالموضوع ايضا والعقل ايضا حاكم بان الارتباط بالموضوع والشك ليس ضارا فالمقتضي كلاهما موجود **واما المرحلة الثانية** فالحق فيها عدم حجية الظن في مثله الاستصحاب من باب الاخبار للاصل ولعدم شمول الحجية للظن لان الظاهر حجية الظن في غير المبنى وعدم حجيته في المبنى واما الاجماع فهو وان كان موجودا لكنه قد مر ان الحيثية هيئة تقييدية لا تعليلية وعلم ان اعتبار الظن المعتبر في الاستصحاب من باب الاخبار في المسائل الاصولية يا نقض بها من الموضوعات الصرفة انما هو فيما اذا لم يكن الامر دائرا بين المتعدد كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلد من الميت الى الحي او من الحي الى الحي لعلم ولكن شككنا في صحة البقاء وجوازه واما اذا دار الامر بين المتعدد كالمسئلة المفروضة حيث انا نعلم انه لا نعلم فيها الرجوع ووجوبه كالمجزي المبني على الاطلاق او التنبيه **فنقول** المعتبر الظن في الاستصحاب كونه مرجحا لاحد المتعدد لا مستقلا الا اذا اما **المرحلة الثالثة** وهي حجية الظن في الاستصحاب المعتبر من باب الاخبار في الموضوع المستنبط كاصالة عدم النقل وعدم القرينة واصالة البقاء على الحقيقة بناء على انه يرجع لا محالة الى الموضوعات المستنبطة فهي مما شك في كون الظن بالموضوع المستنبط ملازما للظن بالحكم

في حجية الظن في الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات

في الموضوع المستنبط

قديما وحديثا على الاستدلال بالادلة اللفظية ولا يمكن تتميمها الا بضم الاصول العدمية مضافا الى ظهور دليلهم العقلي ورده في ذلك نتيجة

الفرعي الظاهري ومن هنا صح وصف العمل بالظن خروج عنه بالدليل الظني بالحكم الفرعي الواقعي والظاهري المسبب للدليل بلا واسطة واما ما كان يوجد الظن بالموضوع المستنبط فخروجه عن الاصل لا دليل عليه والحاصل انا لم نحكم بحجية الظن من الاجماع والعقل منتف هنا مضافا الى ان العمل بقوله بنفسه ملازم لقصد التمسك بشيء وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال بينها الملازمة ان الكل بتواترهم على ضبطهن حد من الشاهد لسقط الراوي اذ اشكوا في سقط من رواته بعضها والاخرا منها الزيادة اذ اشكوا الحاكي الراوي كلاما زائد في الحديث ومبني الاصل الاول واضح لان مرجع الشك فيه الى الشك في ان الشاهد من المعصوم هل هو الفعل الشاهد من الراوي ام انه لا يدري بالاصل عدمه اذ يعلم انه الراوي اما مبني الاصل الثاني فغير واضح لان الشك في الزيادة من الراوي والعدم يرجع الى ان الشاهد من المعصوم هل يكون الفعل الذي عنه الراوي او يكون انقص ولا يدرى الاصل عدمه كما يحتمل زيادة من الراوي عن المعصوم فيكون الاصل الزيادة فبعد ما انشأ الاصل الزيادة لا يصح التمسك بروايته لا ينقص في حجية الاستصحاب لاحتمال ان يكون اللفظ الشاهد من المعصوم انقص من ذلك كما هو مقتضى الاصل الثابت من لا ينقض ويلزم من صحة العمل به عدم صحة التمسك به ولكن يمكن

من الظنية الزيادة ثم

الجواب عن ذلك بوجوه **الاول** ان الشاهد الزيادة مسلمة ولكن غلبة عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد على الاصل فيحصل الظن بعدم الزيادة وهذا الظن قطعي الاعتبار بمدخل ما نحن فيه في المستثنى اعني لا ينقض ويخرج عن المستثنى منه ويخرج عن حجية الشاهد الان مجراها صورة الشك ولا شك هنا في عدم الزيادة فيكون المراد على الظن الشاهد عدم الزيادة ظهور عدم الزيادة واستصحاب عدم الزيادة بقرينة ان الاستصحاب لا يصح هنا بل يقتضي الزيادة **الثاني** سلمنا ان الاصل الزيادة عند الشك ولكن لا شك في الزيادة في خصوص حديث الاستصحاب بل يقطع بانه لو صدر من المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي **الثالث** انا لو قلنا بانصراف لا ينقض الى الموضوعات المستنبطة لما يفهم منه عرفا اجراء القاعدة في نفس لا ينقض فيفهم من الحديث ان مورد النهي عن النقض هو ما سوى مدلول لا ينقض وقد مر نظير ذلك في الاحتجاج على الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بالاجماع الذي اخبر به سيد المرتضى فقد قيل في رده انه لو كان قول السيد حجة لزم عدم حجيته فظهر لان قوله يعني اجماعه المنقول خبر واحد ايضا فاجبنا عنه بان قوله لا ينصرف الى نفس قوله فظهر تمام ان الظن بحجية الاستصحاب من باب الاخبار ليس بحجة في الموضوع المستنبط **المقام الثاني** في ان الظن في مدارك الاستصحاب حجة ام لا هنا قد جعل حجية الاستصحاب من باب الوصف والكلام في هذا المقام ايضا كالمقام السابق يقع في مواضع المستصحب اما حكم فرعي واما حكم اصولي واما موضوع صرف مرتبط بالفرعية او الاصولية واما موضوع مستنبط والتحقيق في تلك المقامات هو التحقيق في المقام السابق الا ان الظن بالموضوع المستنبط هنا حجة لا ثم لان الملازم لهذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي الذي دل الدليل على حجيته بخلاف ثمة فان الظن اللازم منه هو الظن بالحكم الظاهري واما الظن المتعلق بالموضوع الصرف المرتبط بالحكم الاصلي فليس بحجة ثمة لان الكلام ثم يرجع الى حجية الظن في الموضوع الصرف واختلفوا فيه على اقوال ثالثها الحجية ان طابق الظن الحالة السابقة والا فلا والاظهر عدم الحجية مطلقا لعدم الدليل على حجية الظن الذي يكون متعلقه الحكم الفرعي الجزئي كما اذا تسبب من الظن بالموضوع الصرف الظن بالحكم الفرعي الكلي ومما ذكرنا ظهر ان كل من قال بحجية الظن في الموضوع الصرف عند المخالفة للحالة السابقة قال به عند المطابقة من دون عكس ثم المفصل اما ان يقول بحجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي عند المطابقة للحالة السابقة من جهة انه ظن بحكم فرعي والظن في الفرع حجة مع قطع ما خلفه للحالة السابقة في ذلك ثم تسبب الحجية من المطابقة او يقول بحجية الظن المذكور من جهة محض المطابقة للحالة السابقة من دون مدخلية لكونه ظنا بالحكم الفرعي او يقول بالحجية من جهة تركب الامرين معا ومدخليتهما في الحجية فيكون الحجية مسببة عن الظن بالحكم الفرعي مع مطابقته للحالة السابقة فان كان الاول ففيه اولا انه لم يثبت في الفرع الا حجية الظن بالحكم الكلي لا الجزئي وثانيا ان الفرق في الحجية بين المطابقة للحالة السابقة وغير المطابق لها تحكم اذ بعد عدم مدخلية المطابقة في الحجية ينتفي الفرق بين المطابق وغير المطابق بعد وجود المناط وهو الظن بالحكم الفرعي فيهما معا وان كان الثاني والثالث ففيهما ما قلنا اولا في الاول ثم انما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي في الاستصحاب من باب الاخبار لا من باب الاستصحاب من جهة ذلك الظن بعينه اذ قلنا بحجية الاستصحاب من باب الاخبار لان الظن متعلق بالحكم الجزئي وهنا بالحكم الكلي الفرعي الا ان يقال ان العقل لا يعدّ الفرق بين الجزئي والكلي محض الجزئية او الكلية لا تصير سببا للفرق ثم ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف انما هو من حيث الاصل والا فقد يقوم دليل على حجية الظن في الموضوع الصرف في مقامات كالظن بالرجال والظن بالجهة في القبلة وغيرها **الامر الثالث** اعلم ان الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم الى قسمين وجودي وعدمي وكل منهما اما متعلق بالحكم او موضوعي وباعتبار الدليل الى الاستصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وحال الاخير اما الاستصحاب حال النص واما استصحاب الاجماع وقد يعبّر عن استصحاب حال العقل بالنفي اي البرائة الاصلية وهو مجرد اصطلاح والغرض مما ذكر ليس حصر اقسام بل الاشارة الى بعضها للتبيين والا فقد يكون الاستصحاب استصحابا للحالة شيء خارج عن الادلة المعهودة ثم لعلم ان محل النزاع في الاستصحاب يقع في جهات **الاولى** ربما يدخل الاستصحاب الوجودي في محل النزاع ويظهر من بعض المتأخرين كون الاستصحاب العدمي خارجا عن محل النزاع فلا خلاف فيه لوجوه **الاول** الاجماع المحكي عن الفاضل الجواد

في تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب

وضع مدارك الاحكام الظنية

ومنها

في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي والدليل عليه بعد الشهرة ومحكي الاجماعات واستقراء الموارد الاجماعية والاخبار العامة

كقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه بناء على حملها على الشبهة الموضوعية خاصة وكذا

بالحالة السابقة على بعد فيها وغير ذلك من النصوص الخاصة وجوه منها الاخبار العامة كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة و

ونحوها باخص على خروج القدر عن النزاع الثاني والثالث اتفاق العلماء فيهما وحصرها على التمسك بالامارة لا الاخبار الاجماع ان اهل المطهرين دون

لا يتم لعدم تحقق غير ممكن لا يمكن شذوذ وندرة ودعوى كون الجميع عند الجميع قطعية الدلالة قطعية الصدور فاسد فهذا يكشف عن اتفاقهم على حجية الاصول المثبتة

الثالث اشتهار بعض دلالتهم بين الحجيتين متمسكا على حجية الاستصحاب بما ثبت لا بما ثبوته ثانيا واولا انقلب لا ممكنا لذا في الى الاستصحاب

ودعوا انه ثبوت في الزمان الاول كان اولا فلا يتعد لا يوثر لا شيء الخروج لمكن من حد طرفيه الى الاخر الا بموثر فلم يعلم بالموثر فيكون البقاء راجح

في اعتقاد المجتهد العمل بالراجح واجب وفي جعل ذلك ما ينبغي على عدم احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر كما يحتاج الى الحدوث ولا يخفى انه بعيد ملاحظة

نحو والدليل يظهر ما ادعيناه من كون النزاع في الوجود وما قبله من ان اصل النزاع اعم والدليل اخص من المدعى فهو خلاف التقوى استماع ملاحظة

على مسلك المحققين انه لما الرابع ان الظاهر من قولهم اختلفوا في استصحاب الحال هو الوجودي مضافا الى تصريح بعض الاجلة فيظهر خروج العدمي من

النزاع الحجة الثانية لو قلنا بدخول العدمية في النزاع فهل استصحاب الحال العقل باشتراك النفي ابهم داخل ام لا الاظهر لا لا باطلاق لا استصحاب

الحال استصحاب الحالة لوجود الثابتة من الدليل الشرعي وايضا يكشف عن خروج اشتراك النفي عند العقوا الجهة الثالثة اعلم ان النزاع الواقع

بين الفقهاء انما هو في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السببية اما النزاع من باب السببية فما ظهر من المتاخرين واما القدماء فلم يظهر منهم النزاع من باب

السببية حيث كون النوع فيما بين العامة والخاصة وندرة ما يتمسكوا في حجية الاستصحاب الا بالائمة واما من باب السببية فلهم من حيث الوقف

والخلاف فيه يتوهم ان النتيجة المسئلة مع قطع النظر عن السببية والوصفية هي على حجية الاستصحاب اشكال اذا عرفت ما ذكرنا علم ان الاقوال

المسئلة من وجوه عديدة ثالثها الحجية في الموضوعات لا الاحكام ورابعها العكس وخامسها الحجية في الاحكام الوضعية لا في غيرها من التكليفية

والموضوعات الخارجية وسادسها حجية استصحاب حال الاجماع لا استصحاب حال الاجماع والموضوعات الخارجية وسابعها الحجية فيما اذا كان الشك

في المقتضي مع حصول المانع او مانعية الحادث وثامنها الحجية اذا شك في طرو المانع وعدمها اذا شك في مانعية الطاري وتاسعها الحجية من

حيث الوصف لا السبب وعاشرها عكس ذلك ولما الحجية مطلقا اذا ظهر لك الامور الثلاثة فلنرجع الى المقام فنقول المقام الاول اثبات حجية

الاستصحاب في الجملة والدليل عليه وجوه الاول الاخبار العامة القريبة من التواتر منها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء

اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء

فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك

ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر وجه الدلالة ان قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية اي كل من كان على يقين من شيء حرم عليه نقضه الا بيقين اخر

الا ان قوله فانه على يقين من وضوئه كان في اثبات المطلب اعني حجية مطلق الاستصحاب نظرا الى حجية مستفاد العلة والعجب من صاحب الذخيرة حيث نفى حجية

الاستصحاب فيما اذا شك في مانعية شيء كالمذي للوضوء او شك في كون شيء فرد من المانع المعلوم المانعية كالخفقة والخفقتان ذلك كله في مسئلة النوم

مع ان مورد الرواية اما القسم الاول او الاخير ولا يخلو من نقد الشيخ الذي منعهما منه المحقق والحاصل ان الرواية في الجملة حجية

الاستصحاب فان قلت حمل الرواية على ما مر مما لا لان الظاهر من اليقين والشك الفعليين فالمعنى بظاهر الرواية انه لا ينقض اليقين الفعلي بالشك

الفعلي ولا ريب في اجتماع اليقين الفعلي مع الشك فكيف يتوهم صدق النقض فان النقض لازم حقيقة ويجري بالشك يقين اليقين فلا بد من اخراج الرواية

عن ظاهرها والحمل على خلاف الظاهر وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشك اللاحق ليدل على حجية الاستصحاب كذا يمكن حمل اليقين على الظن فيكون

المعنى لا ينقض الظن بالشك فيكون الرواية دليلا على حجية الظن ولا دخل لها بحجية الاستصحاب وح توهم ان الشك بعد لا يجامع الظن فلا يمكن الحمل

على المعنى الاخير اي الظن مدفوع بان الشك معنا اللغوي يجري الاحتمال الا ما شاء الله . فيمنع الحمل على المعنى الاخير كما يمكن الحمل على المعنى الاول

وحيث تعدد الاحتمالات الاجمال وسقط الاستدلال قلنا اولا ان الظاهر من قوله لا ينقض اليقين هو اليقين السابق بعد ملاحظة قوله

في صدر الرواية الرجل ينام وهو على وضوء الكلام من الشك الشك اللاحق فيهما قرينة على ارادة المعنى الاول بعد نفي الحقيقة فلا اجمال في الجملة

الحاد من سياقها فلذلك القرينة ولكن حمل اليقين على الظن يتجها وحمله على اليقين السابق يتهيد كلا اليقين حقيقة الذي يشمل بهما اليقين

السابق واليقين الفعلي واليقين اللاحق الحاصل بعد ذلك يحكم عند عدم سلب اليقين عن غير الفعلي فيكون ظهوره في اليقين الفعلي ظهورا

الاطلاقيا الا وضعيا واذا اثبت كون اليقين السابق من افراد اليقين حقيقة بخلاف الظن يتعين الحمل على الفرد ويكون تقييدا مقدما على المجاز

المذكور فان قلت التقييد مستلزم للمجاز الكلي لا ارادة تقييد الفرد الفرد الخاص اعني اليقين السابق . وانما ينبع منها القسم من التقييد

قلنا الوان التقييد مقدم على المجاز لو اثبتنا ان المرجحية لو سلمنا ثم بعد ملاحظة صدر الرواية بعد التنبيه عليه

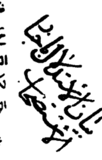
الانشاء اليقين في الظن فهو كما ا . لو بعض الفحول وثانيا انا سلمنا حمل اليقين على الظن ومع ذلك لو شر التقييد من الحاجة فهو تقييد

فعلى الاحتمال المذكور قوله لا ينقض اليقين بمعنى ظني فلا يبعد ان يحتمل اليقين في قوله انه على يقين من وضوئه على الظن بغير المعنى



قلت فان حرك علي جنبه شئ وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجي من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين آخر

الصحيح الدليل الذي المنع فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض الظن بالشك واذا جعلت اليقين بمعنى الظن فلا بد لك من اخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الاول عن معناه الاصطلاحي اي الغسلات والمسحات الى معناه المجازي اي بقاء الطهارة لانه اذا بقي على معناه الحقيقي بعد حمل اليقين السابق عليه بمعنى الظن فاما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه السابق واما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه الموجود في الحال الثاني والاول فهو فاسد لانه على يقين من وضوئه السابق لا على ظن منه والثاني فهو فاسد ايضا لان وضوئه بالمعنى الحقيقي قد مضى فلا معنى للظن بوجوده في الحال فلا بد من حمل الوضوء على الطهارة فيكون المعنى فانه على ظن من طهارته بالفعل ولا ينقض الظن بالشك فيلزم ثلث مجازات كلها خلاف الاصل وعلى ما اخترنا من حمل اليقين على اليقين السابق لا يلزم الا خلاف اصل واحد هو التقييد فيكون ترجيح فتم وثالثا انا سلمنا عدم اولوية التقييد وعدم اولويته مما هو اقل مخالفة للاصل لكن نقول اذا جعلت معنى الرواية فانه على ظن من طهارته ولا ينقض الظن بالشك فلا بد لك من اخراج لفظ يستيقن ولفظ بين الواقعين في الرواية عن ظاهرهما واراد الظن منهما لانا لو ابقيناهما على ظاهرهما كان مقتضى الصدر عدم وجوب الوضوء عند الظن بعدم الطهارة مع ان مقتضى الذيل بحجية الظن بعد الطهارة ولزوم الوضوء عنده وهذا تناقض بين فلا بد من حملهما على الظن ايضا فيلزم خلاف اصلين آخرين ويلزم مع ذلك تخصيص الغلبة من المدعى اذ مفهوم قوله لا حتى يستيقن بناء على ذلك انه يجب الوضوء حتى بظن بعد الطهارة والدليل المذكور اخص فانه على ظن من طهارته لا يعتبر دليلا الا على صورة الظن بالوضوء واما صورة الشك المسبوق به فلا يظهر من التعليل مع دخوله في المعلل ورابعا انا نمنع عدم جواز اجتماع اليقين والشك الفعليين بل انما يجتمعان في زمان واحد لكن متعلق اليقين هو الوضوء السابق ومتعلق الشك الوضوء اللاحق والحاصل ان متعلقهما مختلف ومعه يجوز اجتماعهما في زمان واحد الا ان يدعى ان ظاهر الرواية اتحاد متعلقهما وح يكون اجتماعهما في زمان واحد محالا لا يقال **قلت** كما يمكن حمل اليقين في قوله لا ينقض اليقين على الجنس ليكون دليلا على المطلوب كذا يمكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء فلا يكون دليلا الا على المطلوب في خصوص المورد فحينئذ يعتبر مطلق الاستصحاب وتعيد بعد الاحتمال يسقط الاستدلال بل نقول ان الاحتمال الثاني متعين لانا لو جعلت قوله ولا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية فلا بد من حمل اليقين في الوضوء بدل الحد الاوسط **قلنا** تمامية الاستدلال غير موقوفة على جعل قوله ولا ينقض اذ يكفي فيها قوله فانه على يقين من وضوئه لجهة منشاء العلة عرفا فانه يفهم من قول المولى لعبده لا تلبس هذا اللباس لانه اسود ولسواد مبغوضية كل لباس اسود ولا يكون للاضافة الى المحل الخاص دخل في فهم العموم بل يفهم العموم وانه ليس للاضافة مدخلية في الحكم كما لو قال الطبيب للمريض لا تاكل الرمان لحموضته بل يمكن ان يقال ان قوله ولا ينقض ايضا يفهم منه العموم كما لو قال لا تاكل الرمان الحامض والحامض مضر لك والقول بان من القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ان يا نحن فيه من هذا الباب مدفوع بان حمل الرسول في الآية الشريفة على الجنس المعهود معقول بل لا بد من حمله على الرسول السابق بالقرينة العقلية واما في الرواية فلما امكن الحمل على الجنس امكن الحمل على العهد ايضا وكان الاول حقيقة والثاني مجازا احملناه على الاول لتقدم الحقيقة على المجاز فالحكم ثابت الا ان يقال ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس فلا يتم هذا الجواب ولكن نقول في جوابه انا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة بل المتبع العرف وهو يفهم منه العموم ثم ان ما ذكره المورد من جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذرا من عدم تكرار الاوسط فيه اولا بان ذلك مستلزم لتكرار المطلب لو لم يكن هذا المعنى قد علم من قوله فانه على يقين من وضوئه فلا يحتاج الى الاعادة ثانيا فلا بد من حمل قوله لا ينقض على العموم حتى لا يلزم التكرار فتم وثالثا ان جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية وقوله فانه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى بحاله شرط الشكل الاول كان نعم لانا نقدر ح انا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك **فان قلت** على فرض هذا التقدير ليس الصغرى والكبرى لزم انتاجها قوله والا فانه نقدر ح كاد لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ولا يثبت لاصحاب خلاف الاصل قلنا الاضمار خلاف الاصل ولكنه مرتكب لقيام الدليل **فان قلت** اين الدليل قلنا الدليل هو عدم صحة قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط لان معنى الاستقبال النوم وعدم مجي الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء وعدم ترتبه لذلك على الشرط بمعنى اضمار الجزاء **فان قلت** يمكن جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط بتاويل الانشاء فيكون المعنى والا يستيقن انه قد نام حتى يجي من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه الطاهر قبلا ولا ينقض اليقين بالوضوء الطاهر او مطلق اليقين الطاهر بالشك فالرواية لا تدل على المطلوب لان مفادها ح هو لزوم العمل بالعلم انه حكم ظاهري لا حجة الاستصحاب حيث بعد الاضمار الجاري الاحتمال يسقط الاستدلال **قلنا** ان الاحتمال الثاني بعيد لكن الاول ابعد لانه مستلزم لاضمار الجزاء والحمل اليقين على اليقين السابق فهذا خلاف اصول ثلثة واما الاحتمال الذي ذكرته فهو مستلزم له ايضا وتاويل قوله فانه على يقين من وضوئه على الانشاء والحمل اليقين على اليقين الظاهري لا الواقعي مع انه الظاهر من اليقين وحمل الوضوء على الطهارة فهذه اخلاف اصول اربعة فالاول ارجح **فان قلت** انما ذكرنا ما يصح لو جعلنا الجزاء خصوص الفقرة الاولى اما لو جعلنا الفقرتين بطريق المركب جزاء فلا يجوز ان يكون المراد من اللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين من الطهارة
من الطهر

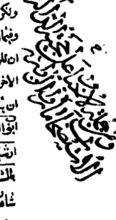


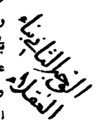
و لكنه ينقضه بيقين اخر وذيلها يدل على المطلوب من جهة عموم العلة مع كون قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية والمراد انه لا ينقض اليقين السابق بالشك
اللاحق فتأمل

هو الاول لان المستفاد انما هو في مقام بيان الحكم في مورد السؤال من الشك ومع التنزل يكفينا الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال وعلى كل من الاحتمالات المذكورة في الحديث
يكون حجة فيه والحاصل ان محتمل الاحتمالات ثلاثة احتمال الجزاء وجعل الفقرة الاولى جزاء وجعل الفقرتين جزء والاوسط مرجوح بالنسبة الى غيره
والاخير ابعد من الاول لعدم كونه ملزوما للاحتمال المخالف للاصل وهو التنزيل فلا اقل من المساوات فلا يتم الدليل فانما الجزاء المخصوص الرواية ما هو
او الجزاء هو الفقرة الاولى او الجزاء هو الفقرة الثانية او الجزاء الفقرتان مركبة فلذلك احتمالات اربعة والثاني منها قد عرفت ما فيه للاصول ونحوهم
والاخير منها في سداده ان الظاهر كون الفقرة الاولى لغوا لصيرورة القول بانه لا ينقض فلا ينقض اليقين او يقين الوضوء بالشك لا على طريق
الى الاول الا فيما فيه فيكون لغوا فدار الامر بين الاحتمال وبين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط وكل منهما يتم به المطلوب بعد حجية مفهوم العلة لكن
الاحتمال ابعد لعدم صحة الفصل بين الشرط والجزاء فيه مع جهله قولنا ان جاءك زيد فهو مجيئه يجيء عمرو لعدم صحة الفصل بينهما بالواو الا ترى
فساد قولنا ان جاءك زيد فمجيئه ويجيء عمرو **فان قلت** ينتقض حجيته كل استصحاب او بقاء كل ما ثبت على حاله مع انا نرى عدم حجية تلك القاعدة
في موارد كثيرة كما لو شك بين الواحدة والاثنين في كل صلاة وبين الاثنين والثلث في المغرب فان مقتضى القاعدة مقتضى الحكم بالصحة والبناء على الاقل
مع حكمهم بفساد الصلاة وكما لو شك بين الاثنين والثلث في الرباعية او بين الثلث والاربع فقد حكموا بالبناء على الاكثر على خلاف الاصل كما
لو شك في فعل من افعال الصلاة بعد تجاوز المحل او في الوضوء بعد الفراغ فقد حكموا بعدم الالتفات الى الشك كما لو دخل الوقت وهو [illegible]
سابق قبل الصلاة او العكس وغيرهما من مواضع الاختلاف والاجماع منعقد على نحو الجمع [illegible] ان العمل بالاستصحاب يقتضي خروج القضية
وحرمة الاكتفاء الثاني وبالجملة الموارد كثيرة فيدور الامر بين ابقاء الرواية على العموم والقول بانه خرج ما خرج وبين الحمل على العهد واحتمال
يبطل الاستدلال وتوهم ان الاول ابعد لان الحمل على العهد يلزم اخراج غير الوضوء فيكون اكثر افرادها بخلاف الاول فيكون اقل افرادها الا بعض الموارد
غير الوضوء فيكون في الرواية مدفوع بانا لو بنينا الاخراج الافراد انكار رجحان الحمل على العهد لكن ظاهر السياق يقتضي الحمل على العهد فيعارض الرجحان
في بقاء الاجمال قلنا اولا ان تلك الموارد التي ذكرت انما نقض اليقين فيها باليقين فلا يشترط [illegible] للتخصيص في العموم والاخراج منها [illegible]
داخلة للمستثنى وثانيا انا سلمنا ان ذلك تخصيص نظرا الى كون الشك من اليقين اليقين لو [illegible] ومن الشك لاحتمال النص [illegible] في تلك الموارد
لليقين وامثالها ظاهري لكن نقول ان المعتبر في التخصيص [illegible] ثم يقيد وترد الدليل عليه لاحتمال الاول [illegible] فهو الشك [illegible] لانه انما يجد
عند التخيير لا يعتبر **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب بالرواية مستلزم للقول بعدم حجية الاستصحاب لان الرواية خبر واحد [illegible] الامام
شكوك [illegible] الاصل عدم [illegible] فيلزم من حجية الرواية **قلنا اولا** انه مذهب الفاضل [illegible] ان الظن بالصدق يقوم مقام القطع به [illegible]
في السند حتى ينفي الشك بالاصل فان ذلك نقض اليقين باليقين وخارج عن المستثنى منه **وثانيا** نقول سلمنا ان الاصل عدم اعتبار الرواية
لكن يحصل منها الظن بحجية الاستصحاب لاجل الظن بالصدور وان لم يكن ذلك الظن معتبرا بنفسه لكن غرضنا في هذا المقام من الادلة الظنية
ليحصل من تراكمها القطع بحجية الاستصحاب **وثالثا** ان الغرض لا يهمنا بجواز الفاضل في نفس الرواية بل بغير الرواية التي تنفسها فيكون المنهي
غير هذا المورد **فان قلت** ان الرواية فيها احتمالات ثمانية والكل فاسد الا الاول وهو لا يتم الاستدلال [illegible] ان الرواية لما يكون المراد
منها حكم النهي عن نقض يقين الوضوء فيكون اللام في اليقين للعهد فهو صحيح لا يثبت المطلوب واما الرواية شاملة للوضوء ولغيره [illegible]
معين [illegible] عندنا فهو مستلزم للاغراء بالجهل واما الرواية شاملة للوضوء ولكلما سوى الوضوء من موارد الاستصحاب لكن [illegible]
مع استصحاب اخر [illegible] انها شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض فهو فاسد ايضا لان مورد السؤال هو الاستصحاب المعارض باستصحاب
الوضوء معارض باستصحاب الامر بالصلاة فكيف يحمل المفرد المحلى في الجواب على غير مورد السؤال ولان حمل [illegible] المفرد المحلى باللام على
الفرد النادر موهن لاخراج اكثر الاستصحابات اذ لا استصحاب الا وله معارض مع استصحاب اخر فيلزم تخصيص كثير ولانه لو كان الامر كذلك لما احتاج الى التقييد
بالاستصحاب الذي لم يعارض مع ان بناء العلماء على العمل [illegible] واما الرواية الشاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض او مع المعارض مع
الحكم في ذلك المعارض [illegible] فهو [illegible] المتعارضين [illegible] الاحكام
مورد السؤال [illegible] الاستصحابين [illegible] واما الرواية شاملة [illegible] التعارض [illegible]
التعارض [illegible] لان ذلك انما [illegible] اللفظ في [illegible] النهي والتخيير مجازا واما استعمال اللفظ في [illegible]
العنوان التخيير معا [illegible] الاول [illegible] يحتاج الى القرينة [illegible] مورد السؤال من محل التعارض والامر [illegible]
الاستصحابين [illegible] الاول [illegible]
استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد [illegible] الرواية شاملة لكل استصحاب [illegible] مع كون الحكم في محل التعارض العمل باحدهما
المعين [illegible] واما الرواية شاملة لكل منهم مع كون الحكم عند التعارض العمل باحدهما المعين [illegible]

واللام في قوله اليقين للجنس المتبادر لا العهد فيفيد العموم مع كفاية عموم العلة المنصوصة ودخول الشرط معترضاً لتعذر وان لا يستيقن انه قد نام فلا
يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني نت بخ

الفرض فظهر بطلان الحملات سوى الاول ومع ذلك يتم الحمل لاخصية الروايتين بالوضوء فيكون من الروايات الخاصة لا العامة **قلنا اولاً** لا نخص بزمه [illegible]
الروايتين لظهورهما في العهدية الاطلاق لزوم العمل بالاستصحاب الخالي عن المعارض اوبها المعارض مرجوح واما ما له معارض فلا دلالة للروايتين على حجيته
ولكن نقول عند التعارض الاستصحابين المتعارضين لا يمكن العمل بهما وهو واضح ولا طرحهما لا للروايتين بل لان كل من قال بحجية الاستصحاب في غير المعارض
وفيما له معارض مرجوح قال بحجيته في صورة التعارض ايضاً فلا يتم طرحهما للاجماع فلا يصح ترجيح احدهما ايضا لانه ترجيح بلا مرجح فيتعين التخيير بينهما **وثانيا**
ان للروايتين دلالتين احداهما العينية والاخرى المنع من النقض نحو ما ان نفع احدى الدلالتين وهو الاولى في صورة وجود المعارض المساوي بحكم العقل بقيت الدلالة
الاخرى بحالها وهي المنع من ترك الكل **فنقول** انه لا يتم طرحهما للرواية لو لاجماعها لكونه خلافها لا ولا ترجيح احدهما لكونه بلا مرجح فيتعين التخيير **وثالثا**
ان بناء اربابنا العمل على التخيير في المتعارضين المتساويين ومن جملة الاخبار الدالة على حجية مطلق الاستصحاب ما رواه في الارشاد عن ابي جعفر عليه السلام في زيادات
ابواب الطهارة من التهذيب قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت
فلم ار شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك ابداً الحديث والرواية وان كانت مضمرة الا ان الظاهر انه كان للسؤال عن الامام **الاول** حجية الاستصحاب فان قوله فليس ينبغي بمنزلة الكبرى الكلية على ان نقض اليقين بالعلة جزء فيفيد
شاهد على الدلالة واما الاجزاء فانما يفيد كثيرها الاخبار الواردة **الثاني** قاعدة الاجزاء اذ الاتيان بالمأمور به على الوجه الظاهري ثم انكشف خلافه لان
سؤال السائل بقوله ولم لا اعيد بعد الاعادة انما هو عن عدم الاعادة لا عن شيء مع انه كنت جاهلاً بالموضوع فجوابه بقوله لانك كنت على يقين
ان حكم الطاهر هو ما فعل بجهله واما الكل داخل في النظر الى انقاض اليقين السابق بالشك فالجملة الرواية دالة على الاجزاء سواء كان السؤال
عما يفيد او عما وقع اما على الاول فواضح للعلم بالحكم الظاهري من الرواية فيفيد الاجزاء بالنسبة الى ما يقع وان اشترطنا اعتبار العلم بالمطابقة في مفهوم
الاجزاء واما على الثاني فيرجع الى مسئلة صحة عبادة الجاهل ولكن الرواية من حيث قاعدة الاجزاء فيه لعدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية ما
خوذاً في مفهوم الاجزاء **الثالث** صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع لقوله لانك كنت على يقين او وعبارة تلك اي الدلالة على
صحة عبادة الجاهل مبنية على كون محل سؤال السائل بعد جوابه الامام لاجل كونه جاهلاً بالحكم وهو خلاف الظاهر لكون السؤال لاجل الجهل بالموضوع
لا بالحكم مضافاً الى ان الظاهر من التعليل كون السؤال عما يقع لا عما وقع ومعه لا جهل بالحكم لان السائل بعد ذلك يعلم الحكم الظاهري فالرواية لا تدل على
الامر الثالث **ومن جملة الاخبار** ما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من نوى وشك في شيء من افعال الوضوء على ما حكى عنه عن الخصال باسناده عن
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومن اول الخصال في حديث الاربعمائة عن الامام عن امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وقيل وقد يروى بعض مشايخنا عن الخصال هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك
وعن الجعفري عن امير المؤمنين قال من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ونقل بعضهم عن كتاب ارشاد الجنان الخصال مثله
ودلالة هذه الروايات واضحة واكثر الابرادات السابقة فيها غير واردة **الوجه الثاني** من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب بناء العقلاء على العمل
به في الموضوعات والاحكام الشرعية عن موالي موالهم بالنسبة الى العبيد فيحكمون بمقتضاه بدلالة ان يعلم الخلاف ويبقوا الاحكام بعد ظهور الزوال فلو قطعا عبد
عن الامتثال بالامر بمجرد احتمال رجوع المولى عن الامر لكان معاقباً وسفيهاً عند العقلاء وبالجملة على ذلك بناء بني ادم في نظم العالم في الاستقرار
وغيرهما واحتمال كون ذلك من باب الوثوق لا الاستصحاب مقطوع الفساد فانه يرى في ذلك هو نفس الحالة السابقة ولو علم تاجر في بلد ساماً يوما نقل
الامتعة الى البلد الفلاني موجب للربح لاجل الرواج ثم انه ذلك البلد نقل الامتعة اليه ان احتمل الكساد من الآن ولم يكن ذلك الا لاجل
السابق وانما شاكا الان بخلاف ما لو احتمل عند كون المتاع الى البلد الفلاني موجباً للربح من دون يقين سابق فانه لا يحمل الامتعة الى
تلك البلد بمجرد ذلك الاحتمال وان كان ذلك الاحتمال مساوياً للاحتمال الفرض السابق المسبوق باليقين فانه يحمله مع انه مساو لاحتمال الربح فيهما
وكذا الوصي الغائب من الشخص مدة لو ترك المكاتبة اليه لا لمانع لكان ملوماً سبب قلة الملاحظة وجعله منبتاً او يبيع من المسموع عنه
الاعتذار بانه احتمل موته فلذا ترك الملاطفة وان المكاتبة ونحوها من الامتعة وغيرها ولم يكن ذلك الا لاجل اليقين السابق ولا
نرى انه لو لم يكن يقين سابق مع السؤال الصحيح الجواب انما لو سئل احد لو تفحص عن الاخوان بان ذهب الى البلد الفلانية وتزوج فيه ونحو ذلك وعلم
ما امر له من زوجته ولا ولد له منها من الاطعمة والامتعة فيبقي الجواب عن المسموع عنه بانا ما اطلعت على تزوجه بل لو وصل له انه يبيع من الاخوان بقول
انا ما احتمل عند ان ذلك فلم ما علمت بها الاحتمال وبالجملة هم دائرون مدار اليقين السابق ولذا لا يسقطون عن البعد بها وما استقرار ادم على الخلاف
الحالة السابقة **فان قلت** فانه انما ثبت ما هو بناؤهم على الاستصحاب في الموضوعات وفي الاحكام العرفية ولا يلزم من ذلك بنائهم على حجية الاستصحاب
في الاحكام الشرعية والموضوعات المرتبطة بها **قلنا اولاً** ان بناءهم في الشرعيات ايضاً على الاستصحاب فلو لم يخبرهم احد وعلموا من غير اخبار الرجوع





حلله

وكل يقين لا ينقض بالشك وعدم رعاية تلك القاعدة في مسألة الشك بين الاربع ونحوه من الموارد لا يوجب القدح في النص اما لان تلك الموارد مما نقض فيه
اليقين باليقين للدليل الوارد فهو تخصيص ولان العام المخصص حجة وتوهم ان الاصل عدم صدور [illegible] الجزم عن الامام يلزم من حجية الاستصحاب للخبر
عدم حجيته مدفوع بعدم اضرار الخبر الى نفي نفسه وبان الغرض تراكم الادلة الظنية لتحصيل القطع واذا جعلنا ظن الصدق دون حجيتها فلا اشكال لانتفاء
احتمال النقض مثل [illegible] عند الشك في بقاء الحلية على [illegible] بقطع بخلافه ولا يتوقفون في ذلك فتدبر **وثانيا** سلمنا عدم العلم بكون بنائهم اليقين باليقين السابق
على الحجية في الاحكام الشرعية لكن نقول يكفينا العلم ببنائهم على الاستصحاب في الاحكام العرفية للقطع بعدم الفرق عندهم فان المناط متحد ومجرد اختلاف
الاحكام العرفية والشرعية لا يوجب الاختلاف في الطريقة في حجية الاستصحاب وعدمه **فان قلت** لو سافر احد الى [illegible] البلد مثلا وعلموا به العقلاء ولكن
يعلمون ان بناء المكث في البلد او الشروع منه الى [illegible] فلا يرسلون له المكاتيب الا الا [illegible] الى ان يتحقق لهم عكس ذلك المسافر وان علموا بانه دخل
البلد [illegible] ولكن بمجرد احتمال الارتحال عنه لا يكتبون وهذا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب عندهم ولا يعلمون بانه في المثال المفروض [illegible] شاهد
الخروج من البلد الى البلد وارسلوا اليه الكتاب **قلنا** اذا خرج ذلك المسافر الى السفر فاما ان يعلم العقلاء ان بنائه وارادته البقاء في المكان الفلاني
كالنجف مثلا او يعلمون ارادته الخروج من هذا المكان الى البلد وعدم التوقف فيه او لا يعلمون ان غرضه النفاذ الى المكان المراد [illegible] ففي الصورة الاولى
يعلمون باستصحاب عدم الخروج من البلد المقصود باستصحاب عدم تبدل ارادته وبقائه كما كانت وفي الصورة الثانية لا يعلمون باستصحاب عدم الخروج لكونه
معارضا مع استصحاب بقاء الارادة على الخروج والاخير مقدم لكون استصحابه متبوع والاول استصحاب تابع وفي الصورة الثالثة التي يكون الشك
بالنسبة الى الارادة شكا في الحادث وبالنسبة الى الخروج شكا في الحدوث واشكال لسلامة الاصل عن المعارض بالنسبة الى الخروج ومع ذلك لا يعملون
ولكن نقول ان ذلك لا يضرنا لانا في مقام اثبات حجية الاستصحاب في الجملة لا مطلقا ويكفي فيه العمل بالاستصحاب في الصورتين الاوليين هذا وقد يجاب
عن هذا الايراد بانه لا يحصل في الصورة المفروضة الوصف فلذا لا يعملون بل ان عملهم بالاستصحاب من باب الوصف لا السببية وفيه ان بنائهم على العمل بالا
ستصحاب من باب السببية لا الوصف لانا نرى انهم عند الشك العقلي المصطلح ايضا بمقتضى اليقين السابق ولا يرفعون اليد عن ارسال الكاتب الى السفر
بمجرد الشك [illegible] لو قيل ان [illegible] ذلك لم يكن مورد الذم مع انهم مع الشك البدوي في [illegible] المسبوق بيقين لا يعملون بمثل ذلك [illegible] عند التعارض [illegible]
الامرين المشكوك المسبوق باليقين والمشكوك الابتدائي [illegible] يعملون بالاول ولو ترك واحد منهم الاول [illegible] الثاني ليذمونه وان هذا الا لمحض
الاعتبار عندهم باليقين السابق الى ان يحصل القطع او الظن المعتبر عندهم في مقاماتهم او مقام [illegible] الخلاف ثم اعلم ان بناء العقلاء حجة ما لم يرد
دليل على خلافه لان حجيته انما هو من باب التقرير المعصوم واذا رد المعصوم اياهم فلا حجية في عملهم من حيث هو فاذا اطلع المعصوم على طريقة العقلاء
ولم يردعهم [illegible] طريقتهم كما نقول ان ذلك تقرير من المعصوم [illegible] علمهم باعراض ما بالجهل بالنسبة الى كل العقلاء [illegible]
المصطلح [illegible] بالجهل بالنسبة الى بعض [illegible] واذا علمنا ببناء العقلاء وشككنا في ردع المعصوم نبنا بالاصل ويكون بناء العقلاء حجة تماما [illegible]
الاصل واما اذا قطعنا بردع المعصوم فلا حجية في بناء العقلاء ففي خصوص بنائهم على الاستصحاب نقول [illegible] بالقطع بان المعصوم لم يمنعهم بل [illegible]
بالبناء على طريقتهم كما عرفت من الاخبار ولو سلمنا عدم القطع بالتصريح على طبقهم يكفي القطع بعدم المنع عن بنائهم وهذا كانت الحجة [illegible]
ولو سلمنا [illegible] عدم القطع [illegible] بناء والاخبار فلا اقل من الظن هو كاف لنا فان غرضنا حصول الظن [illegible]
[illegible] ذلك الظن [illegible] الظن بحجية الاستصحاب حصل القطع **فان قلت** منع الشارع [illegible] نقول [illegible] بالاستصحاب حجية [illegible]
[illegible] **قلنا** لم يعملوا بالاستصحاب [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible] حتى يكون حجة عليهم [illegible] حجيته
[illegible] **الوجه الثالث** الاستقراء [illegible] الظن باعتبار الاستصحاب [illegible] مع اعتبار [illegible]
السببية [illegible] بالوصف [illegible] الاستقراء [illegible]
اما القسم الاول [illegible] ان بناء الشارع في اكثر الموارد [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] **والثاني** [illegible] الاستصحاب [illegible]
الباب [illegible] بالاستصحاب انما يكون مقتضى الاستقراء [illegible] الاستصحاب [illegible] الصلاة والوضوء [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] الاستصحاب [illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] الاستقراء [illegible] الاستصحاب [illegible] **واما القسم الثاني** من الاستقراء
[illegible] **الاول** الاستقراء [illegible] الاحكام الشرعية **والثاني** الاستقراء النوعي [illegible]
[illegible] **الثالث** الاستقراء الجنسي [illegible] الاستقراء [illegible]
كيف حصول الظن من الاستقراء [illegible] الاستقراء [illegible]
[illegible] **اما القسم الاول** [illegible] **الاول** ان يكون [illegible]
النوع [illegible] **الثاني** ان يكون [illegible] **الثالث** [illegible]

اقول على تقدير امكان العمل بالاستصحاب بين المتعارضين لا ينافي كلية الكبرى اذ الكلام مسوق لاثبات الحجية الذاتية ونحوها في الدلالة
نصوص مستفيضة بل العلم الاجمالي بصدور بعضها حاصل ومنها بناء العقلاء من لدن آدم على العمل بالاستصحاب في الموضوعات والاحكام
وآيات النهي ليست برادعة لهم حتى يسقط بناؤهم عن الحجية في الاستقراء ويقرر بوجهين الاول ان بناء الشارع في اكثر الموارد من التوقيفيات
النوعية فردية لا غير **الرابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غالب صنفا وفردا لكنه مخالف للغلبة الصنفية **الخامس**
المستوي بحالها الا ان الغلبة النوعية المخالفة للصنفية مخصصة في ضمن الاصناف فقط **السادس** هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية المخالفة للصنف
فردية فقط **السابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم ولم يكن في النوع غلبة اصلا لا اصنافا ولا افرادا ولا ملفقا **الثامن** ان لا يكون في الصنف غالب ولا
في النوع غالب **التاسع** ان لا يكون في الصنف غالب وكان في النوع غالب **العاشر** ان يكون في الصنف غلبة مجملة بان كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع
غالب **الحادي عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع **الثاني عشر** ان يكون وجود الغلبة معلوما في الصنف مشكوكا والنوع لم يكن فيه غالب
الثالث عشر هو ذلك مع وجود الغالب في النوع اذا علمت تلك الاقسام الثلاثة عشر فاعلم ان القسم السابع لا شك فيه في الحاق الفرد المشكوك بما
يحصل الظن كما لو علمنا ان للانسان اصنافا منها الزنجي ووجدنا من الزنجي مائة فرد تسعون منها اسود وتسع منها ابيض وواحد منها مشكوك فالظن يلحق المشكوك
بالاغلب من صنف الزنجي وهو الاسود لوجود الغلبة فيه من غير غلبة معارضة في النوع ولا موافقة وكذا لا اشكال في الالحاق في الاقسام الثلاثة
الاولى بل بطريق اولى بالنسبة الى القسم السابع لوجود الغلبة الصنفية فيها مع الاعتضاد بالغلبة النوعية **واما القسم** الرابع والخامس والسادس فلا
اشكال فيها ايضا في ان المشكوك يلحق بما هو الغالب في صنفه لكون الظن معه وان عارضته الغلبة النوعية كما لو كان للانسان عشرة اصناف احدها الزنجي وكان الغالب
في الزنجي السواد والغالب في باقي الاصناف وافرادها البياض ثم شككنا في فرد من الزنجي انه ابيض او اسود فلا ريب ان الظن يذهب الى السواد واذا ذهب الظن الى السواد
في صورة التعارض مع الغلبة النوعية صنفا وفردا كما في المثال الذي فرضنا فيما اذا كان الغلبة في النوع صنفية فقط او فردية فقط بطريق اولى والظاهر
انهما تعارض الغلبة الصنفية مع الغلبة النوعية تقدم الغلبة الصنفية على الغلبة النوعية كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة فقيل بتقديم الاول
وقيل بتقديم الثاني وقيل بالتوقف واستدل للاول بالاستقراء لان استعمال هذا اللفظ من حيث هو في المعنى المجازي اكثر من الحقيقي فيراد به ملحق
المشكوك بالاغلب وهذا استقراء في نوع الاستعمال في هذا اللفظ واستدل للثاني ايضا بالاستقراء الصنفي لان غالب استعمال هذا اللفظ مجردا عن القرينة
انما كان في المعنى الحقيقي فيلحق كل استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفية المقدمة على الغلبة النوعية التي ادعاها الاول لان الاستقراء انما
كان في مطلق استعمال هذا اللفظ والاستقراء الثاني انما كان في صنف من استعماله وهو الاستعمال بلا قرينة فمقتضى ما نحن فيه مما مر من ترجيح الغلبة الصنفية
عند التعارض مع الغلبة النوعية هو القول بتقديم الحقيقة ولكن مع ذلك نتوقف في المجاز المشهور لشك في كون الشهرة قرينة ومما تعارض فيه الغلبة
الصنفية مع النوعية ايضا محل النزاع المشهور مع ابن جني في لفظ استعمل في معنى واحد لا غير ولا نعلم ان المستعمل فيه معنى حقيقي ام مجازي فمقتضى غلبة
اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير كان فيه حقيقة لندرة المجاز بلا حقيقة او فقدانه ان نحكم بانه حقيقة ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ
نوعها الحكم بالمجازية فبتقدم الغلبة الاولى الصنفية على الثانية النوعية فيكون الحق مع المشهور لا ابن جني واما القسم الثامن والعاشر والثاني عشر
فلا بد فيها من التوقف لفقد الظن فيها وهو واضح فالحكم والالحاق ببعض دون بعض تحكم **واما القسم التاسع** فالمشهور فيه الالحاق
بغالب النوع والاظهر التوقف لفقد الظن الا ترى انه لو وجد للانسان عشرة اصناف تسعة من تلك الاصناف ابيض ووجدت صنفا منها وهو الزنجي
مختلفا في السواد والبياض بطريق التساوي ثم يحصل ظن بالبياض لو شككت في فرد من الزنجي فلا تغفل **واما القسم الحادي عشر** فلا يخلو اما ان يكون
ما وراء الصنف المفروض من الاصناف فيه غلبة الغالب على نهج واحد بان يكون الغالب في جميع الاصناف السواد فلا شك في الحكم الظني بان الغالب المعلوم
بالاجمال من ذلك الصنف المفروض انما هو على طبق الغالب في سائر الاصناف واما ان لا يكون كذلك سواء لم يجد الاغلب في الاغلب ووجدناه لا على نهج واحد
فلا بد من التوقف لفقد الظن ولزوم التحكم في الالحاق **واما القسم الثالث عشر** فان كان فيه ما وراء الصنف المفروض من اصناف النوع باجمعها او
اكثرها ذات غلبة على نهج واحد فيلحق هذا الصنف على تلك الاصناف في ان الصنف الغالب في تلك الاصناف فيكون على نهجها وان لم يكن كذلك بان لم يكن تلك
الاصناف باجمعها او اكثرها ذات غلبة وكانت ولكن لا على النهج الواحد فلا بد من التوقف لفقد الظن بعين ما مر آنفا لم يذكر وهو ان يبقى فرد من صنف مع الشك
في ويتوسع الغلبة في الصنف والنوع معا فيكون في الجنس غالب من حيث الانواع وان كان غالب انواع ذلك الجنس فيها الغالب على النهج الواحد بان يكون
الغالب في كل نوع السواد فيلحق الفرد المشكوك بالغالب بوسائط اي بعد الحاق النوع بالجنس والحاق هذا الصنف بالنوع فيلحق الفرد بالصنف
وان لم يكن كذلك سواء لم يكن غلبة او كانت لا على النهج الواحد فالتوقف **واما القسم الثاني** اي ما كان الشك فيه في صنف من نوع فهو ايضا كالاول
ايضا ان يكون الشك في الصنف مع تحقق الغلبة في النوع وكونها الغلبة النوعية صنفية فقط كما لو كان للانسان عشرة اصناف وكان تسعة من
تلك الاصناف ذات افراد عشرة كلها اسود وواحد منها وهو الزنجي ذات مائة فرد ولم يعلم حاله في السواد والبياض فلا ريب ان الظن ملحق الصنف المشكوك
الاصناف **القسم الثاني** هو ذلك بعينه الا ان الغلبة النوعية فردية فقط كما لو كان للانسان صنفان احدهما الزنجي له مائة فرد لا يعلم سوادها وثانيهما
والآخر الرومي له الالف من الافراد كلها ابيض فيلحق المشكوك ايضا بالغالب فيكون افراد من صنف الزنجي المشكوك صنفه لوجود الظن ويظهر من بعض المدن
في الالحاق هنا نظرا الى اشتراط الحاق المشكوك فيه مع المستقر فيه صنفا وهو وهم اذ يبعد الحاق الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن جملة

في اقسام الحاق الفرد المشكوك في الصنف او النوع



ذلك

والاحتياطيات على اعتبار الحالة السابقة اما وضعا او سببا وفيه نظر من وجهين الثاني ان اغلب الاحكام الشرعية وضعيه وتكليفية بل اغلب الاحكام
الالهية بل اغلب الاحكام الصادرة من المولى الى العبيد وجدناها ثابتة غير منسوخة فيلحق المشكوك بالاغلب ان مدار الامر في الحدود بين التوسعة والضيق
في اغلب الاحكام الشرعية موقتات دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باقيا فالحكم مترتب وان شك في قدح وصف عارض في غلبة الاوصاف غير مؤثرة في

اختلاف الحكم الا

ذلك الصنف بعد علم النوع بالاستقراء ولا يشترط هنا الشرط المذكور اعني تحقق الصنف **القسم الثالث** ان يعلم وجود الغلبة النوعية فرد بين صنفين
متضادة بين وصفهما ايضا لا اشكال في الالحاق بطريق اولى **القسم الرابع** ان يكون في النوع غلبة صنفية و فرديه لكن متعاكسين فيهما الكلي الغالبه
الفردية متصلة في جنب الغلبة الصنفية والعكس فلا اشكال في الالحاق ايضا وان تساويا في الغلبة فلا بد من الوقف لفقد الظن سواء تحقق الغلبه
الجنسيه مطابقة لاحد الغلبتين ام لا **القسم الخامس** ان يكون الشك في الصنف مع الشك في الغلبة النوعية مع وجود وصفا كما يختلف اصنافها
في السواد كالافراد من دون غلبة معلومة وشككنا في وجود تلك في صنفها **القسم السادس** ان يعلم بوجود غلبة في النوع لكن شككنا في الغالب من هذا القسم
حكمها حكم القسم في خصوص ما يتعلق الشك بفرد صنف لا بتفاوت فيستخرج **القسم السابع** ان نقطع بفقد الغلبة في النوع مع كون ما ورد
الصنف المشكوك منها صنفا لا على نهج واحد كما لو كان للانسان اصناف اربعة رومي وزنجي ونوع الشك في الرومي وعلم فقد الغلبة في الزنجي مع كون افراد الزنجي
مختلفة في السواد والبياض فلا شبهة في الوقف لفقد الظن **القسم الثامن** مع السابع بعينه لكن مع كون ما ورد الصنف المشكوك على نهج واحد كما لو
الانسان على صنفين فتتبعنا في احد الصنفين وعيّنا افراد ذلك الصنف على نهج واحد لا اختلاف فيه بوجه فلا ريب في حصول الظن بكون الصنف المشكوك
فيه كالصنف المستقرء فيه وان كان افراد المستقرء فيه اقل من افراد الصنف المشكوك فيه بمراتب ومن هنا يظهر ... ما قيل من ان صحة استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل مشروط بكون التركيب حقيقيا مع كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه لان صحة المجازات دائرة مدار الاستقراء في استعمال اللفظ ولا يكفي
نوع العلاقة ولا تشترط نقل الاحاد بل المعيار هو الفهم لما ذكر فيه ان الحاصل من استقراء جزئيات استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي وجه نقول الاستقراء
انما تحقق في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما كان واجدا للشرطين المذكورين ولم يتحقق غيره فلا يحكم في الصنف الاخر الفاقد للشرط بالجواز
ووجه الفساد ما عرفت من انه يلحق المشكوك بسبب الاستقراء في القسم الثامن وهذا منه لان اللفظ الموضوع للجزء اما ان يكون الجزء والكل فيه واجدين
للشرطين المذكورين ام لا وفي الصنف الاول الغلبة الواحدة مرادة التحقق في الجواز كان على نهج واحد في الصنف الاخر المشكوك ايضا غير اول ما
يحكم بالجواز ايضا للاستقراء كما عرفت فهذا التفصيل من هذا القائل ليس كما ينبغي نعم يمكن ان يقال لا يجوز الاستعمال في الصنف الفاقد للشرطين المذكورين
لكن لا من حيث عدم وجود ... كما يقوله القائل بل لاجل المانع اعني الاستعمال العرفي في نقل مقال ... قال اعلم ان القائل بالفورية في الامر ...
بالاستقراء لان اغلب الالفاظ موضوعة للفورية بالمعنى الاعم من حال النطق وما في حكمه كما في الجمل الخبرية كزيد قائم وعمرو نائم ونحوهما بعد
اي فور با نحو الانحصار يتحقق في حال النطق وكقوله انت حر وهي طالق وهل زيد قائم ولا تضرب زيدا مما يراد منه الفور بعد تمام الكلام وهو الفور
بالمعنى الاعم لانه لا يمكن في مثل الاستفهام والنهي الطلب الفوري بالمعنى الاخص لانه تحصيل الحاصل فظهر ان اغلب الالفاظ مفيدة للفور في الجملة فنقول
ان الامر مشكوك فيه فيلحق بالاغلب فيحكم الاستقراء بحكم بافادته الفور في الجملة واذا ثبت الفور في الجملة نقول ان هذا الثالث ليس الفور بالمعنى الاخص
في الامر كما في النهي تعين الفور بالمعنى الاعم ... بعد النطق لا ثالث في البين وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان الاستقراء المحقق في محل اما ان يكون المستقرء فيه وذلك المستقرء



متحد جنسا وفصلا كما لو كان للانسان اصناف اربعة وجدنا ثلاثة اصناف منها سود اللون مائلا سوادهم الى الحمرة وشككنا في الصنف الرابع فلا ريب
في الحاقه جنسا وفصلا واما ان يكون متحدا جنسا ومختلفا فصلا مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض الالحاق معلوما بالاجمال كان يكون فصله مرددا
بين تلك الفصول المختلفة كما لو كان للانسان اربعة اصناف وجدنا ثلاثة منها اسود مع كون سواد واحد مائلا الى الحمرة وسواد الاخر الى الصفرة وسواد
الثالث الى الخضرة وشككنا في الصنف الرابع جنسا وفصلا ولا ريب في الالحاق جنسا للظن والوقف فصلا لئلا يلزم الحكم واما ان يكون متحدا جنسا
لا فصلا مع كون الفصل المشكوك معلوما بالتفصيل على فرض الالحاق كان يقوم قاطع على انه لو ورد الواحد من الفصول على فرض السواد المائل
الى ... لا اشكال في الالحاق بحسب الجنس وتعيين الفصل بالحصر الخارجي المفروض واما ان يكون متحد جنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر ...
المستقرء فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل الحاق المشكوك فيه بهذا الصنف المغاير ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرء فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل معلوما
بالتفصيل كالقسم السابق كما لو كان للانسان اصناف خمسة وجدنا اصنافا منها اسود بالسواد المائل الى الحمرة واخر كذلك لكن بالسواد المائل الى الصفرة ...
الصنف الرابع ابيض وشككنا في الخامس انه ابيض ام اسود مائل الى الحمرة ولا يحتمل على فرض السواد الفصل الا الاخر ... مع الالحاق وان انتفى
الغلبة الجنسية الالحاق وذلك لانه بعد القطع بانتفاع الفصلين من الجنس عن محل الشك لم يبق الا الغلبة الصنفية المنضمة بعد الالحاق بعد
ابتنا المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا اذا ظهر ذلك فنقول ان الاستقراء المذكور لفورية الامر انما هو من قبيل الاخير لما ان غالب ... الالفاظ
للفورية بالمعنى الاعم كذا ... ليس للفور اصلا كالمضارع وقد يحتمل الحاق الصنف المشكوك اي الامر بالمضارع المغاير للمستقرء فيه صنفا
ويحتمل الالحاق على الفور لكن على فرض الالحاق به لا يحتمل الا فصل واحد منه في الامر وهو الفور بعد حال النطق فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع
يعني القسم الاخير من تلك الاربعة وقد عرفت انه يحكم بهذا الالحاق فيه اذا ظهر ذلك المقدمة فاعلم ان الكلام في الاستقراء انما هو في موارد الاستعمال في
مقامنا الاول والجواز اما الاستقراء في الاحكام الشرعية فحاصله ان الشك في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه اما ان يكون مسببا من تغير الزمان واما بكونه مسببا

ان يتسبب الشك في البقاء من ارتفاع حدث الحكم وكان السبب له قرار واستقرار فلا استقراء في هذا القسم وان كان الشك في بقاء الموضوع الصرف مما هو قار الذات فاغلب الممكنات القارة بانفسها بحسب استعدادها للبقاء فتم ولو شك في مقدار الاستعداد الحق بالحيوان او في الموضوع المستنبط تعالى بقاء الاثر ومنابع على حالها ونحوه النقل والاشتراك ثم يشكل التمسك بمثل اصالة تأخر الحادث استنادا الى الاستقراء قوله وكذا اصالة عدم

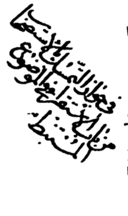
من تغير الحالة وعروض الوصف كالوضوء السفر حاضرا او العكس اما القسم الاول فهو لا يخ اما ان يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه سهوا بان يشك في النسخ والعدد ويكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم لارتفاع خصوص الواقعة لا سيما كالشك في فورية الخيار وعلى الثاني ايضا لا يخ لما ان يكون الشك في البقاء في خصوص الواقعة شكا في كيفية جعل الجاعل كذا وذات الامرين للتوسعة والضيق او شكا في الموضوع كالشك في ان الخارج بول او مني وبعبارة اخرى اما ان يكون الشك في المقتضي او في عروض المانع فهذه اقسام اربعة ثلثة منها من اقسام الشك المسبب عن تغير الزمان وواحد منها ما كان الشك فيه لعروض الوصف اما القسم الاول فالاستقراء فيه جار وتقريره ان اغلب الاحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية باقية بعد ثبوتها وغير منسوخة فما هو المشكوك فيه بالاغلب بتقرير اخر مطلق الاحكام الالهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالبا فيلحق المشكوك بالاغلب وبتقرير اخر مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي بالنسبة الى العبيد كانت ثابتة غالبا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب والفرق بين التقريرات الثلث ان الاول اخص من الثاني والثاني اخص من الثالث واما التمسك بالاستقراء في المقام بالنسبة الى مطلق الممكنات القارة فمشكل لاختلافها بحسب البقاء فبعضها يمكن بقاؤه الى الاف وبعضها الى شهر وبعضها الى سنة وهكذا ومع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقاء ما لا يعلم امكان بقائه الى مدة معينة ومجرد القابلية للبقاء في الجملة لا ينفع **واما القسم الثاني** وهو ما كان الشك في البقاء مسببا عن تغير الزمان في خصوص الواقعة مع كون الشك في المقتضي فهو على قسمين احدهما ما كان الشك فيه بين كون الشيء مضيقا او موسعا بعدما ثبت انه محدود بحد والاخر ان يشك في التوقيت والدوام فالحكم في الاول بلا شبهة في تمامية الاستقراء لغلبة الموسعات بالنسبة الى المضيقات وان كان الشك فيهما في الوجوب والاستحباب ففيه الكلام في تمامية الاستقراء لان اغلب الاحكام الشرعية غير الوجوب والاستحباب مؤبدة دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باقيا الحكم مترتب كما في نجاسة الكلب وحرمة الخنزير وحلية الغنم ونحوها واما في الوجوب والاستحباب لان الصور اربع اما ان يكون الغلبة في صنف الوجوب والاستحباب موجودة او لا يكون كذلك وعلى الاول اما ان يكون تلك الغلبة مطابقة للغلبة النوعية الدائرة مدار الموضوع او يكون مخالفا لها وعلى الثاني اما ان يثبت الغلبة والثاني يقطع بعدم الغلبة لا اشكال في الاول من حيث الالحاق في الثانية من حيث عدم الالحاق واما فيما يشك فيه في الغلبة والثالث فلا ريب في ان الحاق الصنف بالنوع اولى والحاق الفرد بالصنف بعد وامام في المقطوع عدم الغلبة فلا ريب في الوقف والظاهر في الوجوب والاستحباب انهما مما قطع فيهما بالتساوي او فيه توقف ولكن يمكن ان يقال بإجراء الاستقراء فيهما اما الوجوب فلان الغالب من موقتاته مما لا يرتفع عنها الوجوب بانقطاع الوقت بل يبقى الوجوب ببقاء الموضوع ويكشف عنه الامر بالقضاء كما سلف والذي لا قضاء فيه من الواجبات قليل فكلما شككنا في واجب بانه يبقى ببقاء الموضوع ام لا نقول انه يلحق بالاستقراء واما المستحبات فلان اغلب المستحبات المؤقتة والمبتدأة باقية ببقاء الموضوع فيحمل الشك فيه على الاغلب ثم لو سلمنا عدم تحقق الغلبة في الوجوب والاستحباب فلا نم ثبوت القطع بعدم الغلبة فيهما والغلبة في صنف الواجب والمستحب مشكوكا فيلحق بالنوع كما مر **واما القسم الثالث** اي ما كان الشك في بقاء الحكم فيه مسببا عن عروض المانع فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويجيء الكلام فيه في المقام الثاني **واما القسم الرابع** الذي يكون الشك فيه ناشئا عن عروض الوصف وتغير الحالة فالحق جريان الاستقراء فيه فنقول فيمن دخل عليه الوقت ثم سافر انه يجب عليه الاتمام لان اغلب احوال المكلف مما لا يتغير فيه حكمه لو تغير من حيث القصر والاتمام والحالة الموجبة لتغير الحكم من حيث القصر والاتمام في جنب الحالات الغير الموجبة للتغير كالقطرة في جنب البحر فكلما شككنا في تغير الحكم الخصوص بسبب تغير حالة نقول بعدم تغير الحكم بتلك الحالة الحاقا لها باغلب الاحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضرا انه يجب عليه القصر لعين ما ذكر نعم يخص المقام اشكال من حيث اختلاف الموضوع وثبوت الحكم المغاير لكل من الموضوعين واما مع قطع النظر عن ذلك الاختلاف فلا وجه للتأمل وكما فيمن خرج عنه المذي وشك في انتقاض الوضوء نقول ذلك لا ينقض الوضوء لان اغلب الاحوال لا يغير الطهارة كالقيام والقعود ومس الاحليل وخروج حجر المثانة والتكلم والاضطجاع وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فالمشكوك يلحق بالاغلب وكما فيمن كان متيمما ثم صلى او احد الصلاة اثناء الصلاة فحكم بعدم نقض تلك الحالة للغلبة اي حملا على الاحوال الغالبة الغير الناقضة ولعل مثل الماء الذي صار متغيرا ثم زال التغير فيه فحكم ببقاء النجاسة للاستقراء اشكال والتحقيق ان الصور ثلثة اما ان يعلم بان الحالة المرتفعة ليست من الاسباب المحدثة للحكم حتى يرتفع الحكم بارتفاعها كالتلبس الذاتي اشبهها فان حدث التلبس بنفسه سبب الحكم حتى يكون ارتفاع الحكم مستندا الى ارتفاعه فح لو شك في بقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة حكمنا بالبقاء للاستقراء واما ان يعلم ان حدث الحكم انما كان لاجل تلك الحالة ولكن تلك الحالة زائلة لا استقراء لها في الوجود كالقتل والعزلة الموجبتين للوضوء ايض لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة واما ان يعلم بان الحالة سبب حدث الحكم ولكن الحال ايضا مما لها استقرار كالتغير في الماء فح لو ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء لان غلبة بقاء الاحكام بعد ارتفاع اسبابها التي لها بقاء في الجملة مشكوكة فلا استقراء **المقام الثاني** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من الموضوعات الصرفة وفيه موضعان **الاول** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارة كالتكلم والزمان **الثاني** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات القارة كبقاء زيد والرطوبة ونحوها اما الموضوع الاول فلا ريب في عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه وان تمسك به في اجراء مثل اصالة



التخصيص والتقييد غلبة وجود هذا ويمكن ان يقال ان نفس الحالة السابقة تورث الظن بالبقاء في موارد الاستصحاب مع قطع النظر عن

الاستقراء وانت اذا لاحظت مجموع ما ذكرناه قطعت بحجية

الاستصحاب في الجملة



الاعلام فحكموا ببقاء جواز الافطار لمن شك في انقضاء اليوم وبجواز الاكل والشرب لمن شك في طلوع الفجر استصحابا للنهار واستصحابا لليل وعن المنتهى ان ان كان هو الامر المركب من اجزاء الزمان فهو لم يتحقق بعد وعلى فرض التحقق انه كيف يستصحب وان كان هو الاجزاء فالسابق منها على زمان الشك لا ريب لم يبق بعد فما يستصحب الان الا ان يقال ان نظرهم الى استصحاب عدم دخول الليل وعدم دخول النهار بالنسبة الى [illegible] في اصل البراءة مرجع اما الموضع الثالث فيجري التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء بعد تميز كل نوع من انواع الممكنات من حيث استعداد البقاء فانا لو علمنا بان الانسان قابل للبقاء مائة وعشرين سنة فيستصحب وجوده اذا شككنا فيه لاحتمال طرو المانع من باب الاستقراء واما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد للبقاء وانقضاء المقتضي فيجري المشكوك فيه من جهة تلك [illegible] كما لا يخفى **المقام الثالث** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط والحق انه لو علمنا بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع فيحكم بالبقاء للغلبة لندرة النقل ولو علمنا بهجر معنى اللفظ الحقيقي الفلاني كالاسد الشجاع وشككنا في كون اللفظ موضوعا له اولا فيحكم بالعدم للغلبة لندرة الاشتراك نعم يشكل الامر في جواز التمسك باصالة تأخر الحادث [illegible] التمسك به للمشاهدة للتخصيص والتقييد لغلبة التخصيص والتقييد ثم اعلم ان في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر في الاستقراء بل نفس الحالة السابقة مما يفيد الظن بالبقاء وان قطعنا النظر عن الاستقراء كما انه لو سافر [illegible] في المشي [illegible] ولم يحصل بينهما ملاقاة لكان كل من الصاحبين يعتقد ان [illegible] الاخر وان مضت مدة طويلة الى ان يحصل اليقين او الظن القائم مقامه على الخلاف وهو الموت وان لم يعلم احدهما عمر الاخر وان هذا الامر من باب ان نفس الحالة السابقة تفيد الظن ثم انه قد يتمسك في حجية الاستصحاب من باب الوصف بما حققه المحققون من ان علة الحدوث هي علة البقاء فيوجب ان المشكوك فيه مما كان حادثا متحققا في زمانه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء لان علة الحدوث هي علة البقاء وفيه اولا منع ذلك القول بل البقاء ايضا محتاج الى العلة وثانيا سلمنا ذلك لكن [illegible] من علة الحدوث علة البقاء انها علة تامة فهو ممنوع مع انه فاسد فانه لا احتياج الى الاستصحاب وان اريد انها علة ناقصة له فمعناها انها مقتضية للبقاء فهو [illegible] المقتضي لا يجدي بل لا بد من رفع المانع مع انه يحتمل الا ان يقال ان الاصل عدم عروض المانع فيتم انه يتمسك بالاستصحاب في الاستصحاب وهو دور الا ان يقال ان ذلك الاصل [illegible] او يقال ان [illegible] عدم عروض المانع مبني كما هو من بعض الادلة فلا دور **الوجه الرابع** الاخبار الخاصة منها موثقة عمار الساباطي كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقولهم كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومتن الروايات يحتمل احتمالات ثلثة



الاول ان يكون مخصوصا بالشبهة الحكمية فيكون التقدير كل شيء لا تعلم حكمه من الطهارة والنجاسة فهو طاهر في الشرع حتى تعلم انه قذر وكذا في الاخرين **الثاني** ان يكون مخصوصا بالشبهة الموضوعية فالتقدير كل شيء علمت فيه الحكم وشككت في موضوعه من حيث الطهارة والقذارة فهو نظيف وكذا في الاخرين **والثالث** ان يكون اعم من الشبهتين الحكمية والموضوعية فالتقدير كل شيء لا تعلم حكمه من النجاسة والطهارة او علمت حكمه وشككت في موضوعه فهو نظيف وكذا في الاخرين وعلى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الثالث اذ على الاول لا دخل للاستصحاب [illegible] الاجمال [illegible] الجهل سواء تعلق بالحكم او الموضوع وسواء كان كل منهما مسبوقا بالحالة السابقة ام لا ثم على الاحتمال الثالث كل من الروايات يحتمل احتمالات احدها ان يكون مخصوصا بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة فالتقدير في الرواية الاولى كل ما علمت طهارته ثم شككت فيه فهو باق على طهارته السابقة حتى تعلم انه صار قذرا وكذا الاخرين وثانيها ان يكون مخصوصا بغير المسبوق بالحالة السابقة فيختص بالمشكوك البدوي وثالثها ان يكون اعم من المسبوق والبدوي وعلى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الاول اذ على الثاني لا مدخل للاستصحاب اصلا وعلى الثالث [illegible] الجهل بالموضوع [illegible] للاستصحاب فظهر ان الاحتمال المستفاد للاستدلال منوط بواحد منها وهو الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلاثة مع ان الرواية [illegible] الثالث من الثلاثة اي الاحتمال الاخير ومعه لا يتم الاستدلال بحجية الاستصحاب في تلك الموارد الخاصة ومنها ما رواه عبد الله بن سنان قال سأل ابي رجل ابا عبد الله وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وفيه ان الرواية [illegible] المطلب الا انها من الاخبار الخاصة لا يتعدى عنها [illegible] من الاخبار العامة [illegible] **ومنها ما رواه بكير** قال قال لي ابو عبد الله اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت [illegible] الروايات وان [illegible] الموارد الخاصة الا ان استقراء موارد [illegible] يورث الظن [illegible] تلك الاحكام الخاصة [illegible] على اليقين السابق [illegible] كل من الروايات [illegible] فاذا اجتمع [illegible]



القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **الوجه الخامس** [illegible] الاجماع [illegible] في بعض المسائل لكن [illegible] الحدث [illegible] وكذا في الماء [illegible] **الوجه السادس** [illegible] الاستصحاب في الجملة [illegible] **المقام الثاني**

في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية ويدل عليها اصل الاشتغال لانا لما اثبتنا الحجية في الجملة ولا يحصل
القطع بالامتثال الا بالعمل بكل افراد الاستصحاب اذ ليس في المقام قدر متيقن يؤخذ به وهو ليس هنا من اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لوجوب العلم او
بحجية بعض افراد الاستصحاب الظني بحجية كل افراده كما انه ليس من اصالة الاشتغال بالصلوة مثلا في الطهارة المستصحبة بعد تعارض الاصلين حتى لا يجامع

من افراد الاستصحاب ذكر فاصل على التفصيل الجملة وفيه تسعة عشر مرحلة **المرحلة الاولى** في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام
الشرعية فنقول الحق الحجية لوجوه **الاول** قاعدة الاشتغال فتقريرها انه لا شك في وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة كما ظهر في المقام الاول ولا شك في ان
القطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو هنا لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الاستصحاب من الامور الخارجية والاحكام لانه لا قدر
متيقن في البين فان طرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية لزم طرح المقطوع وان عملنا بهما فهو المطلوب وان عملنا باحدهما المعهود دون
الاخر فهو مع انه ترجيح بلا مرجح لا يحصل معه القطع بالامتثال وان تخيرنا بينهما فهو ايضا لا يصح على مذهبنا من اشتراط القطع بالامتثال وعدم كفاية
عدم القطع بالمخالفة كما هو مذهب المحقق الخونساري ومن تبعه فلا بد من العمل بهما معا وبالجملة ضم المقدمات الثلث وهي وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة
وعدم وجود القدر المتيقن في البين ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال يثبت المطلوب ولا يتوهم انا نتمسك بقاعدة الاشتغال في مسئلة
بالاستصحاب في الاستصحاب لان قاعدة الاشتغال لا تثبت الا حجية الاستصحاب ونحن نتمسك بالقاعدة مع انه يمكن ان يقال ان استصحاب الاشتغال خارج عن النزاع
كما قرره بعض الاجلة **فان قلت** الاصل حرمة العمل بالاستصحاب لانه ظن سواء كان في الاحكام او في الامور الخارجية والقدر الذي خرج عن
الاصل في المقام الاول هو الاستصحاب في احدهما واما الاخر فيبقى تحت الاصل غير معلوم فيحكم بحرمته للاصل فيكون العمل بالاستصحاب في احدهما
واجبا لما مر من الدليل وفي الاخر حراما للاصل فيكون الامر في كل الاستصحابات من الاحكام والامور الخارجية بين الوجوب والحرمة فلا بد من التخيير
والعمل بالاستصحاب في احدهما دون الاخر لئلا يلزم المخالفة القطعية في العمل بهما معا كما انه يلزم المخالفة القطعية اذا تركنا العمل بالاستصحاب فيهما قلنا
ان ما ذكرته من الحرمة ... لا يمكن ... لان الاستصحاب مخصصة بالجملة بل لا بد من العمل باصل الاشتغال كما ان كل فرد من افراد
الاستصحاب يحتمل كونه واجب العمل كما هو مقتضى اصل الاشتغال يحتمل كونه محرم العمل كما هو مقتضى الاصل الذي ذكرته فيدور الامر بين المحذورين
ويكون المرجح مع اصل الاشتغال لان العلم الاجمالي حاصل بلزوم العمل بالاستصحاب في الجملة فيكون هذا العلم الاجمالي مرجحا لاصل الاشتغال ويفيد حجية
كل فرد من الاستصحاب الذي كان فيه الحكم والموضوع مظنونا من الادلة الثابتة حجيتها ... لو كان مجرد احتمال التحريم
مضرا في المقام لانسد باب الاحتياط كلية كما في اشتباه جهة القبلة مع ان بناء العلماء على الاحتياط ثم **فان قلت** ان العمل باصالة الاشتغال معارض با
الاشتغال في بعض الموارد الخاصة من الاحكام والامور الخارجية كما في الطهارة المستصحبة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي القطع باتيان الصلوة مع الطهارة
ومقتضاه عدم الاكتفاء بالطهارة المستصحبة وكذا استصحاب كونه الماء ... الكرية المقتضي بجواز الوضوء منه معارض باصل الاشتغال
بالصلوة ... فلا بد ان يرجع ما ذكرنا الى تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال ولا ريب ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال عند
لانا نقول بناء العقلاء على تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال مسلم لكن فيما لم يكن حجية الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض في
... لا نسلم بنائهم وتوهم ان ... في تقديم الاستصحاب على الاشتغال بين ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة ام غيرها مدفوع بعدم
القول بحجية الاستصحاب من باب اصل الاشتغال فانا لم نجده والحاصل ان الاصلين متعارضان واصل الاشتغال في الموارد الخاصة مقدم
عند التعارض لانه اخص من اصل الاشتغال المقتضي لحجية مطلق الاستصحاب فيما لا تعارض فيه بين الاصلين كما لو كان الاستصحاب
موافقا للاشتغال او لم يكن الاشتغال في الموارد الخاصة ثم الامر الاجماع المركب وتوهم انه يمكن اثبات حجية الاستصحاب في مورد التعارض بالاجماع المركب
فيكون الاجماع معلوما مدفوع بانه غاية ما يثبت تعارض الاجماعين ويبقى القاعدة بحجية سالمة عن المعارض قلنا اجماعنا المركب قوي
لان مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعية واما لو عملنا بالاجماع المركب الذي يقتضي عدم حجية الاستصحاب لزم طرح ما قطعنا به من حجية الاستصحاب
في الجملة مع ان الجملة مثبت واجماعنا ناف والمثبت مقدم فظهر ان الاشتغال يقتضي الحكم بحجية الاستصحاب في الموضوع والحكم معا في الجملة ويثبت
التعميم في افراد كل منهما ايضا بضميمة اصل الاشتغال منضما الى الاجماع المركب وهذا القسم اثبتنا فيه حجية الظن سابقا فقلنا بعدما ثبت لزوم العمل بالظن
في الجملة من المقدمات الثلث ان اصل الاشتغال يقتضي العمل بكل ظن ... ما اوردنا عليه نظير هذا الايراد من ان اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية معارض
مع اصل الاشتغال في المسئلة الفرعية في مثل ما لو ظن الجمعة بعد دخول الوقت في الصلوة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي وجوب قراءة السورة واجبنا
بان الاجماع المركب يقتضي عدم الفصل في العمل بالظن بين موارد الفقه فما لا بد من العمل باصل الاشتغال الكلي في المسئلة الاصولية والحكم بحجية
الظن مطلقا واما باصل الاشتغال في المسئلة الفرعية والحكم بعدم حجية الظن مطلقا فان عملنا باصل الاشتغال في الفرع عند التعارض مع اصل
الاشتغال في المسئلة الاصولية في الباقي بالاجماع المركب لزم عدم حجية الظن مطلقا وهو مستلزم لطرح المقطوع بخلاف العكس وايضا الاجماع المركب
بحجية الظن دوار ثابت والمثبت مقدم وايضا لو عملنا بالاجماع المركب للزم اختلال نظم المعاش ولزوم الاحتياط فيه ... ثم الاشكال على حجية الاستصحاب
بقاعدة الاشتغال اشكال وهو فرع ثبوت الاجماع المركب بين ما تعارض فيه اصل الاشتغال في الاصول مع اصل الاشتغال في الموارد الخاصة وبين
ما لم يتعارض فيه الاصلان ولكنا نقول الاجماع المركب بين صورتي التعارض وعدمها وان كان موجودا لكن يحتمل ان يكون هذا القسم من الاجماع المركب

الثالث

المركب في ذلك لان العمل بالمعارض مخالف مستلزم للمخالفة القطعية وفيه نظر لكن نقول يكفي في ذلك دلالة الاخبار العامة وبناء العقلاء او مجموع
الادلة المتقدمة وتوهم ان بيان الموضوعات ليس من شان الشارع فلا تنصرف العمومات اليها مدفوع بان بيان الموضوعات المرتبطة بالاحكام

الثابت احد شطريه بالاصل الفقاهتي كالاصل الاستصحاب نعم اذا ثبت احد شطري الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي او الظني لم يجز خرقه لانه يحصل القطع او الظن ح بالواقع في كل من الشطرين بعد ملاحظة الاجماع المركب ولا يكون [illegible] لان لكل حكم واقعي حكم ظاهري واما اذا ثبت احد الشطرين بالاصل الفقاهتي فلا يحصل الظن بالواقع مطلقا كالدليل على عدم جواز الخرق فان قلت ان الشطر المدعى ثابت بالدليل القطعي وهو انه قد ثبت من الادلة لزوم العمل بالاستصحاب في الجملة فكان ذلك لان الاجماع موضوعه عدم المعارضة فهو وان كان مجموع صحة المعارضة وعدم المعارضة فهم كونه عدم المعارضة التي هو شطر للمدعى وانما هو خصوص صحة المعارضة بعموم الاستصحاب [illegible] المعارضة فيكون بخصوصه عدم المعارضة [illegible] بالاولوية القطعية [illegible] بنفي الحجية من جميع النقاد [illegible] فيكون شطر الاجماع المركب قطعيا فلا يجوز الخرق للقطع بكون الحجية على الاطلاق [illegible] المصوح [illegible] الاجماع المركب سكنا دفع هذا الاشكال ولكن مهمنا اشكال [illegible] وهو ان قاعدة الاشتغال التي [illegible] الاستصحاب [illegible] من القواعد المتعدية [illegible] بل المقدار الذي ثبت من العمل بالاصل الاشتغال انما هو اذا لم يجر الى [illegible] محتمل الضرر وتفصيله ان الاستصحاب اما في الامور الخارجية او في الاحكام وكل منهما اما محتمل الضرر بالاحتمال العقلاء واما غير محتمل له فنقول فيما نحن فيه ان حجية الاستصحاب المعلوم بالاجمال اما مورده الامور الخارجية او الاحكام او فيما سوى العمل بالاستصحاب في الامور الخارجية اما محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب طهارة الماء وكذا في الاحكام اما محتمل الضرر الا بالاصل [illegible] كاستصحاب الوجوب والكراهة فيما يحتمل الحرمة والوجوب واستصحاب ملكية زيد واستصحاب الطهارة واما لا يحتمل الضرر كاستصحاب الوجوب والحرمة [illegible] الاشتغال بالامر الاجمالي [illegible] في العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية مما سوى احتمال الضرر [illegible] لكن لا دليل على العمل بالاصل الاشتغال فيما يحتمل الضرر لان دليل العمل بالاصل الاشتغال انما هو الكتاب [illegible] واضح واما السنة اي خبر لا تنقض فهو مورد وخبر الاحتياط [illegible] فيما يحتمل الضرر والمثال لان الاحتياط في الفرع يقتضي عدم العمل بالاستصحاب على خلاف الاحتياط واما الاجماع او العقل فقد [illegible] كان بناء العقلاء فهو على الخلاف فلو علم العبد من مولى لزوم اتباع زيد او عمرو لا بعينه [illegible] لا يلزم الاتباع مع [illegible] او عمرو مع القطع بانه لو كان هو بدل لزم اتباعه [illegible] لو مع احتمال الضرر [illegible] ولو كان [illegible] لزم الاتباع [illegible] بعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله في جميع الحالات [illegible] العقلاء على انه لو [illegible] عمرو [illegible] محتمل [illegible] التفصيل بانه حكم [illegible] اذ لو كان [illegible] لازم الاتباع [illegible] حكمهما [illegible] العلم للمبدأ [illegible] المكلف [illegible] احدهما بين محتمل الضرر والاخر [illegible] وسكت الاخر [illegible] الحاكم الاول بل باخذ [illegible] للاحتياط ولو سكت الاخر [illegible] الاحتياط الا العمل بقول زيد وعمرو [illegible] الاشتغال اذا عرفنا المثال فنقول العلم الاجمالي حاصل بحجية الاستصحاب اما في الاحكام او الامور الخارجية [illegible] ونقطع بانه على التقادير الثلثة [illegible] بين ما يحتمل الضرر وغيره مثل المثال السابق بعينه في المقام لا معنى للحكم باصل الاشتغال [illegible] من اختلاف الموارد بحسب احتمال الضرر وعدمه [illegible] فيما يحتمل الضرر [illegible] العقلاء [illegible] العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب فيما لا يحتمل الضرر [illegible] من حيث هو استصحاب [illegible] على حجيته [illegible] حجية الاستصحاب [illegible] الادلة السبعة السابقة [illegible] الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية ايضا [illegible] ثبوت حجية الاستصحاب [illegible] على سبيل [illegible] الادلة [illegible] على المدعى فنقول ان الكلام هنا يقع في موضعين الاول في [illegible] بالوجود [illegible] الامور الخارجية والثاني في كيفية [illegible] اما الموضع الاول فنقول [illegible] دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية [illegible] الاحكام و [illegible] الموضوعات [illegible] الاحكام والامور الخارجية [illegible] الموضوعات [illegible] الشارع [illegible] ان يكون [illegible] الشارع [illegible] الاحكام [illegible] الموضوعات المرتبطة بالاحكام [illegible] الشارع [illegible] لدلالة [illegible] العقلاء [illegible] الاستصحاب [illegible] الموضوعات المرتبطة بالاحكام و [illegible] الاحكام [illegible] بين [illegible] الكرية [illegible] الاستصحاب [illegible] فان قلت [illegible] النجاسة في المثال المفروض [illegible] الحكم [illegible] الموضوع [illegible] الكرية قلنا [illegible] الاستصحاب وان لم يكن [illegible] الحكم [illegible] النجاسة [illegible] الاستصحاب [illegible] بنجاسة [illegible] النجاسة [illegible] الحكم بالنجاسة [illegible] الملاقات للنجاسة [illegible] الحكم [illegible] الاستصحاب [illegible] الموضوع واما الموضع الثاني [illegible] الاخبار [illegible]

من شأنه ذلك بيان الحكم الكلي او الواسطة مع ان عدم كونه من شأنه لا يستلزم قبح بيانه فلم يعرف كلامه عن ظاهره وانما كان في البيان فائدة وانه
منه توهم تعارض تلك النصوص مع ايات النهي واخبار الاحتياط او دعوى كون الاخبار احادا نسخ

من لم يلتفت الى الطريق الاول فمعوله الى ما ثبت في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الموضوعات المرتبطة بالاحكام وكذا الكلام في حجية تلك الاخبار
فان قلت تلك الاخبار اخبار احاد والمسألة علمية قلنا تلك الاخبار متواترة بالتواتر اللفظي الاجمالي بمعنى انا قطعنا من تكاثر تلك الاخبار ان واحدا منها
صدر من المعصوم فيكون حجة ولو نقله بعضهم فان الاجماع واقع على حجية الظن الحاصل من المتواتر اللفظي سواء كان معلوما بالتفصيل او الاجمال
والنزاع في حجية الخبر انما هو فيما كان الشك في صدوره حسب الاقتضاء ولذا حصرنا النزاع في حجية الظن بالظن الصدوري لا المضموني ولا ما شابه الاخرى ان الاخبار ليست
عن نقله بالقطع مع انهم لا يدعون الا القطع بالصدور لا الدلالة الا من شذ منهم فظهر انه مقطوع الصدور مقطوع الحجية وان كان لا ينظهر فان قلت
لو كانت تلك الاخبار متواترة كما تقول لم يتمسك المنكر بها في حجية الاستصحاب بل تمسكوا بوجوه ضعيفة ونحو عدم اطلاعهم على تلك الاخبار مع تواترها
يستبعد عدم تمسكهم بها بعد الاطلاع على تواترها ابعد قلنا انه لعلهم ما كانوا في حجية الاستصحاب بها الوصف لا السبب تلك الاخبار مشتبه الحجية
من بها السبب كانت خارجة عن محل نزاعهم ولذا انما تمسكوا بها وتواصروا متوقفين وشرد دين حجية الاستصحاب من ما الاسباب عند الاعلام عنا الا ان
النزاع في السابق انما كان مع العامة ولذا لم يعنونوا في كتبهم الاصولية المسائل المختصة بالخاصة ولم يعنونوا المسائل المختصة بالعامة والمشتركة بينهما
ومعه لا معنى للتمسك بتلك الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام بل انما تمسكوا الى ان عقد بمسكهم بها العلم من عمد التواتر فان قلت ان تلك الاخبار
متعارضة مع الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم ولم يكن الاخبار اقوى فلا اقل من التساقط الموجب للتوقف الا انك قلنا ان العلم الذي يكون خلافه
منهيا عنه انما هو اعم من العلم الوجداني والعلم الظاهري الشرعي فيمنع الصغرى اعني كون العمل بالاستصحاب عملا بما وراء العلم وانما مختصا بالعلم الوجداني
فيمنع كلية الكبرى اعني حرمة العمل به فيه لتضمن الامر العمل بغير العلم وهو الاستصحاب الا ان ما نقول بعد تعارضه قبل الاستصحاب مع الايات والاخبار
احسن لم من الايات لان الايات تمنع عن العمل بكل ما هو غير علم سيما مع العلم بالحالة السابقة ام لا ولذا نقول بحجية الاستصحاب بها سيما مع العلم بخاص
على العام فان قلت خبر الاستصحاب متعارض مع خبر الاحتياط ولو لم يكن الاحتياط ارجح فلا اقل من التساقط الموجب للتوقف الملازم للرجوع الى الاصل الذي
هو عدم الحجية قلنا اولا ان خبر الاحتياط ضعيف لا يعارضه وثانيا سلمنا التعارض لكن خبر الاستصحاب كما عرفت قطعي وذاك ظني وثالثا سلمنا التساوي من تلك الجهة
لكن نقول بعد كون النسبة بين الخبرين عموما من وجه انه لو عملنا بخبر الاحتياط او طرح خبر الاستصحاب كلية بحيث يبقى في المورد ولا يلزم تخصيصها بغير المورد
في الاخبار حصصنا بغير مورد الاحتياط لكون المورد من موارد الاحتياط فالخبر زائد بعد ما لو عملنا بعموم الاستصحاب مادة علم بخلافه في خبر الاحتياط ان
حملنا على الاستحباب او يلزم تخصيصه بغير مورد ان حملنا على غير المشتبه بالعلم وبعد دوران الامر بين الطرح والحمل على العبرة وبين المجاز او الحمل على بعض الافراد
كان الاخير ارجح فظاهر ان المنكر بحجية الاستصحاب في الامور الخارجية والاحكام اما ان يقول بعدم حجيته فيهما من باب الوصف لان الظن في الموضوعات الصرفة ليس بحجة
وبهذه الدلالة حجية الاستصحاب من باب الوصف مثل الاصول اية الان يقول بحجية الظن في كل الاحكام من الاصولية والفرعية دون الموضوعات وهو
كاف في ولما ان يقول بعد حجيته فيها من باب السببية لاجل عدم صراحة الاخبار في الموضوعات فهذه مكابرة او لاجل وجوب الصاف ولا كان فيها لا له فيه
ان الصادق المتعلق منها لم يكن لاجل كون بيان الموضوع من شأن الشارع ولا علاقات بيان الموضوع المرتبط بالحكم من شأن الشارع لا غير بيان الحكم الكلي بلا واسطة مسلمات ان
بيان الموضوع ليس من شأنه منه سواء كان مرتبطا بالحكم ام لا لكن نقول ان غاية ذلك الحد لزوم بيان على الشارع ولا يلزم من ذلك اوبعينه كما نجيبها
الا ان المصنف ما بين الاحكام الطلب اللغة مع انه ليس شانه فلا يلزم بعد عدم كونه فيها صرف كلامه عن ظاهره بعد الدلالة وبالجملة الذي يوقف
لكلام الشارع عن ظاهره من بيان الموضوع لا يجب عليه كونه من شأنه بعد كون شأنه لا يمنع من الدلالة ولا وجب الصرف اذا كان في البيان فائدة
ثم لو لم يكن من شأنه وكان انه قبيحا كما لو كان اظهار المسئلة في كان تلك بها العترة ولا ريب بما نحن فيه ليس من تلك القبيل اذ فيه الفائدة
المعلومة وان كان لا دلالة في كونها بمرتبة من الظهور الدلالة في كون المسئلة في المعارضة وكاجل عدم اعتبار تلك الاخبار لاجل من العمل بها فيه ان كل
ان تلك الاخبار اخبار المسئلة في عرفت انها متواترة لكن الاستصحاب ولكنه اما معروفية القرينة القطعية المسئلة ومن البشر لعله سلمنا انها ظنية
المسئلة ولكن نقول ان ذلك الخصم انما يقول ان مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية فكيف يفرق بين الاحكام والامور الخارجية مع انه يحكم بنوا
حال حجية الظن في المسائل الاصولية لا يدل عليها انما الحكم بالحجية فيهما او نفيها عنهما لان الادلة في الكل هو هذا الخبر الواحد انما يقول بمسئلة
الاستصحاب بانه نائب المستحب في الاصولية والفرعية كما هو الحق فلا يخ اما ان يكون قائلا بحجية الظن مطلقا فيها ان التفصيل لا حكم الا انه لا وجه
في الحجية في الاحكام والامور الخارجية مطلقا واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية والاصولية ام لا مناط فيه لا تخصيص ان اللازم في التفصيل
بين الاحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم فكل الا اذن في التفصيل في الحجية بين الموضوعات المرتبطة بالفرعية وبين غيرها لا الاصلي
في الحجية في الاحكام وعدم الحجية في الموضوعات واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية الاصلية فقط فحينئذ اللازم التفصيل بين الفرعية
والاصلية لا اطلاق الحجية في الاحكام واما ان يكون قائلا بحجية الظن في مطلق الاحكام الاصلية لا الاستنباطية فهو صحيح لكنه خلاف التحقيق وبيان
الطريقة الثانية فهو ان بناء العقلاء بنفسه يقتضي الحجية في الامور الخارجية فان قلت ان القدر الثابت من بنائهم انما هو العمل بالاستصحاب في الموضوعات

الغير

فی اثبات حجیه الاستصحاب فی خصوص الاحکام ویدل علیها ما سبق فی الاصل السابق والمنکر لها مع قوله بحجیته فی الموضوعات ان کان

یتوهم عدم دلالة الاخبار علی ذلک لکون مورد ها الموضوعات فیختص الجواب بها ففیه ان مثل طهارة الثوب والحدث من الاحکام لا الموضوع ثم وان عموم

الجواب کاف ولو حمل اللام علی العهد لزم علیه التعدی الی سائر الموضوعات وان ذلک لا یتم فیما لیس مسبوقا بالسؤال ولا فی سائر ادلة الاستصحاب وان یتوهم احاد

الاخبار فقدم علیها مع انه وارد علیه ایضا او یتوهم ان تخصیص الاخبار بالموضوعات قبل الفحص بعد ولی من تخصیصها بما بعد الفحص اول تخصیصا مع امکان منع انه

المرتبط بالاحکام واما فی المرتبطة بها فلا قلنا انا نمنع ما ینبغی المقابین فنستصحب الموضوع المترتب علیه الحکم الشرعی کما فی المفقود والعدالة الاحوال فیها فتم او انه یلزم من

والفسق والرطوبة والیبوسة والکرّیة وغیرها ولا ریب فی انه یحط نظرهم فی تلک الموارد بعضها علی استصحاب نفس الموضوع لا الحکم المقارن معه لذا

یحکمون ببقاء الموضوع وان لم یکن معه حکم بنصوص او کان استصحاب الحکم علی الحال کما سابقا فی الموضوع الاول فی استصحاب قلة الماء او رطوبة الثوب

الملاقی للنجس وحیوة الغائب فان قلت لعل حکمهم ببقاء القلة او الرطوبة او الغائب انما هو لاجل الاخبار لا الاستصحاب فی الموضوع قلنا

اولا انا نجد من انفسنا ان محط نظرهم لیس الا استصحاب الموضوع لا حصة الاخبار وثانیا انه لو کان للاخبار لما حکموا ببقاء الموضوع فیما لم یکن الاخبار

او لم یکن فی البین اخبار کما فی استصحاب الملکیة لاحد المتخاصمین اذا لم یکن لاحدهما ما یدل علی الملکیة فان قلت لعل حکمهم ببقاء الموضوع لاجل

تخمینهم او تقلیدهم قلنا اولا انه لیس ذلک للاستصحاب ای الحالة السابقة لا للتقلید ولا للاجتهاد وثانیا انا نری عملها بالاستصحاب ولا یعرف التقلید

والاجتهاد فان قلت کون ذلک عن بناء العقلاء علی حجیة الاستصحاب مع انه لا یعتبر من العقلاء مع کونهم من [illegible] فی حجیته فی الامور

الخارجیة قلنا ان بناء علمهم علی خلاف ما انه منهم فی مقام الاجمال ای اهل کتاب العقلاء وفی مقام التفصیل انما هم شبهوا بالشبهة فان قلت بناء العقلاء

لیس بحجة للاصل قلنا قد ثبت حجیته ما لم یرد دلیل علی خلافه وههنا لو لم یدع القطع بورود الشرع علی طبقه فلا اقل من الظن بعدم ورود الشرع علی

خلافه وهو کاف واما الطریقة الثالثة فهی ان بمجموع ما سبق من لو ثبت التتبع یحصل العلم بحجیة الاستصحاب فی محل النزاع **المرحلة الثانیة**

فی حجیة الاستصحاب فی الاحکام فنقول یمکن اثبات ذلک بالطرق الثلثة المتقدمة فی المرحلة الاولی لان الاخبار العامة مع فهم دلالة الفاظها مطلقا بل هی فی الاحکام

اظهر لاخبرها او ورد علی المرحلة السابقة من عدم کون بناء الموضوع من شأن الشارع فهو وجه الاستدلال منها بعینه ما سبق بوجه ظاهر واما بناء العقلاء

فهو ایضا موجود ان علی ذلک مثلا الاتری انهم لو شکوا فی بقاء الوجوب بعد العلم به حکموا ببقائه ولو شکوا فی التوسعة والفور بنوا علی الاول

ولو شکوا فی التوسعة المطلقة والموقتة بنوا علی الاول ولو شکوا فی بقاء النجاسة بعد زوال التغیر عن الماء الکثیر بالریاح سواء النجاسة نعم

زمام بنو [illegible] ولو ثبت حکما مختلفا الموضوعین مثل احد الموضوعین الاخر بعد تبدل الحکم بالموضوع الاول کالحضر اذا تحقق [illegible]

والسفر اللازم علیه القصر فان الحضر والسفر موضوعان یجعل الشارع لکل منهما حکما فلو کان متحضر حضرا او وقت دخول الوقت ثم سافر قبل الصلوة

او العکس تشکل عند العقلاء العمل بالاستصحاب لتبدل الموضوع کانه موضوع آخر والحاصل ان المانع هنا موجود فی العمل بالاستصحاب عندهم لان

التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب مطلقا ولعل المانع هنا موجود فی العمل بالاستصحاب عندهم لان التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب

ولعل المانع هنا هو حصول الشک فی حصول المانع المعلوم المنفیه فتم الخصم المنکر بحجیة الاستصحاب فی الاحکام دون الامور الخارجیة اما یقول بحجیته

فیهما من باب الوصف معولا ان یقول انا وان قلنا بعد الفصل من حیث المظنونة فی حجیة الظن ویقول بحجیة الاسباب المفیدة فی الامور الخارجیة لان الاسباب

المفیدة فی الامور الخارجیة لان الاسباب المفیدة فیها من الاستقراء والوجدان واما الاسباب المفیدة فی الاحکام فما کان منها سوی ما من الاخبار والایات

والاجماعات وشاهرها فقلنا بعدم الحجیة فیها فیه ان عدم الحجیة من باب الوصف لا یلازم عدم الحجیة من باب السببیة فانه ان هذا التفصیل فی نفس الاسباب

فسد لانا نمنع من تفصیل الظن لو صور الاسباب الی نوع موصوف الاسباب بعد الکتابة ومن باب التعبد ازاء مو صور الاسباب بعد النزاع فلا مرجع فی

تفصیل من حیث باب الظن بل من حیث الظن عکس هذا القائل واما ان یقول بعد حجیته فی الاحکام من باب التعبد اما لاجل عدم دلالة الاخبار لکونه موردها

الموضوعات فیکون الجواب مختصا بها او مختصا بها لعدم لزوم التخصیص منها الا ان المورد کالطهارة فی الثوب فی الحدث لیس من الموضوعات بل من الاحکام

الطهارة حکم شرعی وما یتوهم من النظر من تقدیم استصحاب الطهارة علی استصحاب الوجوب وغیره من الاحکام معللین بان هذا الموضوع فی ذلک حکم الموضوع

مقدم علی الحکم فهو مدفوع بان غرضهم من ذلک هو کون استصحاب الطهارة موضوعا من حیث التقدیم بمعنی انه کما یکون الاستصحاب الموضوعی مقدما علی الحکم

کذلک استصحاب الطهارة مقدم علی استصحاب الوجوب ونحوه من الاحکام لا انه حقیقة استصحاب موضوعی لا انهم یقدمون الاستصحاب الموضوعی علی استصحاب الطهارة

معللین بانه استصحاب حکمی وذلک موضوعی ونظیر ذلک انهم یقولون ان اصل الاشتغال مقدم علی اصالة البراءة لانه اجتهادی واصل البراءة فقهی ولا ریب فی ان غرضهم

لیس ان اصل الاشتغال من الاصول الاجتهادیة حقیقة ولذا یقدمون الاصول الاجتهادیة علی اصل الاشتغال معللین بان اصل الاشتغال فقاهی ولو

سلمنا کون المورد من الموضوعات لکن لیس الخصوص سبقه الجواب وهو ان ارتباط الجواب الی الموضوعات الی هی مورد السؤال دون الاحکام فقد لا یرجح

باللام فی الجواب انما هو علی العهد فلا یتعدی الی مطلق الموضوعات فکیف الا بعض الامثلة تخصیص مورد السؤال وانما هو علی الجنس النظریة

الموضوع والحکم بحکم وثانیا ان ذلک انما یتم فیما لیس مسبوقا بالسؤال من الاخبار العامة کالروایة العلویة وروایة ان الاخبار الا نصیة فی الاخبار کما فی

واما الاجل کون الاخبار مختص بالمسئلة علیه فهو مما من خاصیة الاجماع فلا ان یعدل الیه مستدلا بالروایة من الاحکام والموضوعات

قلت ان الاخبار العامة تدل علی الاطلاق علی حجیة الاستصحاب فی الموضوعات والاحکام سواء کان قبل الفحص او بعده ولا ینتهی العمل بالاستصحاب بل الحکم

اصل فی الاحکام قبل الفحص خلاف ذلک لکن العمل بالروایة الی الفحص ینقطع بهم والخروج عن ذلک لو فرض خلافه فلا بد من اخراج الاخبار عن ظاهرها وهو کما تری

ثم لا فرق في الاحكام بين التكليفية والوضعية لوحدة الدليل وممن خصصها بالوضعية ان نظر الى انها مورد السؤال فيها ففيه ان اللام في الجواب ان
حمل على العهد فكيف يعمم الحجية في كل الوضعيات او على الجنس فما الفارق بينها وبين التكليفيات او الى ان مورد السؤال عادة تعارض الاستصحاب الوضعي
وهو استصحاب الطهارة مع التكليفي وهو استصحاب الامر بالصلوة والامام عليه السلام رجح الوضعي معللا بالعلة المشترك بينهما وهو اليقين السابق ففيه ان هذا محال فلا بد
اما من حمل اليقين في النص على اليقين بالحكم الوضعي فيكون تخصيصا او حمل العلة على المقتضي فيصير مجازا والاول ارجح فيفسد الاستدلال ولو سلمنا
التساوي فيحمل [illegible] النصوص الابتدائية وبعد ما لا يكفي في حصول القطع ففيه انه لا تعارض هنا قبل اتمام الصلوة ولا شك بعد
بتخصيص عموم الاخبار على بعد الفحص في خصوص الاحكام يمكن تخصيصها بالموضوعي لانه لا يحتاج الى الفحص واخراج الحكمي راسا ولو لم يكن الثاني
اولى فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال لتلك الاخبار على حجية الاستصحاب في الاحكام قلنا اولا ان اول الامرين اولى من الثاني لانه اقل
تخصيصا اذ على الثاني يخرج تمام الاحكام قبل الفحص وبعده وعلى الاول لا يخرج الا حال ما قبل الفحص فهو اولى وثانيا ان العموم المستفاد من الاخبار انما هو
افرادي لا احوالي بمعنى انها تدل على حجية كل استصحاب في الجملة واما من حيث الاحوال التي قبل الفحص وبعده فلا عموم في الاخبار ولا اطلاق بل هي من هذه الجهة
مجملة وواردة مورد حكم اخر فلا يكون اخراج حالة عدم الفحص تخصيصا او تقييدا اذ هما فرع العموم او الاطلاق من حيث الاحوال وقد عرفت عدمه فيطلب [illegible]
في الامثال وانه يمكن نظائرها خلاف الاجماع اذ لا ظهور فيها في الحجية قبل الفحص **فان قلت** يلزم من حجية الاستصحاب في الاحكام عدم حجيته فيها لانا نقول بناء على حجية الاستصحاب
تخصيص استقلال في الاحكام ان العمل بالاستصحاب قبل الفحص كان حراما قطعا وبعد الفحص يشك في بقاء الحرمة وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء فلا يكون الاستصحاب في
الاحكام حجة للاستصحاب الحكمي اي استصحاب الحرمة **قلنا اولا** ان حرمة العمل بالاستصحاب اما عرضية مسببة من عدم الفحص واما ذاتية مسببة من جهة
شرعا ولو بعد قطع النظر عن الموانع فان كان المستصحب هو الحرمة العرضية فهذه انتفت قطعا بعد الفحص وان كان المستصحب هو الحرمة الذاتية فمن الاول كانت مشكوكة
فكيف تستصحب والحاصل ان الاستصحاب عرضي لا عبرة به نظير استصحاب حرمة الحيوان المشكوك كونه مأكول اللحم فيقال انه قبل التذكية اي حال الحياة كان حراما
قطعا فيستصحب الى بعد التذكية وكاستصحاب نجاسة الحيوان المتولد من طاهر العين ونجس العين اذ كان حين الولادة نجسا لاختلاطه بالدم فيقال انه قبل تطهير
دمه بالكر كان نجسا والحيوان ايضا فيستصحب الى بعد تطهيره بالماء الكثير فان الاستصحاب المذكور من كليهما عرضي مثل ما نحن فيه لان المستصحب
ان كان هو الحرمة العرضية المسببة من عدم التذكية او النجاسة العرضية المسببة من اختلاطه بالدم فهذا انتفيا قطعا بعد التذكية والالقاء في الكر وان كان
الحرمة والنجاسة الذاتيين فمن الاول كانت مشكوكة وثانيا نقول ان الاستصحاب العرضي صحيح لكن لم نفهم من هذا الكلام ما هو المورد فكان هذا
المورد وعندهم لا يتبعه فدعوى نظيره لدلالة الاخبار وثالثا نقول ان حجية الاستصحاب في الاحكام بعد الفحص بعد تسليم دلالة الاخبار انما
من قبيل نقض اليقين باليقين فهو خارج المسئلة لا المستثنى منه **المرحلة الثالثة** في بيان انه لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية
والتكليفية والدليل هو ما مر في المرحلتين السابقتين والقائل بعدم الحجية في التكليفي فقط ان كان يقول بعدم الحجية من باب الوصف فهو خرق للاجماع
وان كان يقول بعدم الحجية من باب التعبد من جهة عدم دلالة الاخبار الا على الوضعية لكون مورد السؤال هو ذلك ففيه ان الجواب العرفية ان المعرف
باللام ان حمل على العهد فكيف يتعدى الى سائر الوضعيات التي ليست مورد السؤال وان حمل على الجنس فلا فرق بين الوضعي والتكليفي فيعمم ومن جهة
ان المسئلة عقلية والخبر واحد ففيه انه مشترك الورود بين الوضعي والتكليفي **فان قلت** من قبل المفصل ان اليقين في الروايات اما محمول على اليقين
بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم التكليفي واما محمول على الاعم منهما فان كان الاول فلا وجه للاستدلال بها على حجية الاستصحاب في الاحكام
وان كان الثاني فلا وجه لاستدلال الامام لان مورد السؤال الحكم الوضعي ومورد العلة هو الحكم التكليفي فلا ربط لاستدلال المستدل عليه وان كان
الثالث فلا معنى لاستدلال الامام ايضا لانه لا ريب في كون مورد السؤال تعارض فيه الاستصحابان فان استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب الامر بالصلوة
المقتضي للطهارة اليقينية ولا ريب في ان المرجح استصحاب الحكم الوضعي اي الطهارة على الاستصحاب الاخر ولا يجب في ان ترجيح احد المتعارضين على الاخر
لا بد ان يكون الوجه موجودا في الراجح دون المرجوح اذ لو وجد فيهما وكان قدرا مشتركا بينهما امتنع ترجيح احدهما على الاخر لاجل ما هو مشترك بينهما
فان ما به الاشتراك لا يصير مرجحا قطعا فلا يصح للمولى ان يقول لعبده اذا اخبرك عمرو بلزوم اكرام زيد وعمرو باخر بلزوم اكرام عمرو فلم يقدم
من اخبرك باكرام زيد لكون المخبر عادلا ولا ريب في ان العلة المتعلقة باليقين السابق في الاخبار القائمة على هذا المطهر انما هو كون العلة التامة
في الامر بها الطهارة هو اليقين السابق بالطهارة ولا ريب ان اليقين السابق لا يمكن ان يصير علة تامة لترجيح استصحاب الحكم الوضعي على التكليفي لان ذلك
مشترك بين الاستصحابين والقدر المشترك لا يصير مرجحا فلا بد من ملاحظة المقدمات الاربع وهي كون محل السؤال تعارض الاستصحابين وكون
المنصوص ترجيح استصحاب الحكم الوضعي وكون العلة المشتركة بين المتعارضين غير قابلة للترجيح وكون العلة من الروايات استقلال اليقين السابق في العلية
لا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها وخلاف الظاهر منحصر في امرين **الاول** حمل العلة المذكورة على المقتضي لا العلة التامة التي هي الظاهرة من الكلام فيكون
الثاني حمل اليقين على اليقين بالاحكام الوضعية فيكون تخصيصا للعموم وغاية الاشكال لا ترجيح لاحتمال الاول والثاني فيصير الشبهة
هو الاخير لوجهين التخصيص خير من المجاز ولو سلمنا فلا اقل من التساوي فيحمل الروايات المشتملة على السؤال واما الابتدائية فمنها وان لم يجر فيها هذا الاشكال لكنها
بعضها غير كافية في الحرام لكونها احادا والتواتر الاجمالي لا يحصل الا بعد ضم الاخبار وبالجملة حجية الاستصحاب الوضعي بالنهاية [illegible]
في الاخبار المشتملة على السؤال التي لا ابتدائية بخلاف الاستصحاب في الحكم التكليفي **قلنا اولا** ان المقدمة الاولى ممنوعة كون مورد السؤال مما تعارض
فيه الاستصحابان فانه لا تعارض هنا اذ قبل اتمام الصلوة وبعد اتمامها هو قطع بسقوط الامر بالصلوة فلا استصحاب حكم [illegible] من استصحاب الطهارة في [illegible] واما
بعد الفراغ من الصلوة فلا تعارض بل للقطع بارتفاع الامر باليقين الشرعي بالمأمور به فلا شك في ارتفاع الامر بقاء حتى يستصحب وثانيا [illegible]

وبعد ما لا يكفي في حصول القطع ففيه انه لا تعارض هنا قبل اتمام الصلوة ولا شك بعد

العلة بغير صورة التمام وهي اقل اخراجا من الاول فيكون اولى من عدم ولا ينافي حجية منصوص العلة

المرحلة الثالثة في عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية

عدم كل

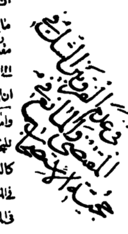
او الى ان التكليف ان كان موقتا فلا استصحاب في الوقت لبقاء الامر قطعا او لا جدوى ورفع الامر قطعا اذ القضاء بفرض جديد او غير موقت فان قلنا بدلالة
الامر على التكرار فلا ابتلاء من مستصحبات الامر لو صح الدلالة عليه بعدم الابتلاء فانما من لوازم الامتثال بالطبيعة فعنه امكان عروض الشك في الموقت
كالشك المريض الذي حدث موته في اثناء النهار في وجوب تمام الصوم الى الليل مع امكان وجود الخطاب المتعلق في التكليفيات ايضا كالوضعيات وبين حال
الاجماع وغيره للعموم ومن منع من استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي او قدح العارض ان نظر الى ان الوضع لا يحصل فهو مشترك او الى
ان الاجماع لكان موجودا | الكل لا يحصر في اثر بل هنا احتمال ثالث وهو انها اي الرواية على ظاهرها فالقول بانه خرج ما خرج وتحصيل انه يستفاد منها انفصال البطن ثانيا علة
في حال الشك لما حصل | مستقلة للحكم شيئا مكونة في جميع الموارد ولكن باعتبار هذا الحديث الذي ذكرت يخصص بذلك تكليفه بغير صورة المعاصية ويجعل صوم المعاصية
الخلاف فيه لان الاجماع | يحصل بحصول المعاصية مقتضيا وجزء العلة التامة ووجه الوضعية جزء الاخر فيتم استدلال المصنف فيكون لمن دام البطن مع غير سقوط النكاح
عدم حجية استصحاب | بما نشا من جهة استصحاب الحديث وصحة وان اخر تكليف او فيما نعارض فيه الاستصحاب بالحكم لان القرينة الطلبية قائمة على صحة استدلال العلامة في
حال النزاع اذ لو | المعاصي فليس هذا من باب تخصيص العموم انما هو في استدلال العلة لا في عمومها والتخصيص بغير المورد وانما يلزم على الثاني لا الاول والحاصل ان الامر
كان دالا على حكم ما لا | دائر بين تجاوز تخصيص احدهما بالحكم الوضعي كما قاله العلامة ولا مرية ذكرنا من تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض ولا ريب ان الاخير ارجح لكونه
لم يكن استصحاب شيء | اقل خرقا من الاول واما المجاز فهو معلوم في جنبه **فان قلت** ان الحديث السابق في الرواية انكانت علة تامة فلا وجه لتخلفه في موارد كثيرة فذلك يكشف
قطعا عن عدم كونه علة تامة وان كان علة ناقصة فكيف يتعدى عن مورد السؤال الى غيره بالحكم بعد النص بمجرد وجود العلة الناقصة في ذلك الغير **قلنا** ان
الجواب عن ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان اهل الخلاف في حجية منصوص العلة فالاظهر كما عليه الاكثر هو الحجية وفهم العرف بنا على عدم والنص على خصوص المحل
اما لان علل الشرع معرفات او لان الاستعمال على الامر الحقيقة بناء على قاعدة لان علل الشرع منها ما هو الدواعي ومنها ما يكون من الاسباب
والمؤثرات فاذا انقسمت على قسمين لا يصح جعلها قسما واحدا وقد عرفت ان الحق مع الاكثر ثم اختلفوا في انه لو خرج بعض الواجب من العلة المنصوصة الكلية
عن تحت الحكم كما في قولنا النبيذ المسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لانه مسكر فهل هذا الاخراج يوجب رفع اليد عن تلك العلة مكشفة لك عن كون العلة
من المعرفات لا المؤثرات فلا يمكن التعدي عن مورد النص الا بوجه بل يكشف عن المعرفية وغيرها لنا انه في خصوص الخروج لا مطلقا فهو يتعدى غير المورد
الى ما يدل الدليل على خلافه وهي مسألة العرف يفهم من قوله الخمر حرام لانه مسكر ان الاسكار علة تامة في كل مورد للحرمة ولكن تحليل الشارع في مورد
خاص يكشف عن عدم العلة التامة فيحصل المورد الخاص لا مطلقا فيعمل بالعموم فيما عدا المورد ولا يظهر من هذا النزاع هو الاخير للعرف فيجب غير الامر
بان نافيا الشق الاول من ترديد بعد تعدي خروج ما خرج **فان قلت** ان الحكم الوضعي على قسمين اما مقيد كقوله انما التغيير يحصل وان زال التغيير واما
مهمل كقوله اذا تغير الماء يحصل انه ساكت بالنسبة بعد زوال التغيير لا ريب في عدم جريان الاستصحاب في القسمين الاولين للقطع بانتفاء الحكم في الاول
وبقائه في الثاني وانما يجري في القسم الثالث واما الحكم التكليفي فهو اما موقت ولا يجري الاستصحاب في شيء منها اما في الموقت فلانه ان كان القضاء | او غير موقت
بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح لان الامر الاول قد ارتفع قطعا والقضاء بفرض جديد كما هو الحق وان كان المراد الاستصحاب في الوقت
فهو ايضا فاسد لان قبل العمل يبقى الامر قطعا وبعد العمل قطع الارتفاع فلا شك حتى يستصحب واما في غير الموقت **فان قلتنا** بدلالة الامر والنهي على التكرار
فلا ابتلاء ولا نوجبا من مقتضيات الامر والنهي وان قلنا بعدم التكرار فكذلك لا ابتلاء ولا رجحان من مقتضى الامتثال بالطبيعة المراد ان التزم الاستصحاب
فيهما لا يجري الاستصحاب في الاحكام التكليفية بل يجري في الوضعية فقط قلنا اولا انه يحصل الشك في الموقت كمن مرض في اثناء الصوم في وجوب
الى الليل فثانيا يمنع انحصار التكليفية في الموقتات ونحو ذلك بل كما يتاتى على حكم الوضع اما موقت كسببية الدلوك لايجاب الصلوة من حيث
معين وما معين واما موقت كسببية الزوال لنية الشارع مادام العمر واما مهمل كسببية الكسوف للصلوة فكذلك الاحكام التكليفية تنقسم على الثلثة
ويجري الاستصحاب في الثالث منها كما في الوضع **المقالة الرابعة** في حجية الاستصحاب فيما ثبت من الاجماع كغيره من الادلة وعليه المعظم ويظهر
العدم حجية استصحاب ما الاجماع وفصل في حجية الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب الاجماع وغيره كان التفاصيل السابقة انما كان من حيث
نفس المستصحب لا من حيث الدليل عليه ثم اعلم ان الشك المتعلق بالحكم اما ان يكون للشك في المقتضي كما في دوران الامر بين تعدد المهمل واما ان يكون
للشك في قدح العارض كما في الشك المتيقن الواجب لاجل اثناء الصلوة واما ان يكون للشك في عروض القادح كالشك المتوضي في خروج البول ومذهب
ان في حجية استصحاب حال الاجماع انما يتحقق في القسمين الاولين لعدم جريان الاستصحاب بدليله كما شعر به الا بهما الا ان دليله يجري فيما كان الشك فيه الحكم
لاجل المتوضيح في نفسه ثالث لسان فيجري الحكم في الموضوع لانتفاء الاجماع على حجيته دون المتمم لصلوة وقد تجوز دخول الحدث بنفسه ثالث الحكم
وتمام الشك المكلف منهم او بحدث فهل الشك الحكم في القسمين الاولين وكيفية الاجماع على الاكثر لو بحثوا مرارا في هذا الاستصحاب انه
في السابق ونشاء ثالث من جري فيه ملزمه لدليل وان كان حجية استصحاب حال الاجماع من حيث الوصف كما هو ظاهر القائل انكار الحال كما
حصل الوصف هنا فهو كالدليل وانكار الاجماع انكار حجية الوصف فهو يشترط من هذا القسم في الاستصحاب وغيره وما ذكره الشارح في دليل الاول من
ثبوت الحكم في الان الثاني يحتاج الى دليل لو كان الاجماع ثابتا في الان الثاني لحصل خلاف الفرض فيحتاج الى الحكم في الان الثاني في المتيمم الواجد للماء
في اثناء الصلوة كاشف عن حجية الاجماع بالحالة الاولى في الصحة في الصلوة المتيمم فاذا لم يكن الاجماع موجودا في الان الثاني منفرد
فقد وجود الدليل فان لم يكن الحكم ثابتا فهو مستند لان ذلك الدليل بعينه فقد حجية استصحاب النص ايضا لان الخلاف الان الا
كاشف عن عدم تحقق نص شامل للحالتين والا لم يكن محل الخلاف في النص لو كان النص موجودا في الان الثاني لم يحتج في الاستصحاب بعد شمول
النص فقد وجود دليل الحرمة بالفرض ولم يكن الحكم في الان الثاني ثابتا والحاصل ان هذا القائل انكار حجيته هو حجية الاستصحاب مطلقا لم

فى اقسام الحكم الوضعى

فى حجية استصحاب حال الاجماع

لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون الشك في المقتضي او غيره والمحقق الحلي والخوانساري فيما الاول دل الظاهر عدم الفرق على هذا القول بين الموضوعات والاحكام والاقوى الحجية مطلقا سواء كان الشك في ذات المقتضي ام في بقائه للشك في قدر استعداده للبقاء او لاحتمال طرو مانع او مانعية طار لعموم ما سبق ولعل نظر المانع في المقتضي الى عدم انصراف النصوص واكثرها الى ذلك المراد من اليقين في قوله لا ينقض اليقين بالشك هو المتيقن وما في حكمه بحكم الحمل الظاهر الراجح من النقض اما النقض الواقعي بمعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك والظاهري بمعنى ان المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض بالشك وعلى التقديرين اما قوله لا ينقض نهي او نفي

المنع لحجية الاجماع ولم يذكره غيره وانت خبير بضعف منع الحجية في خصوص محل الاجماع فكلامه يجري في غير ابنه **المرحلة الخامسة** في بيان عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي وغيره وقبل الشروع فيه لا بد من ذكر امور **الاول** اعلم ان الفرق بين الشك في المقتضي والمانع ان الشك ان استند ورجع الى استعداد ومقدار الامر الخارجي او الحكم المجعول الشرعي فهو شك في المقتضي وان استند الى الشك في الامر الخارجي بمعنى ان الشك في عروض مانع او في مانعية عارض فهو شك في المانع كما في السراج المعلوم وجوده اول الليل المشكوك بقاؤه الى نصف الليل فان سبب الشك في البقاء ان كان هو الشك في مقدار الاستعداد كان الشك في مقدار الدهن ونحوه فهو شك في المقتضي وان علم مقدار الدهن وغيره مما له مدخلية في تحقق السراج وانه لو خلي وطبعه لكان باقيا الى الصبح ولكن احتمل عند اطفاء الريح او شخص له فهو شك في المانع هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم واما من حيث تميز المصاديق فاعلم ان المصاديق في الموضوعات الخارجية مبينة في غاية الوضوح واما في الاحكام الشرعية فكلما كان الشك متعلقا ومستندا الى الزمان فهو شك في المقتضي واما في غير الزمان فان كان الشك مستندا الى الشك في استعداد امر وجودي كزوال التغير الكثير فهو شك في المقتضي ايضا لرجوع الشك الى ان المقتضي للنجاسة هل هو حدوث التغير مع البقاء ام بمجرد الحدوث وان كان الشك مستندا الى الشك في وجود امر لم يكن هو بوجوده مما شك في الارتفاع بحدوث كالشك في خروج البول من المتوضي او من جنابة فيندرج كالشك في ان المذي الخارج فهو حدث ام لا فهو شك في المانع **الثاني** اعلم ان القائل بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي فقط لم نجد الا المحقق الحلي وبعض من تأخر عنه كالمحقق الخوانساري واما التفصيل بحال فلم نجد من كلامهم ذلك **الثالث** اعلم ان القائل بعدم الحجية في الشك في المقتضي ظاهره عدم الفرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام لوجود دليلهما في الاول وجريان دليله فيهما الثاني ان ظاهر كلام نقلة هذا القول ان ثمة للفاضل الاستصحاب من تلك الجهة اي الشك في المقتضي مانع لاعتبارها ولو ان من لا يقول بالفصل بين الشك في المقتضي والشك في المانع وسكوتهم عن بيان الجهات فظاهره انه لم يتصور من غير تلك الجهة اصلا **الرابع** اعلم ان الشك في المقتضي على اقسام الاول ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا من الشك في ذات المقتضي كما لو زال تغير الماء بالرياح ونحوها فكان شكنا في بقاء النجاسة مسببا عن عدم العلم بان المقتضي للنجاسة هل هو حدوث التغير مع بقائه الثاني ان يكون المقتضي معلوما لكن كان الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في بقاء المقتضي المسبب عن الشك في مقدار استعداد المقتضي للبقاء كما لو تغير الماء ومضى زمان وشككنا ان التغير زال ام لا في مقدار استعداد التغير للبقاء الى زمان الشك الثالث ان يكون المقتضي ايضا معلوما ولكن شككنا في بقاء المقتضي لاجل احتمال طرو المانع او مانعية طار ونظيره الانسان فاعلم ان الذي من منكري حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي انما هو الاول في القسم الاول لان كان ذات المقتضي مجهولا لا في القسمين الاخيرين الذين كان المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه ومقدار بقائه لانه لو منع الاستصحاب في القسمين الاخيرين ايضا لكان لازمه القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الشرعي وهو خلاف ما مر في الامر الثالث اما الملازمة فلان الشك في بقاء حياة المفقود يوجب الشك في جواز قسمة الميراث بين الورثة فهو شك في بقاء الحكم السابق على عدم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي اي حياة زيد سواء كان ذلك الشك للشك في مقدار استعداده للبقاء او الشك في طرو مانع للحياة او مانعية [illegible] فلو قال المنكر ان الاستصحاب ليس حجة في كل قسم من اقسام الشك في المقتضي لزم عدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف فلا بد من تخصيص المنع بالقسم الاول اذا ظهر ذلك الامور فاعلم انه يمكن الاستدلال للقائل بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المانع لا في الشك في المقتضي بان الاخبار انما تنصرف الى الشك في المانع فقط وذلك لان كل واحد من تلك الاخبار سوى خبر واحد منها وهو قوله ع ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك يحتمل احتمالات ثمانية لان المراد من قوله ان اليقين لا ينقض لا بد ان يكون هو المتيقن وما في حكمه مما يترتب عليه في الظاهر لعدم جواز ارادة ما هو الظاهر منه لان اليقين الفعلي المنقوض فان كان هو اليقين السابق على زمان الشك فلا ريب في عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فانه بديهي وان كان هو اليقين المتحقق في زمن الشك فلا ريب في انه ينقض الشك هنا لعدم جواز اجتماع اليقين والشك على شيء واحد في آن واحد فبعد ما كان المراد من اليقين المتيقن وما في حكمه نقول ان المراد من النقض اما النقض الواقعي ليكون المعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك واما الظاهري ليكون المعنى ان المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض بالشك وعلى التقديرين اما ان الجملة خبرية او انشائية بمعنى ان لا ينقض هي نهي او نفي وعلى التقادير اما ان الشك بمعنى الظاهر او بمعناه المعروف متعلقا بعين المشكوك فيه فهذه ثمانية لا سبيل الى الواقعي منها فان منها اربعة لان الخبرية منها مستلزمة للكذب لان المتيقن الواقعي في الواقع لاجل نفس الشك قد ينتقض وقد لا ينتقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق لان النقض الواقعي وعدمه ليس مقدورا للمكلف واما الظاهري منها وهي اربعة ايضا فلا سبيل الى جميعها في اثبات حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي لانه اذا كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلا تدل على عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه الا اذا كان الشك في ناحية المشكوك فيه لانه لو كان الشك في المقتضي لم يكن هنا نقض لان الشك انما هو في جهة الاستعداد والقابلية لا في النقض والعدم والحاصل ان النقض انما هو فيما ثبت له الاستمرار ثم شك في نقض ذلك الاستمرار لا فيما كان الشك في اصل الاستمرار ولما اذا كان المراد من الشك معناه الظاهر سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فيختص بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي على الاولوية عند القطع بعدم النقض فيما هو منها محتمل كونه ناقضا ولا ريب انه لا يحتمل كونه ناقضا هو [illegible] نفس القطع بان من آن الشك ليس ناقضا فيرجع الكلام الى المشكوك فيه وقد عرفت الكلام فيه فتأمل لانا سلمنا جواز وقوع الشك في ناحية الشك لكن في خصوص الرواية نعلم ان المراد هو المشكوك فيه لا نفس الشك لان السائل سئل عن ناقضية الخفقة والخفقتين في توجيه الحفظ في الخفقة الوضوء فانكا





وعلى المقدمة اما المراد من الشك معناه او المشكوك فيه لا سبيل الى الوضعيات بانه معناها التكذيب والتكليف [illegible] وفي الظاهر [illegible] من الشك المشكوك

فيه فهو صحيح لكن على نقض اليقين بالمشكوك فيه بما [illegible] اذا كان الشك في قابلية المشكوك فيه فلو كان الشك في المقتضي لم يكن هناك نقض لان الشارع في [illegible]

وعدلا لان النقض [illegible] والشك نفسه فهو مناف لقول السائل [illegible] الشك في قابلية المشكوك فيه لمكان الخفقة فقال اوجبت الخفقة والخفقتان الوضوء

لا قابلية نقض الشك بل من المعلوم ان الشك نفسه [illegible] قطع النظر عن متعلقه ولعل ما ذكرنا هو مراد المحقق الخوانساري في استدلاله على [illegible]

في الشك في المقتضي

جواب [illegible] السؤال [illegible] الشك [illegible] بالسؤال لان [illegible]

الشك [illegible] المشكوك [illegible] الجواب [illegible] الثالث [illegible] الشارع [illegible] الاستصحاب

باب الاخبار [illegible] بالشك [illegible] المشكوك [illegible] النقض [illegible] الاستدلال

بها [illegible] الرابع [illegible] المقتضي [illegible] الشك [illegible] النظر عن المتعلق [illegible]

باعتبار المتعلق [illegible] المقتضي [illegible] الاستصحاب في الشك في [illegible]

كان [illegible] الثالث [illegible] الاستصحاب [illegible]

بناء على حجية الاستصحاب [illegible] الشك في المقتضي [illegible]

او [illegible] الاخبار [illegible]

[illegible]

[illegible] الشك [illegible] المشكوك [illegible]

[illegible] الاستصحاب [illegible] الشك [illegible] المشكوك [illegible] اليقين [illegible]

[illegible] الاستصحاب [illegible] الشك في المقتضي [illegible] الرواية [illegible] حجية الاستصحاب

[illegible] الشك [illegible] المشكوك [illegible]

[illegible] الشك في المقتضي [illegible] **فان قلت** [illegible] الرواية [illegible] حجية الاستصحاب

في الشك في المقتضي [illegible]

[illegible]

بجملة كل الاخبار [illegible] الرواية [illegible]

ان العرف يفهم من تلك الاخبار حجية الاستصحاب [illegible] الشك في المقتضي [illegible] الاخبار [illegible]

من الامثلة [illegible] **فان قلت** كيف تدعى [illegible] حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي [illegible]

[illegible] الصلاة [illegible] من الشك في المقتضي لا من الشك [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الشك [illegible] المقتضي [illegible] الاستصحاب

في المثال [illegible] الحكم [illegible] الاحوال [illegible] الحكم [illegible] في الحكم [illegible] الحكم

[illegible] الاستصحاب **فان قلت** الاستصحاب [illegible] في الشك في المقتضي [illegible] الاخبار [illegible]

من الشك في المانع الى [illegible] المانع [illegible] المقتضي **قلنا** [illegible] في الاخبار [illegible]

[illegible] الشك [illegible] الحكم [illegible] حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي [illegible]

اليقين بالشك [illegible] الرواية [illegible] النقض [illegible] اليقين لولا الشك [illegible] الشك [illegible]

[illegible] التعارض [illegible] الاخبار [illegible] نقض اليقين بالشك [illegible]

[illegible] المقتضي [illegible] الاحتمال [illegible] المانع [illegible] الشك في المقتضي [illegible]

لكن [illegible] اليقين لولا الشك [illegible] الشك

المانع والشك في المقتضي [illegible] الشك [illegible] المانع [illegible] اليقين [illegible] الشك في المقتضي

[illegible] اليقين [illegible] المقتضي [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] اليقين [illegible] **فان قلت** [illegible] يوجب اليقين لولا الشك [illegible]

[illegible] الشك في المانع [illegible] الشك [illegible] المقتضي [illegible] اليقين [illegible]

لليقين [illegible] بالشك لا شيء [illegible] **قلنا** [illegible] الشك في المقتضي [illegible]

يكون [illegible] يوجب اليقين **المرحلة السادسة** في حجية الاستصحاب في الشك في المانع [illegible]

الاول [illegible] الشك في المانع على قسمين احدهما الشك في [illegible]

في الشك في المقتضي

في حجية الاستصحاب في الشك في [illegible]

في الشك في [illegible]

وفيه مثل النقض عرفا في الشك في المقتضي بل المتبادر من النقض عرفا حجية الاستصحاب مطلقا مع ان من النقض ايضا ينبغي ان ... وهو لا يجري في الوجه المذكور
مضافا الى كفاية ما عدا النقض من الادلة اصل الشك في المانع على اقسام اما شك في حدوث المانع المعلوم المانعية او مشكوكها او شك في مانعية الشيء الحادث
لاجل الشك في الحكم الشرعي او في الموضوع المستنبط او الصرف ثم مع تعدد المشكوك فيه في الشك الحادث اما لا يعلم بمانعية احد الامور المتعددة ولو اجمالا
او يعلم اجمالا بمانعية احدها سواء علم الكل في دفعة او احدا اي من غير تخلل ... خبائه ام على وجه التعاقب وحقق المحقق السبزواري انكر حجية الاول اي

المعلوم المانعية كالشك في خروج المذي والذي كان الشك فيه في الحادث ينقسم على اقسام **الاول** ان يكون الشك فيه في الحكم الشرعي فقط بان لا يكون مسببا
عن الشك في الموضوع كما نعلم ان الخارج مذي ونشكك في مانعيته **الثاني** ان يكون الشك في الحكم ايضا في مانعيته مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط
بان يكون مانعيته للشيء الفلاني للحكم معلوما ولكن معناه مجمل نحو وقع الشك في كون بعض الاشياء فردا له كالخفقة والخفقتين او شككنا في صدق النوم عليهما
بعد علمنا بان النوم رافع للطهارة **الثالث** ان يكون الشك في الحكمي مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بان يكون معنى الرافع غير مجمل ولكن وقع الشك
في كون بعض الاشياء مصداقا له كالبلل المشتبه بين كونه بولا او ماء فان الحكم الشرعي معلوم بالذات وهو انه لو كان بولا رفع الطهارة
ولو كان ماء لم يرفع ومع ذلك شككنا في الطهارة والنجاسة للشك في المصداق من جهة الجهل بماهية البول والماء فظهر ان الشك في الحادث على اقسام ثلثة وكل
من الاقسام الثلثة للشك في الحادث على قسمين اما يعلم فيه مانعية احد الامور المرددة المشكوكة مانعيتها بالعلم الاجمالي كما لو شككنا في ناقضية
كل من المذي والودي وعلمنا اجمالا بان واحدا منها ناقض واما لا يعلم اجمالا بالمانعية رأسا اما لفقد التعدد او لفقد العلم الاجمالي والاول من
القسمين ينقسم ايضا الى قسمين احدهما ما تحقق فيه الامور المشكوكة المعلوم مانعية احدها اجمالا في الدفعة الواحدة من غير تخلل الطهارة في البين وثانيهما
ما تحقق فيه الامور المشكوكة المذكورة على وجه التعاقب بان توضأ فخرج المذي فصلى فخرج منه الودي فصلى فخرج بعد توضأ فخرج منه الودي ثم
العلم الاجمالي بخلو واحدة من الصلوات الطهارة وحاصل ان الثلثة في الثلثة يصير تسعة فصار جميع الاقسام احد عشر الثلثة من الاقسام التي ستمر بها المفصل
اقسام الشك في المانع في اي منهم يقول بالاستصحاب وفي اي منها لا يقول وبيان ذلك يحتاج الى نقل كلامه فنقول عنه بعض الافاضل انه قال بعد نقل
الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب عنه الاطلاق بممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم
المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم
الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على
الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة
فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر في صحيحة زرارة وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ...
ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون
مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام **الاول** اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم
ولكن وقع الشك في وجود كالشك في استمرار علاقة الزوجية مع الشك في الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل **الثاني** ان الشيء الفلاني
رافع للحكم ولكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كاستمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون الحدث مثل استمرار
نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك كونه ماء **الثالث** ان معناه معلوم لا مجمل ولكن وقع الشك في اتصاف
بعض الاشياء به كونه فردا له لعارض كتوضؤ على اغتسال منعقد او عن غير ذلك كقوله كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى
تعرف انه حرام فان الحلال والحرام شيئا معلوما واقرادهما الواقعية ايضا معلوم في الواقع بحيث لو علم انه مغصوب علم الحرمة ولو علم انه من المباحات
الاصلية المجازة علم انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي حصل الشك فلا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين
الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم ام لا كالشك في كون استعمال الكلي بالمطهر او الخبر المذكور انما يدل على النهي عن
النقض بالشك وان ذلك الصورة الاولى من الصور لا غيرها لا في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض
بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصورة
كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض انتهى حاصل ما نقله الفاضل المذكور عن هذا المفصل وهو المحقق السبزواري واذا عرفت ذلك فاعلم
ان المفصل المذكور يقول بحجية الاستصحاب في صورة الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية وكذا في صورة الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية على ما
دليله يشمل هذا القسم ايضا بل الاولوية القطعية تقتضي ذلك لان القول بالحجية عند الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية يقتضي القول بالحجية عنده في حدوث
المانع المشكوك المانعية بطريق اولى قطعا واما اذا كان الشك في الحادث فلا يقول بالحجية فيه بجميع الاقسام الثلثة هذا حال المفصل ولما لم يفصل
يقول بالحجية في الشك في الحادث مطلقا يقول بالحجية ايضا اذا لم يحصل علم اجمالي في البين بوجود المانع الواقع ولا يقول بالحجية قطعا اذا حصل العلم الاجمالي
بين الحوادث المشكوكة اذا حصلت دفعة لا على وجه التعاقب واما اذا حصل العلم الاجمالي على وجه التعاقب كما فرضنا سابقا فكلام القوم فيه مجمل لم
يتعرضوا له ولكن فيه احتمالات يحتمل القول بالحجية هنا ايضا ويحتمل القول بعدم الحجية رأسا ويحتمل القول بحجية بعض الافراد دون بعض كالاستصحاب
دون بعض بمعنى جعل الاستصحاب حجة في بعض الافراد المتعاقبة دون بعض منها ثم اعلم ان لازم المحقق السبزواري الحاصل بحجية الاستصحاب في صورة الشك
في حدوث المانع المعلوم المانعية او حدوث المانع المشكوك المانعية هو عدم حجية الاستصحاب اذا شك في اصل المانعية اي في كون الامر الحادث مانعا لان النزاع في الاستصحاب الوجودية والاصل ...

في الشك في المانع وانقسامه

في اقسام الشك في المانع

اذا كان الشك في الحادث مانيا لما مر وذا فقد الحدوث اذا فيما اذا كان الشك في الحدوث مسببا عن الشبهة الحكمية لا الموضوع المستنبط ولعله لان المتبادر من الشك في شيء
الشك اللاحق لا الشك السابق الذي كان حاصلا قبل ومن اليقين السابق والكلام من الشك في البقاء هو الشك اللاحق الذي يوجب الشك في البقاء وهذا لا ينحصر الا في
الشك في حدث المانع واما في الشك في المانعية فالشك الذي يكون جزء سبب الشك في البقاء متقدم على اليقين بالحدوث وعلى ان مورد رواية الخفقة هو الشك في
المانعية وان هذا الوجه مقتضى الحجية اذا كان الشك في المانعية للشك في الموضوع الصرف فكيف تدعى السلب الكلي وان ظاهر النص كون المراد من الشك الشك

لبيس محل الكلام وانسحاما عرض المانع اصلا على كيفية الحجية فهو كر لنبي المسألة من المفصلين بل المنكرين لحجية الاستصحاب اسامة فيه القول
بالتفصيل اليه لا ين ملة الان بجهل الاصول الذي منهم داخله في محل النزاع ثم الذي من المحقق الخوانساري انه وافق المحقق السبزواري في عدم حجية الاستصحاب في
الشك في المانعية اذا كان الشك حكما صرفا واما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط فهو مخالف له واذا كان مسببا عن الشك في الموضوع
الصرف فلم يظهر موافقته له ولا مخالفته وانما قلنا بموافقته في الشك الحكمي لانه قال بعد حكمه بحجية الاستصحاب في الشك في حدث المزيل على ما حكاه الفاضل
القمي ره فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك
بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل له ام لا فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره
فقد ظهر موافقته في الشك الحكمي في الموضوع المستنبط اذا عرفت ذلك الامور فاعلم ان تحقيق الحق يقتضي رسم مقامات **الاول** في رد المحقق
السبزواري الذي نفى حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بطريق السلب الكلي متمسكا في رد ما اثبات الايجاب الجزئي فنقول ان المحقق المذكور الاستدلال بعد
دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في محل الكلام لان المتبادر من الشك في الرواية هو الشك اللاحق لا الشك السابق الذي كان حاصلا قبل كما ان الظاهر من اليقين
اليقين السابق ولا ريب في ان المتبادر من الشك فيها هو الشك الذي يوجب الشك في بقاء الحالة السابقة بمعنى ان الظاهر من الشك هو الشك الذي يكون سببا
للشك لا الشك الذي يكون مسببا عنه بحيث يقصد الظهور نقول لا دلالة في الرواية على حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بحيث لا يمنع الا ان الشك في
الحكم وانتفاء امر انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها والرواية دلت على النهي عن النقض فيما يكون الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء
موضوع الشك وهذا لا يتحقق الا في الشك في حدوث المانع مع تسميته لان الشك في بقاء الحكم وانتفائه لم يثبت الا من الشك في حدوث المانع المعلوم
المانعية او المشكوك المانعية ولذا لم يتحقق الشك في البقاء قبل الشك في الحدوث وبل حدث بعد حدوث الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو
في الحدوث والجزء الاخير من العلة اما هو القطع بالمانعية كالبول او الشك في المانعية كالمذي من شك في خروج البول وشك في بقاء الطهارة كان
الشك في البقاء امرا مركبا من جزئين احدهما القطع بمانعية البول والاخر هو الشك في خروجه فلو نقضنا الحكم لكنا ناقضين له بالشك
في خروج البول الذي هو الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيكون منهيا عنه واما الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيما اذا شك
الحادث فهو اليقين بحدوث المشكوك مانعيته والجزء الاول منها هو الشك في المانعية الذي كان قبل الخروج كالمذي فان الشك في بقاء الطهارة يحصل بعد
القطع بخروجه فالجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو القطع بخروج المذي لا الشك في المانعية فانه كان قبل ذلك حاصلا ولم يكن شك في
بقاء الطهارة وهذا ينقدح ما قيل من ان ما كان حاصلا قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا للنوع هذا الحكم واما الشك في رفع الحكم
الخاص فلم يحصل الشخص الشك الخاص في المانعية من اليقين بحصول المذي مثلا وهذا الشك الخاص لم يكن حاصلا قبل ذلك فنقض اليقين بالشك لا باليقين وذلك
لان الشك في رفع الحكم الخاص بالشيء الخاص وان كان حاصلا قبل غاية الامر كون ذلك المشكوك فيه خفيا وهو لا يضر في صدق سبق الشك ونقض اليقين بما
ومنها ينقدح ايضا ما قيل من ان الظاهر من الرواية كون منشأ الشك واليقين ومتعلقهما شيئا واحدا فاليقين بحصول المذي مثلا لم يرد على اليقين
بل على الشك فما ايراد فالشك واليقين مثلا بل انما المتعلق الشيء ولعله هو الطهارة ووجه انقداحه انك عرفت ان الظاهر من الرواية هو النهي عن النقض بالشك
السابق الشك المسبب لا الشك اللاحق كما هو محل النظر هذا القائل ويمكن الجواب عن هذا الدليل بوجوه **الاول** ان مورد السؤال في رواية زرارة
الشك في المانعية فلا بد ان الخفقة والخفقتان يوجب الوضوء ام لا سوى كان السائل عالما بكون الخفقة من افراد النوم ولكن يشك في مانعية كل مرتبة من النوم
او عالما بانها ليست من افراد النوم بل مشابهة له ولكن يحتمل ان المشابهة ايضا رافع مثلا او يعلم بان الخفقة ان لم يكن نوما لم يكن رافعا وان كانت
نكون رافعا ولكن يشك انها نوم ام لا فعلى كل التقادير يكون الشك الشك في المانعية فلا بد من ان يراد من حجية الاستصحاب **قلت** ان مورد الرواية
هو الشك في حدث النوم المعلوم المانعية بعد القطع بتحقق الخفقة لان الشك في المانعية لعوده لا حتى يستيقن انه قد نام **قلنا** صدر الرواية في الشك
انما هو في المانعية ولما قال حتى يستيقن فلا دلالة فيه على ما قلت اذ نقول ملاحظة جوابه عن السؤال الاول فان قال ان نامت العين والاذن والقلب
الوضوء ظهر ان مراده من النوم في قوله حتى يستيقن انه قد نام هو غلبة النوم على الحواس الثلثة فكانه قال ان الناقض هو هذا الفرد من افراد النوم
من الافراد والخفقة ليس منه فيكون جوابا للشك في المانعية المورد الرواية **الثاني** انه كيف يدعى السلب الكلي مع ان دليله مقتضى
القول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية في الشك في المانعية اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالوراي ما به الاضافة في ثوب بالطهارة
امر يوله ما لا يخرج منه شيء فلم يعلم انه مذي حتى لا ينتقض او لا حتى ينتقض من جهة الشك في الموضوع الصرف فانه جزء اخير للعلة التامة للشك في هذا الحكم
فمن حصل له اليقين او لا بالملاقاة او الخروج كما هو المفروض ثم شك في الموضوع الصرف شك في بقاء الحالة السابقة بعد حصول الشك في هذا الحكم
الرواية مع ان الحجية في الشك الحادث على خلاف نعم لو شك اولا في كون الشيء مانعا ثم علم انه مانع ثم شك في ذلك النوم لم يكن مشمولا للرواية لكن يكون النص

في بيان ان الركن في النواقض حجية الاستصحاب

في بيان الشك في الناقض

في البقاء لا الشك البدوي بعد اليقين من التكفيك وهذا لا ينافي بعضها مع ان دليل الاستصحاب منحصر في الاخبار ثم لو ادعى الخصم انصراف الاخبار الى الشك
في الحدث لانه مورد السؤال في بعضها او ادعى اختصاص النصوص بالموضوعات لا الاحكام ولا الاعم منهما بقرينة عدم اشتراط الفحص فيها والشك في الموضوعات
يختص بالشك في الحدث فجوابه يظهر مما سبق كما يظهر احكام سائر اقسام الشك في الحادث بعد التامل اصلا اذ لم يكن الشاك حين شكه مسبوقا باليقين
السابق بحيث يكون ان الشك طرفا لليقين والشك معا لم يكن للاستصحاب حجة وان كان حين الشك متيقنا باليقين السابق وكذا اذا علم بحكم او وضع في محل

مورد واحد **الثالث** ان بعض مقدمات الدليل تم وهو كون الظاهر من الروايات الشك التحقيقي لا الشك في الحالة السابقة نفسه لانه لو كان المراد
من الشك الشك الذي هو سبب للشك في البقاء لزم التفكيك بين المسألتين لظاهر من قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين
فشك ثم هما هو محل استعمال الشك واليقين كما افاده الفاضل السابق وعدم تمكن محله ظهر ان الشاك هو الشك المسبب لا الشك السببي فيكون الاستصحاب
حجة فيهم لان الشك المسبب هو الشك في بقاء الحكم وهذا جميع اقسام الشك سواء كان في الحادث او الحدوث **فان قلت** الشك المسبب ايضا الشك في البقاء والارتفاع
لبطلان انما كان الشك في الحادث لا ان الشك في البقاء والارتفاع عند تحقق المذي كان حاصلا قبل خروج المذي مشيرة الى انه مما يكون زمان الشك
سابقا والمشكوك فيه لاحقا بعد فسلم ان الظاهر من الشك هو الشك الفعلي بعد لام ولا يحتاج الى المقدمة الاخرى وهي كون المراد من الشك الشك السببي قلنا
اولا ما النقض بما لو شك في حدوث المانع المشكوك المانعية فان الشك في مانعيته الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية متحقق قبل الشك في الحدوث ايضا فيكون
الشك سابقا والمشكوك فيه لاحقا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحاصل ان الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية او المشكوك المانعية المتحقق قبل تحقق
الشك في الحدوث ليس شكا الا الشك في البقاء والارتفاع عند التحقق فيكون ذلك مثل الشك في المانعية وثانيا بالحل بانا ان الشك السببي باق ولا حق
ولا تنافي لان الشك في البقاء والارتفاع المتحقق قبل تحقق المذي والشك في الحدوث فرضي وتقديري بمعنى انه لو تحقق المذي او الشك في الحدوث فهل
الطهارة مثلا باقية ام لا بخلاف الشك في البقاء والارتفاع المتحقق حين تحققها شك خاص حاله لم يكن سابقا والظاهر من الاخبار انه هو الشك
والتحقيقي لا الفرضي ولا فرق بين الشك في الحادث والحدوث **الرابع** ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر ثم ان المفصل المذكور ان ادعى انصراف
الاخبار الى الشك في الحدوث بملاحظة المورد كما في رواية زرارة المتقدمة حيث قال فيها قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى ان قال
فان ظننت انه اصابه ولم ابصره فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
الخ وكما في رواية عبد الله بن سنان حيث قال سأل ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه
ففيه اولا ان خصوص المحل لا يوجب التخصيص **وثانيا** انه كما يقتضي خصوصية المورد فيما ذكر الحمل على الشك في الحدوث والانصراف اليه كذا
خصوصية المورد في سؤال الخفقة والخفقتين تقتضي الانصراف او الحمل على الشك في الحادث فما المرجح **وثالثا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير
المشتملة على السؤال وان ادعى بعد تسليم عموم الاخبار بالنسبة الى الموضوعات والاحكام ان نقل الاجماع على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام
قبل الفحص كاشف عن ان المراد من الاخبار نظرا الى عدم اشتراط الفحص فيها هو حجية الاستصحاب في الموضوعات فقط ولازم ذلك الحجية في
الشك في الحدوث لانه شك في الموضوع وعدم الحجية في الشك في المانعية لانه شك في الحكم ففيه اولا ان لازم ما ذكره هو التفصيل في الاستصحاب بين
الموضوع والحكم لا بين الشك في المانعية لان الشك في عروض المانع قد يكون حكميا كالشك في عروض المتنجس فلازم هذا الكلام عدم حجيته مع انه قد
في الحدوث وبهذا الشك في المانعية قد يكون موضوعيا كما اذا كان سببا للشك في الموضوع الصرف كالبلل المشتبه المذي او الطاهر فلازم كلامه عدم
حجية الاستصحاب فيه مع انه شك في الحادث وثانيا ان ما ذكره من كشف نقل الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الاخبار حجية الاستصحاب في
الاحكام مبني اما على عدم حجية الا المخصص الى القول بان المخصص ليس بحجة او الى الاجمال في الباقي او على تخصيص مخالفة الاتفاق الامامية بل منهم المخصص
ايضا لانه لا يستدل بها اي بتلك الاخبار المخصصة على حجية الاستصحاب في الشك في الحدوث واما مبني على التوقف في الترجيح او ترجيح كثرة التخصيص على التخصيص
فهو مخالف لاتفاق الامامية ايضا لانا لم نجد من توقف في ترجيح اكثرية التخصيص على الاقل فضلا عن حكمه بترجيح اكثر التخصيص **المقام الثاني**
في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في الحدوث وعدمه في الشك في الحادث ايضا اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالبلل المشتبه لا اذا كان حكميا صرفا
او مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط والجواب في ابطال التفصيل بين اقسام الشك في المانعية فيعلم ان منشأ هذا التوهم امكان دعوى الظهور السابق
في دليل الخصم في المقام الاول من كلمات الامام فيه ولا انه هنا الصحيح زرارة في قوله فان لم يحتجبه شيء وجه النشأ انه يحتمل ان يكون سؤال السائل
عما الشك انه نوم ام لا بان يكون لاجمال في مفهوم النوم ويحتمل ان يكون سؤاله عن الاشتباه في صدق النوم من جهة الاشتباه في الموضوع لا المفهوم
الظاهر في الشك ثم لو لم يدع ترجيح الاول وعدم اجمال المسئول ولا استفصال وترك الاستفصال يفيد العموم فلا معنى لنفي حجية الاستصحاب عند الشك في
الموضوع المستنبط مضافا الى ان الاصل في كلام السائل الاجمال حيث لا ظهور فيه الا ان يقال ان هذا الاصل معارض مع اصالة عدم العموم اللازم للاجمال
ويمكن دفعه بان الاصل عدم ذلك في المفسد لعمومه حيث لا ان الارادة في اللفظ بعينية ولا نعلم ان المقام هو العموم وغيره فالشك في الحادث لا يجري فيه الاصل
ويبقى الاجمال لعلمه عن المعارض وثانيا اي لا اشكال ايضا على كون المراد من الشك الشك السببي فيه عرفت سنده **واما الايراد الثاني**
الذي اورده بناء على التحقيق السبزواري في الشك السابق فيرد عليه انه المفصل يخرج التامل والكان وجه التوم ملزم يلتمس ان خصوصية المورد تقتضي
انصراف الاخبار الى الشك في الحادث وفيه انه لا خصوصية للمورد ولا يقتضي الانصراف **وثانيا** ان خصوص المورد في صحيحة زرارة في السؤال عن النوم تقتضي خلاف
ذلك كما مر **وثالثا** سلمنا الانصراف الى الشك في الحادث ولا اعم ولكن القول بالحجية في بعض اقسام الشك في المانعية دون بعض مع كون الكل شكا في



حكم

واستخرج ما بيننا فرق وكان له وجها وكلام دليل التي من ادلة الجهة ظن التحقق ومن الاخرى سكوت التحقق فان في بقاء ما ثبت سابقا بعد القطع ارتفاعه من الجهة التي كان سعفو عنه كذلك هذه مساعدة لولا الاستصحاب مثل ذلك اصل قد اشتهر في الالسن عدم جواز نقض اليقين بالاستصحاب اذا كان الشك في الحادث وقد يتوهم الناس من قولهم هذا واختلافهم في بحث تعارض الاستصحابين على اقوال وكيف كان فيمكن التفصيل في الشك في الحادث بان الموضوع الى المكلف ان كان اصلا واحدا كما في الثوبين اللذين كل منهما النجس غير الآخر فالعمل بالاصل فيه وان كان المرجع على الاطراف واصلين متواضعين ووقع من حيث الاستصحاب فالعمل

في ابطال الوجه الثالث من الشك في الناقض

الحادث وعكسه لانه شيء من الاشتباه على الجهة في الشك في الحادث على الفرض عن حيثية الا ان يدعى ظهور الصحيحة الدلالة في التفاضح الموضع الثالث فيكون ابواب حصر الباب فيندفع به الاول والثاني والثالث معا الكل مدعى منافيه **ورابعا** ان ذلك لا ينفي اعتبار الظن المستفاد من السؤال **وخامسا** ان الدليل لا ينحصر في الاخبار ولكان وجه اللوم اختصاصه لمورد الخبر بالموضوعي من الشك لانه يحكى بواسطة الاجماع الذي مرجعه الى لزوم الفحص في الحكمي فيهما ولانه مبني على عدم حجية الظن المستفاد من ما على ترجيحه اكثر التخصيص على اهله او التوقف عنه وقد مر فساده هما وثانيا ان الشك في الحادث وقد يكون حكميا ابهم كالشك في النسخ **المقام الثالث** في ابطال الوجه مختصة لا ينفي في القسم الاول من اقسام الشك في المانع منه دون الاخير وقد وهم لا يخرج عن احد تلك الوجوه الثلاثة في المقام الثاني والجواب عنه تمام **المقام الرابع** في بيان لا يعقل جريان الاستصحاب في الشك في المانع من نفي بحجية فيه كالشك في المانع ماذا يصنعان فيما لو حصل العلم الاجمالي بتحقق المانع المعلوم المانعية في العبادة الواحدة وفيه اشكال في تحقق المقام نعم في رسم موضعين الاول فيما اذا حصل العلم الاجمالي بحدث او المانع المحكوم المانعية لمن شك في حدث او نحو في العبادة الواحدة كمن توضأ فشك في حدث البول ثم شك في خروج الريح ثم شك في حصول النوم ويعلم اجمالا بتحقق احد الثلاثة في الخارج فالمجموع ان يليق الدخول في العبادة مشكل على الاستصحاب الاجماع ولان الالفاظ اسام للامور النفسية مرتبة ومنصرفة اليها ايضا في خصوص الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والمانعية ونحوها من دون للعلم والجهل لصلاحية ادلة لزوم الطهارة عند الحدث على لزوم الطهارة واقعا ولئن سلمنا انصراف الادلة الى المعلوم ايضا لعلنا يكفاية الاجمالي ايضا هو حاصل هنا **الموضع الثاني** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بتحقق مانع مردد بين ما يكون تكرارها مشكوك المانعية فيقطع بتحقق في العبادة الواحدة فهي لا يعتمد على الاستصحاب ايضا اشكال الا انه مهما امكن الاولى ان يتحقق هذا العلم الاجمالي بين مشكوك يكون المعلوم بها الموضوع المعتبر فلا يمنع المتطهر بان البول والمني والنوم ناقض والوذي و نحوه والخفقة غير ناقض فخرج منه شيء بعد الوضوء وشك هو بول ام ودي ثم خرج فشك انه مذي ام مني ثم نصف فشك انه نوم او خفقة فيقطع بان احد النواقض الثلاثة حصل فيحقق فيها الطهارة ولزوم الاعادة لما مر في الموضع الاول والامر الى نفس **الصورة الثانية** ان يكون المعلوم في الشكوك الموضوع المستند مثلا نظر ثم حل في جبهته شيء لم يعلم انه كونه نوما الاجمالي في المفهوم بعلم انه نوم خفيف او لا ثم شك منه خفيفة ونحوها نوم او لا الاجمالي المفهوم ايضا ثم تكرر في جبهته احد عالم بتم شك انه حصل منه النوم او لا الاجمالي مفهوم النوم ايضا ثم قطع بان احد تلك الاحوال الثلاثة سبب للنوم حقيقة و بما انا نضيف اللحوق هنا موضع لما مر **الصورة الثالثة** ان يكون متعلق الشك لكنه نفس الحكم من دون اشتباه في الموضوع الصرف المستنبط مثلا تطهر ثم حصل منه شيء ثم خرج ودي ثم وذي وشك كل واحد ناقص شرعا ام لا وعلم اجمالا بان احدها ناقض فيه اشكال من جهة **الجهة الاولى** في ان مقتضى العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق اعتباره **الوجه الاول** انه لا شك ان احد الثلاثة من المذي والودي كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا وكلما كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا وكلما كان ناقضا لهم فهو ناقض لنا لادلة الاشتراك الثاني بنا على اصل العقول **الجهة الثانية** في انه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي فهل يجوز التمسك بالاستصحاب ام لا الحق الاول لان الظاهر من الاخبار هو حرمة نقض اليقين بالشك حتى المتيقن بمعنى ان الشك في الحكم الظاهري سواء فيه الشك لو اتقى ايضا ام لا وكذا ريب ان الشك في الحكم الظاهري صار متحققا بعد القطع بالارتفاع واما يجري فيه الاستصحاب **الجهة الثالثة** في انه بعد ما لم يكن الاستصحاب معتبرا فما ذا يفعل المكلف والحق ان المرجع الاصول الفقاهتية فيعمل في كل شك على مقتضى الاصل الفقاهية **المقام الخامس** في العلم الاجمالي بالحدث او المانع بعد الوقت او ضمن غير العبادة بل على وجه التقابل فهل الحكم ماذا وتحقيق الكلام يقتضي رسم موضعين **الاول** فيما يتحقق العلم الاجمالي في الشك في الحدث بعد وقت المانع المعلوم المانعية في العبادات المتعددة كما توضأ ثم صلى ثم شك في خروج البول وصلى ثم توضأ ثم شك في خروج الريح فصلى ثم توضأ ثم شك في حصول النوم فصلى ثم قطع بتحقق احد الثلاثة في الخارج فهل يحكم بصحة كل الصلوات وبطلانها او بصحتها الا الاخيرة لا والذي يقتضيه النظر هو الاخيرة قلنا يحتمل اصل تاخر الحادث والاقتصار على الجمع اعادة الكل للاشتغال فانكا ان لها بالاعادة مع بقاء الجهة كانه متى اللازم الاكتفاء باعادة واحدة على الذمة اشكال دائر تنبيه لما عدة المقام لا ان الدليل على هذا التفصيل في كل مقام سبقت الصلاة الاخرى كما فرض في المثال المذكور اما لو لم يكن كذلك بان توضأ ثم شك في البول فصلى ثم شك في خروج الريح صلى ثم شك في النوم فصلى فانه لا يمنع للتفسير المذكور من جهة لا اعتبار اصل تاخر الحادث وصحته ثم بعد ما قلنا باعتبار اصل تاخر الحادث يجري الاستصحاب في ايهما ايضا من بين لهم دليل الاستصحاب ايضا **الموضع الثاني** فيما لو تحقق العلم الاجمالي بالشك في المعنية العبادات المتعاقبة كما لو خرج منه مذي ثم خرج ودي مع شكه بعد اعتقد كل واحد منها ناقضا ام لا ثم صلى عقيب كل منهما هنا يحتمل **الاول** ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق الاول كما في المتحد موارد قالوا به لاشتراك الحكم العقلي بينهما مع انصراف الالفاظ الى المعلوم الواقع مع احتمال الاول **الجهة الثانية** في انه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي فهل الاستصحاب معتبر ام لا الحق لان المانع في المقام الرابع اتمام انه لو عمل بالتعاقب لا احتياج تعدد لان التلبس المعلوم بالحكم ناقض اجمالا لاحتمال النقض الاستصحاب ما التحقق السببي وهو المحكم لمعلل بالاستصحاب الا انه لا يجوز الاستصحاب الى المشكوك

ما بعلم الاجمالي وطرح الاصل سواء كانا موضوعين ام حكمين ام مختلفين او اصلين متخالفين فالعمل بالاصل والعلم الاجمالي معا فيرجع الى الترجيح : بعد الا ترجيح والا
فالطرح او التخيير واما في الموضوع المستنبط فالجمع منهما طرح الاصلين وان وجد مرجح لاحد الطرفين والمحصل ان المجمل المرجح … باب العقول … في باب تعارض
الاستصحابين اصل الاستصحاب في الموضوع المستنبط حجة وان لم يكن عدميا ولا منضما اليه وان لم يجد مثاله وذلك لطريقة اهل العقول وفي نظر النصوص اليه اما الحقد
استنباطه ما لاحكام بخلاف العرف وهاهنا مبحث من باب لفظ الخاص والمطلق او التسبيبية المطلقة او المقيدة والتفصيل بين ما اذا تعلق الاستصحاب بالوضع كاصالة عدم الوضع

في المانعية اذا لم يكن علم اجمالي البين فيهما اولا ثم نزل ولم يقتصر بهذا العلم الاجمالي بل يحصل الى النفس لاجل … طرفين احدهما خبر الاستصحاب وخبر النواقض
للحكم فهل يحصل بين احتمال الطرفين تعارض ام لا او يقدم الاخرى ههنا ايضا تخصيص لا بل يكون مخصصا الاصحاب التعارض وكون النسبة لعموم من جهة مادة
لاجتماع صورة تحقق العلم الاجمالي بهما مع جواز الحال السابقة كما يحتمل بجزء لا ينقض يقينه الا بما يطابق الحالة السابقة فهذا الشك سواء كان الشك متعلقا
للشك بحسب الواقع ام مقارنا مع القطع بارتفاع الحكم في الواقع ما دام الافتراق بين ما يخبر بلا بنقض حتى عدم وجود العلم حتى … الاخبار الدالة على
ناقضية النواقض صورة العلم التفصيلي بالناقض واذا كان النسبة من جهة علم ان اخبار النواقض اقوى في مادة الاجتماع لا قلية موردها ولنا العقلا
على اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاستصحاب **المرحلة السابعة** ان الشك الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين اما ان يكون الشك فيه
الشك متعلقا بالمتيقن السابق بحيث يكون ان الشك طرفا لليقين والشك معا واما الا يكون الثاني ان الشك متعلقا بالمتيقن السابق واذا كان
متعلقا بالمتيقن السابق والحاصل ان متعلق الشك ان الشك اما نفس البقاء او الارتفاع بعد التحقق والعدم واما متعلقه البقاء او الارتفاع مع التحقق
والف فكما ان الشك في البقاء بعد التحقق … فيكون الشك طرفا للشك معا واذا كان اليقين باليقين السابق موجودا في كل من القسمين وموافقه
المشترك بينهما فالقسم الاول يسمى بالشك الطاري والثاني بالشك الساري ومن امثلة الاول الشك في بقاء النجاسة في الماء الكر بعد زوال التغير بنفسه
الثاني ان الشك في وجود النجاسة سابقا و… قاطعا بالنجاسة سابقا وكذا الشك في بقاء الطهارة بعد الشك عروض حدث او قدح حادث في المتطهر
الكذائي قاطع ان الشك والطهارة السابقة بالقرض وكذا الشك في الفورية المقيدة وانعقاد المطلقة … الامر بين التوسعة والتضيق ومن امثلة الثاني
ما اذا توجه المكلف بلفظ الحقيقة مرجوحة … راجح كالامر على مذهب القائل … فانه بمجرد سماع الامر يبنى على الوجوب الذي هو حقيقة مرجوحة فيعلق
الحكم بل منه باعتقاد ثم بعد الالتفات الى المشترك اي الندب وتحقق التوقف التردد في البين يقع الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه في تحقق الوجوب سابقا
وعدم تحققه فلا يتمسك باستصحاب الوجوب … الاستصحاب في الشك الساري كانه … ترجيح الحقيقة المرجوحة وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد
من الامر بعد الالتفات الى ورود … غلط وكالشك في الحرمة المستفاد من النهي بعد الالتفات الى ورود … وكالشك في بقاء وجوب اكرام ما عدا
زيد المستفاد من قوله اكرم العلماء الحاصل للشك بعد الالتفات الى كون لفظ المخصص مجملا لا تكرم زيدا … قبل الالتفات الى المخصص المخاطب وجوب اكرام
الكل ويتفاوت ذلك بين … باعتقاد وبعد الالتفات الى المخصص والقطع بخروج زيد يشك في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد … فيكون لفظ المخصص مجملة
في اثبات الاستصحاب كما قال بعض ولا شك ان هذا الشك ساري كالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم السابق الذي اجتهد وتعلق … بعد كونه …
في المسئلة المرجعة الثانية بان اجتهد … واعتقد حرمة العصير وعمل بهذا ثم بعد ذلك نظر في المسئلة مرة اخرى فتوقف في الاجتهاد السابق
اما لتعارض الادلة واما لرجوعه عن اعتبار الدليل الذي تشبث به للحرمة سابقا كما … ثم رجع عن حجية الموثق واما لخطائه في وصف الدليل
كالقصد ولا كون الدال … الحكم هو الخبر الصحيح ثم بعد … ظهر ان الخبر ليس بصحيح اما لرجوعه … او لا كونه مبدا للوصف بالكلية
اعتقادا امكان الاطلاع على الاجماع الذي هو مدرك حكمه ثم اعتقد عدم امكان الاطلاع عليه الى غير ذلك من اسباب الرجوع والوقف فنقول بعد التوقف
ان الحكم السابق مستصحب للمجتهد فان الشك ههنا ساري ايضا لا متيقن الشك لا يعلم ان الحكم الواقعي هو ما فهمه اولا ام لا واذا عرفت الفرق بين الشك الطاري
والساري فاعلم ان الاستصحاب حجة في الاول دون الثاني لان ادلة الاستصحاب لا تدل على ازيد من ذلك كما ستعرف **فان قلت** لا ثمرة لهذا التفصيل لان الشك
الطاري لا ينفك عن الساري بعضا … كليا … شك ساري … مع الشك الطاري فنحن نجري الاستصحاب من حيث الشك الطاري في كل موضع ولا
يصح … لعدم الحجية … توضيح ذلك ان الجاهل … بالحقيقة المرجوحة قبل الالتفات الى المجاز الراجح كان معتقدا بان تكليفه الواقعي والظاهري هو الوجوب
وبعد الالتفات الى المشترك يشك في بقاء الحكم وارتفاعه في تحقق الوجوب وعدمه … لكن بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فالشك طار لانه
حين الشك قاطع بان التكليف الظاهري كان قبل الالتفات هو الوجوب نعم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك ساريا فنحن نستصحب الوجوب الظاهري ونتم به
وهذا الكلام في الامر … بعينه يجري في النهي او … لفظ المخصص المجمل المتوقف بعد تجديد النظر فان الشك بالنسبة الى الاحكام الظاهرية
فيجري فيه
في كل تلك المواضع طارية لا ساري باعتراف فانكار بالنسبة الى الواقع ساريا **قلنا** نعم انما نعتبر الاستصحاب في الاحكام الظاهرية … لم يفارق الشك الساري
بالنسبة الى الحكم الواقعي واما اذا فارق الشك في الحكم الظاهري عن … بان يعلم الشك … في الحكم الواقعي فلا نعتبر ايضا والحاصل انه كلما كان الشك
في ان الشك كان متعلقا بالمتيقن السابق على النحو الذي … كلما كان … لا نعتبر واما ان الشك الساري فقد يقع
الشك بعد … كما في المتيمم لو وجد الماء الذي اعتقد انه متمكن من استعمال الماء … ثم انكشف … اعتقاده وانه لم يكن متمكنا لو … في انتقاض
تيممه ووجوب اعادة التيمم فقيل … الانتقاض لعدم … وقيل بعدم الانتقاض لانه لم يكن مأمورا … في الواقع بعد وجود الامر مع العلم
باشتراطه ولا استصحاب صحة التيمم … الا كالغير … دخول في الصلاة وكما صلوه … التيمم صحيحا فيستصحب … الى ان يعلم الاخرى
… الامر بالوضوء … لا يستصحب … انتقاض التيمم … كما هو … الاخبار …

بيحا

. الماء والتراب او المراد كاصل عدم القرينة والتخصيص والتقييد او نفس نوع كاصل عدم النقل وجوه ثم تجري في الاحكام والموضوعات من باب التسبية المد
انه يجري ليس مبنيه على الخلاف لدلالة النصوص فان المراد من الشك فيها مطلق الاحتمال بقرينة التقابل هو معنا اللغة مضافا الى بناء العقلاء في الجملة اصلح على تمشيه
مهيته العبادة المركبة باصالة الاطلاق وقاعدة البراءة عن الجزء المشكوك او اصالة عدم الوجوب وعدم الشرطية والجزئية او عدم الدليل او استصحاب العموم وتحمل الكل
الاجزاء والحق على ما حج بانه فيها سواء كان المشكوك منه مبدعا بالبينة ام اثباتا كالسورة كان الشك بدويا ام اثباتا مقصورا كان الشك ام قاصرا اما اللزوم الد

الاصحاب واما على الثاني فلو لا يمنع المستصحب لا بقضا الاجماع على ان المتيمم ثم من دخول الصلوة مثلا عند رؤية الماء وعدم التمكن من الاستعمال لقصر
الفطم بارتفاع الحالة السابقة اقتضى جواز الدخول فيه ايضا فيقتضي استصحاب المنع بعد كشف عدم التمكن من الاستعمال وهو عدم جواز الدخول ثانيا
سلمنا جريان الاستصحاب المذكور لكنه معارض مع هذا الاستصحاب وهذا مقدم عليه لعل تشراحه عن استصحاب الاول ولا يخفى ان الاستصحاب الذي
تمسكا به ما يجوز الغلط استصحاب المنع جامع بين الشكين اي الشك او العرض اما كونه سادا فلان لو لا وجدان الماء لا نعقد التمكن من الاستعمال منعقد
المنع عن دخول الصلوة بتلك الحالة واقعا وظاهرا ثم بعد ما انكشف انه لم يكن متمكنا فهو شاك في انه هل يتعلق بها المنع الواقعي ولا ام لم يتعلق اصلا
وانما كان المنع ظاهريا صرفا فيرجع شكه الى تعلق المنع الواقعي في بدل الامر عدمه وما كونه عرضيا فلانه مانع من دخول الصلوة بتلك الحالة على
تعين ذاتي وعرضي فالذاتي ما كان سبب المنع فيه عدم وجود المقتضي لجواز الدخول كالمحدث وذلك فيما يحكم بنقضه بكونه مجرد وجدان من نواقض
التيمم كالبول والعرضي ما كان سبب المنع فيه وجود مانع خارجي وان كان المقتضي موجودا بان يكون المنع ليس من جهة كون مجرد الوجدان للماء
ناقضا بل من جهة الامر بالوضوء كالنجاسة في بدن المتطهر مانع من دخول الصلوة لكن هذا المنع لا يوجب ارتفاع الطهارة من اصلها وان منع معها
الدخول في الصلوة وكان سبب المنع من الدخول في الصلوة بعد وجدان الماء ان كان بالاول لزم ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء وان كان بالثاني لزم
جواز ما بعد ارتفاع ذلك الامر بالوضوء بفقد الماء لان المنع العرضي تسبب الامر فاذا رتفع بارتفاع سببه فعليه نقول ان لا ما ضر الذاتية بجميع
التيمم ثابتة وكذا المانعية العرضية المسببة من الامر الظاهري ايضا ثابتة ولكنها مانعية الذاتية فيرفع بثبوته فعليه نقول ان استصحبت كان هو المنع العرضي
فلا يرتفع قطعا وان كان هو المنع الذاتي فلا وان كان مشكوكا وان كان الامر المردد بين الامرين فيما ان الفرد المتيقن موجود في البين لان المنع العرضي
وان لم يكن الذاتي متحققا فيه فلا يبقى لا ترتب بين المتباينين حتى يستصحب الامر الدائر بينهما ذكروا ان استصحاب المنع الذي تمسكا به معارض بالمثل ايضا
فانه يتم فاسد لانه شك في شيء منهما البتة فكيف يكون استصحاب صحة التيمم بحاله وقد علم مما ذكرنا ان الذاتي والعرضي قد يجتمعان وقد يفترقان
ثم كما في الغاء المخصص ولا بد من عقيبه او عكسه لتحقق الشك وغيرها في ما ثبت فيه بحقيقته وكما في استصحاب النجاسة في الحيوان المولد من الحيوانين احدهما
نجس العين والاخر طاهر العين فتولد منه هين لولاه كان بحيث ظاهرا لا اختلاطه بالدم ونحوه الا بالاكثر يتصف بالنجاسة ولكن استصحاب الحرمة في
الحيوان المذكور وقد مر الاشارة اليها وان الاستصحاب فيهما عرضي محض ثم اعلم انه انما يتحمل كونه دليلا في حجية الاستصحاب فيما كان الشك سار بها
ان كان السنة او الاجماع المنقول على حجية الاستصحاب فيما لا ينصرف الا الى المشكوك الطاري وان كان هو القوة العاقلة فهو مستحيل السكون لنعمل
في حجية الاستصحاب ثم علم العقل بعدم حجيته من باب التمسك من لعلهما وان العلم وان كان بناء العقلاء فهو غير حاصل هنا وان كان الكتاب فهو غير ما لو
في الشك ثم هو يحكم بعدم حجيته ما وراء العلم وان كان السنة فهو منصرف الى الشكوك الطارية فقط فان الظاهر منها ان الشك انما هو في محض البقاء والارتفاع
في المحدث ثم فيكون الشك طاريا وهو حجة فيجري متى كان شاكا بالنسبة الى الواقع سواء كان طاريا بالنسبة الى الظاهر ام لا فهو لا يتجه لعدم اشتراط الاحكام
فان قلت فيلحظ الانصحاب في البدايات حجة في العبادات المتفاوتة وان عليها ملاحظة الاستصحاب لوازم وانه من الاحكام فاذا كان
الاستصحاب حجة فيما طرا الى الواقع فيما لا يحصل الشك الذي يكون الواقع فيه مشكوكا يكون الاستصحاب حجة بنظرها **قلنا** لو كان ان الاولوية
ممنوعة لان الشك فيها على خلاف الواقع لا يمانع وههنا شك لكل جهة بمجالها ولو ثبت شك في الاولوية نكتها ظنية لا حجية بها المدعى
المرحلة الثامنة في بيان الاستصحاب العرضي ليس بحجة ثم علم ان المراد من الاستصحاب العرضي هو ما كان فيه حكم او وصف محل او احد شاقين
كان الشك الحكم او الوصف جهتا وكان ذلك حكم او وصف من احد الجهتين قطعي التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق في بقاء ما ثبت سابقا
بعد القطع بارتفاعه من تلك الجهة الذاتية الشديدة بالنسبة اليها مقطوع التحقق ولا حاصل انه ملحوظ ثمة في ان الشك فيه بالشائع او اللازم تحققه
والتقييد بالمحل الواحد لاخراج ما اذا دار الامر فيه بين العموم الشمولي والمحل المطلق فان فيه ضرورة فيه مشكوك متعلق لوجوده لا انه مخصص الى
وفي اثناء الطبيعة اللابشرطية واما التقييد بقطعية ارتفاع ما قطع بسابقا من احدى الجهتين فهو لاخراج استصحاب الحكم الفاقد مع قيد الشك بعينه
الى الواقع حين الشك كما مثلنا في المجتهد المتوقف بعد تعدد النظر فيما لو كان جهتها والا فان شك الجهتين هنا كان منظورا بهما الحكم او تعميم
الحكم الظاهري والجهة الاخرى مشكوكا من قبل الامر بعد تجديد النظر بعد الواقع فهو لا يكون الاستصحاب عرضيا بالنسبة الى الحكم الظاهر
بعد القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر والوقف لاحتمال كون الحكم الظاهري باقيا بعد الاستنباط لان فيه احد جزء اي استصحاب العرضي
طهر لك مما ان لا دليل على حجية الاستصحاب في الشك العرضي اما اولا فلانه عرفا مما لا ان الاستصحاب هو ابقاء ما قطع تحققه سابقا في الحكم
ولا ريب ان ما قطع به سابقا هنا قد قطع برفعه لا خصا فليس له من مجرى الاستصحاب حتى يكون حجة واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان ذلك مجرى الاستصحاب
نقول انه لا دليل على حجيته فيه لعدم افادته الاخبار وكون بناء العقلاء مختصا بالاخبار وما ما ترى من عمل الملل بالاستصحاب في بعض الموارد
العرضية فهو ناش من تغفلهم الاعتماد على حجيته في تلك الموارد وقد ثبت ان الاستصحاب لا ينتج لا ما هو لا لكونه اصلا اي الاصلة ثابت شيء





الاصل قبل حصول بعض المستصحب مبنيّ او بعدم الدليل على الاعتبار فتأمل وكذا في اثبات مهيّات مدلول الالفاظ كاصالة عدم ملاحظة الواضع الجزء المشكوك وان المفهوم من الفرينة حال الغير ونالنا ما الكون الشك في الحادث او لعدم الدليل على الاعتبار وكذا في اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقده باستصحاب حكم نفس المركب عقلياً كان التركيب ام خارجياً اما الاول فلانتفاء الجنس بذهاب فصله فلا مستصحب واما الثاني فلكون استصحاب عرضياً اصلاً اذ لم يستلزم لازم الحادث حدوثاً غير حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة لم يجز الاستصحاب في ذلك اللازم وان استلزم حدوثاً غير حدوث الملزوم بان لا يكونا متحدين الوجود جرى فيه الاستصحاب سواء كان اللزوم



العرفي كبيراً فقد ظهر الاشارة الى بعض منها كاستصحاب نجاسة الجلود المولدة من الحيوانين واستصحاب حرمة قبل اللزوم كبيت فقد ذهب المرحلة الثالثة في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث وهو يتحقق فيما لو علم بتحقق امرين او امور متضادين او متنافيين ارتفاع بعضها لا بعينه وذلك المعنى قد يتحقق فيما لو فقد يتحقق في الحكمين على التعيين اما وجوباً او ندباً فالعدم فيما الموضوعات كما لو علمنا بخلو الدار من زيد وعمرو ثم علمنا بدخول احدهما فيه ولم يعلم انه زيد او عمرو واما الوجوبيان الموضوعيان كما لو علمنا بحضور زيد وعمرو ثم علمنا بموت احدهما المعين ولم نعلم بخصوصه واما نحو في الحكميات فكما لو علمنا بعد اشتغال الذمة بواجب للاحرام ثم علمنا باشتغال الذمة باحدهما الغير المعين لنا واما الوجوديان الحكميان فكما لو علمنا في العبادات المتعاقبة الحاصلة بعد الطهارة المتعددة عقيب كل عبادة طهارة ثم قطعنا بان الطهارة في واحدة من تلك العبادات قد انتقضت ولم نعلمها بخصوصها وكالومزج الماء القليل النجس باكر ثم تدريجاً لا دفعة فانه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الماء الكر وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع احد الحكمين اما الطهارة واما النجاسة ولكن لا نعلمه بخصوصه والفرق بين المثالين الاخيرين مع كون كليهما مثالاً للحكمين الوجوديين ان الحكمين في المثال الاول متوافقان وفي الثاني متخالفان فهذه امثلة عشرة للشك في الحادث ثم ان منهما الامر وهو ان العلماء قالوا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث ومع ذلك عنونوا تعارض الاستصحابين وذكروا ان يفرقوا الاولى ان هذا لا تناقض او تحكما لان الكلام في البحثين كان ام بحيث يشمل كل من البحثين جميع امثلة الشك في الحادث فهذا تناقض بين الاتفاق على عدم الحجية الملازم لعدم لوجوع الى المرجحات عند التعارض وبين الاختلاف في تعارض الاستصحابين من التوقف والرجوع الى المرجحات او غير ذلك وان كان النزاع في بعض امثلة الشك في الحادث والاتفاق في بعض الامثلة الاخر فهو تحكم



لان عدم حجية الاستصحاب اذا كان الشك في الحادث اما لاجل عدم شمول ادلة حجية الاستصحاب لصورته واما لاجل وجود العلم الاجمالي وكل من الوجهين جار في جميع امثلة الشك في الحادث فلا معنى للنزاع في بعضها والخلاف في آخر ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان العلماء لم يعنونوا الشك في الحادث عنواناً مستقلاً نعم اشتهر في الالسن عدم حجية التمسك بالاستصحاب اذا شك في الحادث وبعد ما تتبعنا كتبهم وجدنا انهم لا يعملون بالاستصحاب في الشك في الحادث في الموضوع المستنبط وان اعتضد احد الاصلين بمعتضد يصير مرجحاً لاحد المتعارضين اذا كان بنفسه حجة وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب بنفسه في الموضوع المستنبط عند الشك في الحادث والا لكان اللازم عليهم الترجيح لاحد المتعارضين عند الاعتضاد بالمرجح الذي يترجح به احد المتعارضين اذا كانا حجتين بنفسهما الا ترى انهم يرجحون احد الخبرين مثلاً على الآخر عند التعارض اذا كان مع احدهما مرجح لا يعتبر بنفسه كالنقل بالمعنى والشهرة الغير المعتبرة ولا يعملون كذا اذا شك في الحادث في الموضوع المستنبط وبرشدك الى ذلك الى تحقيق المباحث في جميع العلوم ما كان يعمل بالاستقراء في الموضوع المستنبط ولا يرجح بسببه احد الاصلين المتعارضين في الموضوع المستنبط استناداً الى ان الشك انما هو في الحادث فليس ذلك الا لاجل ما اشرنا اليه من عدم اعتبارهم حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اذا شك في الحادث او وجهه عدم الاعتبار عندنا هو الاجمال في الموضوع المستنبط اصلاً واما بناء اهل العقول فهو وان سلم على اعتبار الاستصحاب في الموضوع المستنبط لكن في غير صورة الشك في الحادث وصورة التعارض وكذلك بعد التتبع وجدنا انهم لا يعملون بالاستصحاب في الاحكام والموضوعات الخارجية عند الشك في الحادث اذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع كالطهارات المتعاقبة في العبادات المختلفة التي علم اجمالاً بانتقاض الطهارة في بعضها فيتحقق تناقض الاجماع ان بناء العقلاء منا انهم كالعمل بالتبين على اعتبار العلم الاجمالي كما ان بناءهم على العمل بالاصل اذا علم بنحو واحد والعلم المعلوم في الشبهة يحكمون بنفي الحكمين او غيرهما من بالاحتياط والمراد بالمتوافقين المتوافقين في النوع فلا بد ان الاصلين من قبيل المتخالفين لا المتماثلين ولا يتوهم ان بناء العقلاء وان لم يكن موجوداً في هذا الموضع لكن الاخبار الاخيرة لان الاخبار لا ينحصر العمل بها فيما بناء العقلاء فيه من افراد الشك في الحادث المتخالفين سواء كانا حكميين ام موضوعيين وجوديين ام عدميين ام مختلفين في الحادث غير معلوم ويكون عن التعارض للاستصحابين لاجل ذلك كما هو الظاهر من مثالهم **فان قلت** لو بنينا الامر على عدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث لما جاز العمل بالاصل في موضع من المواضع اذ ما من موضع شك فيه في الحدوث الا والعلم الاجمالي حاصل بحدوث البين فانه لو حصل الشك في نقل لفظ ووجود قرينة او غيرهما فلنا ان العلم الاجمالي حاصل بوقوع نقل بين الالفاظ وتحقق قرينة في المواضع فلا ينبغي مورد للاصل وهو يدل على البطلان **قلنا** ان مثل هذا الامر مضى في بحث تراب الاستصحاب في مقام التمسك بالاصل في نفي علم المعصوم بالواقعة لاجل اثبات العموم في مقام علم المعصوم بالواقعة لاجل اثبات العموم في الجواب اذا كنا شاكين في علمه بالواقعة وعلمه بما نقله لو ورد على هذا الاصل امران **الاول** انه اذا شك في علم المعصوم بحجية الوقايع لانه عليه السلام عالم على التحقيق اذا سلمنا ان علمه ليس بفعلي ولكن العلم الاجمالي حاصل بعلمه ببعض الوقايع فالتمسك بالاصل تمسك به في الحادث وهو غير معتبر وقد اجبنا عن الاول اولاً بالاجماع الامامية الا شرذمة من قاصرين على كون علم الامام ارادياً لا فعلياً **وثانياً** بالاخبار الكثيرة الواردة منهم على كون علمهم ارادياً لا فعلياً **وثالثاً** فان قوله نعم علم المعصوم انه لا ينتفي فالعلم فيه يدل على ان للنبي تمام العلم وحاصله لعلم كمال الحكم ان قول القائل لغيره لا نقم من هذا المكان ان للمخاطب ان يقوم مع انه بحيث كان لها النبي كل عمل الامام ولهذا لا يقال ان حصة التبييض مانعة عن انتاج غير العلم فلا معنى لنهيه عنه فلا بد من صرف الامر عن ظاهره فيسقط الاستدلال لانا نقول ان للاية الشريفة ظاهرا لما دل على ان للنبي ما للنبي لا احوانه ... بتاع احدهما وعاد ذكرنا

عقلياً ام عادياً ام شرعياً ببناء العقلاء ولان مرجع الشك الى الشك في المانعية وعدم جريان ما يزيد مما ثبت فلو اضاف ثوب مانع لا يعلم انه مانع ام لا بل استصحب طهارة
ثوبه وان لم يحكم بان المانع مانع ام لا الامر من تلك الجهة بعد عدم مدار الاصول الفقاهتية اصل يجري اصالة تأخر الحادث بما قطع بحدوثه حادث وشك في مبدء حدوثه وانما
يتوهم من انه اذا ثبت للفظ معنى في العرف العام وشك في اتحاده مع المعنى اللغوي فاصالة عدم النقل معارضة باصالة تأخر المعنى العرفي عن زمن اللغة مدفوع بانه اذا علم للفظ
معنى في العرف العام فان علم انه كان له معنى في اللغة ايضاً وشك في اتحادهما فاصل عدم النقل لا معارض له اذ التطابق يستلزم خواص الفعل اثر الوضعين للمعنيين وهو الاول

الصدود انما يقتضي رفع اليد عن الظهور الثاني ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظاهر الاول وعن الثاني بان الشك في الحادث انما هو في الامور المحصورة في
الامور الغير المحصورة والذي يمنع من العمل بالاصل انما هو القسم الاول لا الثاني وذلك لان بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل بين القسمين فهو بين
العلم الاجمالي في القسم الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني لانه اقول انه اصل ان حجية التمسك بالاصل في غير المحصور انما في الموضوعات فلانهم
الادلة الدالة على التكليف كقوله اجتنب مثلاً المنهي عن الحرام المختلط وان كان في الاحكام فلا يجوز منه ادلة الاشتراك بين الحاضر والغائب لعلم الاجمالي
في غير المحصور غير معتبرة لا اصل يعمل به اذا عرفت ما ذكرنا فتعلم ان الاستصحاب في الشك في الحادث معتبر اذا كان العلم بالاجمال منحلاً في جنب المشكوك كما دون
لو تم المقتضي له وقبل الاستصحاب او عدم حجيته انما هو قبل العلم الاجمالي وهو غير معتبر عند ارباب العقول واما اذا لم يكن العلم بالاجمالي
في جنب المشكوكات فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه لانحلاله ما علم به سابقاً بطرف منه لا حصاء وهذا المعنى محقق في كل من المشكوكات
المحصورة ولكن الاشكال بعد الجزم بالانحلال فيه اعتباراً فان فيه احتمالات خمسة ثالثها التبعيض بالقول بلحاظ الاستصحاب في بعض من الامثلة الشك
الحادث التي ذكرها دون بعض ورابعها القول بعد اعتبار الاستصحاب واعتبار العلم الاجمالي في البعض مع وجود مرجح له واما البعض الاخر فيعتبر فيه الاستصحاب
والعلم الاجمالي لما رجع الى المرجح فان وجد فيه والا فلو نقفا والتخيير وخامسها التبعيض بالعمل بالاصل في بعض الامثلة او الموارد وان لم يوجد مرجح وان وجد
على الخلاف وفي بعض لو لا يعمل بالاصل وان وجد له مرجح ويعامل معهما معاملة تعارض الدليلين وفي بعض لو يرجع الى المرجح ان وجد والا فالطرح
او التخيير لا سبيل الى الاول اي حجية الاصل مطلقاً وطرح العلم الاجمالي كما ثبت دلالة على حجية العلم الاجمالي لا العمل بهذا الاصل لو كان في الموضوعات المشتبهة
المحصورة بناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي وابقاء مقتضى ادلة التكليف كقوله اجتنب عن الحرام مثلاً اعتبار العلم الاجمالي وان كان في الاحكام
فهو بناء العقلاء ايضاً ولا دلالة الاشتراك انما نشأ مع الحاضر وبعد تسليم عدم نصرة ادلة الاشتراك الى العمل بالاجمال مع كون الشبهة محصورة
في غاية الفساد ثم لا منافاة بين ما ذكرنا ذلك كما ان الشبهة غير محصورة كما طلعت سابقاً وان كان في الموضوعات والاحكام معاً ولا سبيل الى الثاني ايضاً
ايضاً وهو عكس الاول لان بناء العقلاء في بعض الموارد على اعتبار الاصل لا العلم الاجمالي ولانه مخالف للاجماع المركب ايضاً لان كل من قال بحجية
الاستصحاب قال بحجيته في صورة وجود المعارض ايضاً في الجملة فلا معنى للسلب الكلي ولا سبيل الى الثالث ايضاً للقطع ببناء العقلاء في بعض المقامات التي قد وجد
فيها الاستصحاب فيهما على اعتباره وبالجملة السلب الكلي غير صحيح في بعض المقامات ملاحظة الامر دائر بين الاحتمالين الاخرين والحق هو الاخير منهما
لانا لو راجعنا طريقة ارباب العقول وجدناهم يعملون بالاصل في بعض الموارد ويطرحون العلم الاجمالي وان كان ما ثبت بالاصل خروجاً الا ترى انه لو كان
ثوبان لشخصين وحصل لهما القطع بنجاسة احد الثوبين لعمل كل منهما باستصحاب طهارة ثوبه وكذا عمل كل من الشخصين باستصحاب الطهارة فيما لو كان
لكل منهما حوض ماء في بيته وعلما بنجاسة احد الحوضين اجمالاً ولا يعتدون بالعلم الاجمالي كما في الثوبين والحوضين المفروضين اذا كان ما كالاهما
لشخص واحد لا يعملون بالاصل فيه اصلاً وكما في الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض احدهما كما مر مثاله وقد يعملون بالاصل وبالعلم الاجمالي معاً في
كثير من الموارد فيلاحظون الرجحان كما في القليل النجس الذي في خلال كرين ونحوه من الموارد واما عند فقد المرجح فالظاهر انهم يطرحونهما لا انهم
بينهما والمنشأ في هذا التفصيل ان المتوجه على المكلف ان كان مثل الواحد كالثوبين والمائين الذين كل منهما لشخص ... الاصل
وانكار الرجوع على الخلاف وانكار المتوجه اليه اصلاً وان افتقا وهما من جهة المصحح فلا يعمل بالاصل بل بالعلم الاجمالي وان كانا موضوعين لحكمين
مختلفين وان كان المتوجه الى المكلف اصلاً ... فيعتبر الاصل مع العلم الاجمالي المعاملة هو الرجوع الى الترجيح اذ ليس في مثل هذا المقام ... لعلها تجيء
هو طريقة اهل العقول لعدم انعقاد **الامر العاشر** في حجية الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة والكلام فيه يقع في مواضع الاول في ان اجزاء الاستصحاب
في اجزاء الماهيات المركبة فيعلم انه يمكن اثبات صحة العبادات بامور الاول اصالة الاطلاق الثاني اصالة البرائة عن الجزء المشكوك فيه اي القاعدة المعروفة الثالث
اصالة الصحة الرابع اصالة عدم الشرطية والجزئية الخامس اصالة عدم الدليل السادس استصحاب الصحة وقد اختلف العلماء في العمل بهذه الاصول في اثبات الصحة
فمنهم من عمل بالاصل الاول دون البواقي ومنهم من عكس فعمل بغيره الا الاول من الاصول ومنهم من عمل بالجميع ومنهم من طرح الجميع وهو الحق ثم المانعون
عن التمسك باصل الاطلاق تمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح لا انه نفي التمسك بالاطلاق وتمسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بان
... الاجماع عليه ... الكبرى وهو الاجمع وكيف كان فتحصيل الكلام فيها انما هو في ... بالاصل ... المشكوك فيه
مثلاً كالنية مثلاً واما الثاني كالسورة ونحو الاجزاء اما ان يكون من ... الثاني ... واما من ... كالسورة ونحو
النفقة اما ان يكون الشك في جزئها او اشتباها فيه فلا سابق له لا يجري فيه الاستصحاب في شيء منها انما اذا كان المشكوك فيه قبل تمام الاستصحاب الصحة
الصحة السابقة وليس في الفرض ... الى ... الصلاة ... اذا كان المشكوك فيه ... بالاسم ...
فلا ... استصحاب الصحة ... يستلزم الدور المضمر لان استصحاب الصحة موقوف على ... النسبة الى الاجزاء السابقة ...
موقوف على ... على الوجوب الشرعي ونحو ... الوجه ... موقوف على ... بالوجوب التابعة ... الصحة

اما اصل عدم تعدد هذا المعنى العرفي فمعارض باصل عدم تقدم معنى آخر وان علم انه كان له معنى في اللغة غير هذا المعنى العرفي لكن احتمل اشتراكه في اللغة بين المعنى العرفي وذلك المعنى المهجور فاصل تاخر الحادث سليم عن المعارض معتضد باصالة عدم الاشتراك في اللغة واما النقل فمعلوم هنا لا يمكن نفيه بالاصل وان شككنا في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موضوعا للمعنى ام لا بل لا كان من الالفاظ المتحدثة لكن نعلم بان المعنى كان موجودا فيها وكان لفظ من الالفاظ موضوعا بازائه اما هذا اللفظ او غيره حكمنا باتحاد اللغة والعرف لاصالة عدم تعدد الوضع واصل تاخر الحادث معارض بمثله وان شككنا في وجود اللفظ والمعنى في

سلمنا عدم الدور لكن نمنع جريان الاستصحاب في عدد المستصحب لكون الاستصحاب فرضا لما اجراه ابهم نكن لمن يعتبر كان بناء العقلاء في امثال الالفاظ على الاخذ والاجراء انهم لا يعتبرون الخلاف في طريقة اهل العقول فلا يكون هذا دليلا على اعتبار الاستصحاب واما اذا كان المشكوك فيه اثباتا استمرارا والثاني ابهم اثباتها فلان هذا الشك في الاثبات انما كان مصرفه مما فيه من لزوم الدور او لا ومن عدم اعتبار الاستصحاب في فرض عدم الدور فمالها والسند مما مر فلاحظ الى ان العمل بالاصل قبل الفحص لا يجوز مع انه ثم فانما يتم في هذا القسم لا مطلقا الا ان يتمسك بالاجماع المركب وفيه اولا منع الاجماع وثانيا انه يمكن القلب عليكم وضميمة العكس اقوى لانها الاجماع القطعي وثالثا ان ذلك لا ينتج ثابتا الا ما اصيب بالاصل بالاجماع وضميمة الاصل فانكان فيه ضعف اقتضيته ابهم او لا منع العمل بالاصل قبل الفحص فان قلت ان القول بلزوم الفحص في تكليف بما لا يطاق لانه يلزم من الفحص بطلان العبادة وهو منهي عنه فح ان تحصر كان مقارنا للابطال الا ان ترك الابطال لا يعمل بالاصل كان مقارنا لانه ترك الفحص قلنا انه يمكن ارتكاب الاحتياط والخروج من العهدة بالاتيان بما تبطل عنه على طبق الاحتياط مع ان ذلك لا يرد لو تم لاختص بالفاسد واما المقصر فيمكن في حقه العقاب على ترك الكل من الامر لان الاتيان بالاحتياط لا في الاحتياط وثانيها ان ما ذكر انما يتم في بعض الصور لا جميعها الا ان يتمسك بالاجماع وقد عرفته واما اذا كان المشكوك فيه اثباتها اتفاقا والشك ابتداء كوجه المتبايد الاثبات والتكلم انه من حروفها اضطرابا فيه فما مر من لزوم الدور او لا كون المستصحب كونه موضوعا ثانيا وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثا لعدم تقرير الاحتجاج كون بناء العقلاء على الاخذ فان قلت ان الدليل موجود فان صاحب المعالم قال في بحث الاستصحاب المثبت بالمتبادر المذكور ان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بصحة الصلوة فالاجماع المركب موجود قلنا اولا ان الاجماع منقول لا يكفي وثانيها ان القول بصحته كما يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة الصلوة كذلك يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة التيمم والتمسك بالاجماع على الخاص مما ان كان المشكوك فيه اثباتها اتفاقا والشك فيه اثباتها ففيه منع الاعتبار والسند ما مر من بناء العقلاء على الخلاف وعدم دليل آخر فظهر انه لا استصحاب الا يجري في ما عرفته اعتبارا **الموضع الثاني** في انه هل يجري الاستصحاب في اثبات ما فهمه من مدلول اللفظ الحقيقي او انه يختص بغير من افاضل الفقه خلافا فيه حيث نفى كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك في تركيبه بالعدم بالاصل ان مما علم ملاحظة الواضع جزء الوضع اريد من الجزء المبهم فيقال الاصل عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الذي هو يقتضيه لاصالة عدم ملاحظة الواضع المرة او التكرار او الفور او التراخي ولا يخفى ان الاصل المذكور فيه سد من باب الالفاظ مطلقا اما اولا فلان التفات الواضع حين الوضع مما الى البسيط والمركب لاشك انه امر المتقن انه المسند بالاصلح معنا بغير الحادث ما الاصل وقد عرفت فيها وتوهم ان الالتفات الى الامر يعتبر حدوثه والالتفات الى الجزء امر ابد مشكوك الحدوث فيكون الشاك الحدوث ولا الحادث مدفوع بانه يكون في وضع المركب التفات واحد اجمالي ولا يحتاج الى تعدد الالتفات واما ثانيا فلانا سلمنا جريان الاصل لكن لا دليل على اعتبار الاصل الا ان بناء العقلاء ليس على الاخذ الا استمر اليه وبلى الى نفي الالتفات نعم الاجماع حاصل على اعتبار الاصول اللفظية التي كاصالة عدم النقل او الاشتراك لكن لنفد الى غيرها يحتاج الى الدليل وليس الموضع الثالث في انه هل يجري التمسك بالاستصحاب في اثبات حكم المركب بعد تعذر بعض الاجزاء او لا فالكلام في المركب من المركبات الخارجية الحقيقية فضلا من المركبات العقلية اما اذا كان المركب من المركب العقلي الاعتباري كصوم الخميس الذي هو بسيط مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والتحليل العقلي ولكنه مركب بعد التحليل العقلي من جنس هو الصوم ومن فصل وهو خصوص يوم الخميس فوجب صحة الصوم بعد الاستصحاب فيه ما يقال بعد فقد يوم الخميس بسبب اصل الصوم به او اخراستصحابا الوجوب هو ان الجنس ينتفي بانتفاء الفصل بما المطلق انما كان الجنس ضمن الفصل الخاص فلا يبقى مستصحب يستصحب لا لانه الجنس الخاص فينتفي قطعا والجنس ضمن خصوصيته الاخرى لم يكن مطلوبا فلا يجري الاستصحاب يكون صحيحا جزما اما اذا كان المركب خارجيا كما لو قطع بعض اليد فيتوقف ان غسل اليد من المرفق كان واجبا بجميع اجزائها وبعد قطع البعض يستصحب وجوب غسل البعض الباقي فلا يجري فيه الاستصحاب ابهم وان استشهد من المحقق الخوانساري بانه جرى فيه والشيخ وجوه الاتيان فوجه اعاد غسل ما بقى من المرفق مما هو متيقن ومقدم لانه الانتساب الى ما هو بالمركب نفسه بعد المركب ففقد الامر لا يبقى الامر بالمقدمة اي الاجزاء لان الامر بالمقدمة موقوف على الامر بالمقدمة فلا محل للاستصحاب فان قلت ان بناء العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي قلنا ان ثبت ان بنائهم على ذلك اذا امر بالوضوء والصلوة بعد القطع اي قطع بعض اليد لم لاصالة الاشتغال بالصلوة والوضوء فهو مسلم ولا يجدي بل نقضنا فان ثبت ان بنائهم على ذلك فيما لو امر بغسل اليد لا استصحاب الامر بالغسل مع قطع النظر عن الوضوء والصلوة فهو ممنوع فان قلت ان الامر بالمركب امر باجزائه بالاصالة لا بالتبع فيجري الاستصحاب قلنا ان دعوى ان ذلك مسدد لو كان كل جزء واجبا غيريا كالوضوء للصلوة مع انها ليست الاجزاء انها واجبات غيرية والحاصل انا نقول بلزوم غسل العضو المقطوع بعضه بالاستصحاب الامر نظرا الى ان غسل الاعضاء الصحيحة لا يدل على ذلك الاستصحاب واما الكلام في لزوم غسل العضو المقطوع بعضه فنقول بوجوبه لانهم استصحبوا الامر بالوضوء ويحصل البراءة اليقينية لا استصحاب الامر الذي كان يغسل هذا اليد حتى يرتفعا او يبقى ما من تقدم المستصحب وكذا لو قطع عضو بتمامه وحده ولم يكن لزوم الوضوء وغسل الاعضاء الصحيحة اجماعيا لحكمنا بلزوم غسلها ايضا لاستصحاب الامر بالصلوة والوضوء لان الامر بالوضوء كالامر بالمركب الذي من بعض اجزائه فلا يجري الاستصحاب في الباقي من اجزائه نعم فيما لم يتمكن المكلف من بعض اجزاء الصلوة كالركوع وكذا بدله من الايماء

في بيان ان الاصل ... ما يستعمل فيه اللفظ على

في بيان استصحاب الصحة

وعم

في اللغة فاصل تأخر الحادث سليم عن المعارض ثم اصل تأخر الحادث باعتبار نفس الحادث تارة وجودي وعدمي تم زمان الشك والمشكوك فيه اما متحد او مختلف
بتقدم زمان احدهما ثم المستصحب اما حكم فرعي او اصلي او موضوع صرف او موضوع مستنبط والحق جريان اصل تأخر الحادث فيها اذا اتحد فيها الشك والمشكوك
فيه او تأخر زمان المشكوك فيه عن زمان الشك من غير فرق بين الاقسام المذكورة وبين كون المراد من اصل تأخر الحادث استصحاب الحالة السابقة ام عدم
عروض الحادث وذلك للاخبار وبناء العقلاء ولان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بذلك ولانه لولاه لزم عدم حجية الاستصحاب في الشك في عروض

والاشارة حكينا [illegible] القطع بعد الدليل الا ان يكون القطع مقدمة [illegible] بحكم بانها [illegible] هذا الجزء لاستصحاب الامر الكلي [illegible]

المرحلة الحادية عشر في حجية [illegible] بالاستصحاب في التوابع واللوازم فاعلم ان اللازم على قسمين احدهما الامر اللازم بتجدد

وجود الملزوم كالزوجية للاربعة والاخر ما يلازم اللازم فيه [illegible] الملزوم وبان لا يكون [illegible] الوجود وهذا الاخير على قسمين الاول
اما عقلي كالوجوب [illegible] والتخيير [illegible] في [illegible] الاجماع و [illegible] ثم قطع [illegible] يحتمل كون مضمونه
التخيير [illegible] بحكم الاول ويحتمل كون مضمونه الوجوب [illegible] لحكم الاول لان رفع التخيير بعد الوجوب لازم [illegible] الاستصحاب
[illegible] التخيير [illegible] فيكون هذا استصحابا [illegible] لازم [illegible] واما اللزوم عادة كالو علمنا [illegible] ثم قطعنا [illegible]
[illegible] يعلم [illegible] يكون [illegible] الاحراق [illegible] الاحراق [illegible] بترتب عليه [illegible]
القطن بعد وجود واما اللزوم شرعي كالو وقع [illegible] لم يعلم [illegible] ام بول [illegible] اللازم [illegible] اذا عرفت ذلك [illegible] الاقسام الاربعة
فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في الاول لان [illegible] الحادث [illegible] الاصل [illegible] واما الثلثة الاخيرة فيجري فيها الاستصحاب
ويعتبر [illegible] الاصل المعمول [illegible] الى ان [illegible] الاستصحاب في الشك
[illegible] الاستصحاب يجري في اللوازم [illegible] لكنه لا يصلح [illegible] بعد الحجية [illegible]
الاخر [illegible] بناء العقلاء [illegible] الشك في [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الاصل في اللوازم [illegible] الترجيح [illegible] الملزوم [illegible] الملزوم [illegible]
الاستصحاب في اللوازم [illegible] الاستصحاب في اللوازم [illegible]
[illegible]
[illegible] الاستصحاب في اللوازم [illegible]
[illegible] الملزوم [illegible] العقلاء على الاستصحاب [illegible] اللوازم [illegible]
[illegible] الاستصحاب في [illegible]
[illegible]
[illegible] اللازم [illegible]
[illegible] لاستصحاب اللازم [illegible] العقلاء [illegible]
[illegible] لاستصحاب اللوازم [illegible] الاستصحاب في اللوازم نفسه [illegible]
[illegible] استصحاب اللازم [illegible] الملزوم [illegible]
[illegible] الملزوم [illegible] العقلاء [illegible]
[illegible] الملزوم [illegible] المشكوك [illegible]
[illegible] اللازم [illegible] الاستصحاب [illegible] بحكم [illegible] الحالة
[illegible] الملزوم [illegible] الملزوم [illegible]

المرحلة الثانية عشر في حجية [illegible] اصالة تأخر الحادث وتحقيق الكلام فيه يقتضي بيان امور ثلثة الاول

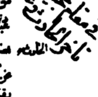
[illegible] هذا الاصل [illegible] الحقيقة الشرعية [illegible] الاصلية [illegible]
ان [illegible] الشارع [illegible] الحقيقة الشرعية [illegible] تأخر الحادث [illegible]
لاستصحاب القهقرى [illegible] الا [illegible] حقيقة [illegible]
من [illegible] هذا الاصل [illegible] تأخر الحادث [illegible] الاصل
هذا اللفظ [illegible] اللفظ [illegible] اللغة [illegible] **الاول**
ان [illegible] اللفظ [illegible] اللغة [illegible] موضوعا [illegible] اللفظ [illegible] **الثانية** ان يعلم
ان هذا اللفظ كان [illegible] اللغة [illegible] المعنيين [illegible] اللغة [illegible]
في اللغة [illegible] الوجود [illegible] اللغة [illegible]
[illegible] في اللغة [illegible] **الثالث** [illegible] ان هذا اللفظ [illegible] في اللغة موجود [illegible]

المرحلة الحادية عشر في استصحاب التوابع واللوازم

المرحلة الثانية عشر في [illegible] اصالة تأخر الحادث

الفاتحة لا اذا تأخر زمان الشك عن زمان المشكوك فيه وهذا القسم هو مراد من اصالة تأخر الحادث فالحق عدم اعتبار اصل تأخر الحادث ولا الاستصحاب
المعكوس الذي هو ضده لعدم الدليل فاما اصل لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الواقعية والظاهرية فلو ثبت نجاسة شيء بالبينة الشرعية ثم
شك في ارتفاعها استصحب بقاؤها والاجماع المركب ودلالة النصوص بعموم التعليل ولم يفهم اهل العقول وكذا الظن الشرعي ناقض اليقين اما من باب التخصيص
او التخصيص اصل في جواز اجراء الاستصحاب في الامور التدريجية بحسب الواقع والدفعية في نظر العرف كالاكل والتكلم والقاء الدلاء على الماء القليل النجس
عرفا وفي تعليقيا وفيما نحن فيه اما اصل الشغل كما لو شك في وجوب السورة في الصلاة وغيره لم يشرع فيها بعد وجوبها واذا الحكم خبر شيخنا فيما ذكرناه على

ام لم يكن بل كان من الالفاظ المستحدثة في العرف ولكن نعلم ان هذا المعنى الموجود الان للفظ في العرف لما كان موجودا في اللغة وكان لفظ من الفاظ
موضوعا للتفاهم لهذا اللفظ او غيره **الرابعة** ان الشك اينما الكلام لا نعلم بوجود هذا المعنى في اللغة بل نشك في وجوده فيها كان نشك في وجود اللفظ فيها اذا
ظهر ان تلك الاحوال الاربعة فاعلم انه يعمل باصل عدم النقل في الاولى منها ما شك الاصل عن المعارض لانه لو لم يكن المعنى اللغوي هو المعنى العرفي بل كان معنا
لازم ثلاثة حوادث وضع اللفظ للمعنى اللغوي اولا ثم وضعه للمعنى العرفي ثانيا ثم نقله من المعنى الاول بوضع او انس المعنى من المعنى الاول لقدم الحوادث ثلث و
ليس هيهنا اصل تأخر الحادث لان الغرض من هذا الاصل ليس اثبات المعنى العرفي لانه قطعي الثبوت بل الغرض منه نفي كونه المعنى اللغوي وهو هذا المعنى
فيكون من جهة الشاهد تعدد الحادث ولان بين الاصل عدم تعدد الحادث هنا مما من بالثاني نحن نعلم بتعدد الحادث في اللغة وهو وضع اللفظ فيه المعنى
ولكن لا نعلم ان هذا الحادث المتعدد هو هذا المعنى العرفي ام غيره فكما يحتمل ان يقوم الاصل على تعدد هذا المعنى يحتمل ان يقوم الاصل على تعدد معنى اخر فيهما من اصل تأخر
الحادث وعدمه ويبقى اصل عدم النقل بحاله **واما الحالة الثانية** فلا يبقى فيها العمل باصل تأخر الحادث وليس هنا الاصل عدم النقل لان النقل الحادث يقتضي انه لو
كان للفظ حقيقة خاصة في اللغة في غير هذا المعنى العرفي خاصة فواضح وان كان مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره لزم النقل ايضا من المشترك الى احد معنييه فالنقل
متحقق ولا يجري هنا اصل عدم النقل ويجري اصل تأخر الحادث سليما من المعارض ومستنده الشاهد الاشتراك في اللغة **واما الحالة الثالثة** فهي كالحالة الاولى في الحكم
باتحاد العرف واللغة لان الشاهد تعدد الموضع فانه لو كان اللفظ الموضوع في اللغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ لزم تعدد الوضع والاصل عدمه واصل تأخر الحادث ليس معارضا له
كما مر **واما الحالة الرابعة** فهي كالثانية في العمل باصل تأخر الحادث لسلامته من المعارض **الامر الثاني** اعلم ان اصل تأخر الحادث باعتبار تقدم الحادث من حيث الوجود
والعدم ينقسم على قسمين بحسب ما يحكم الوجود كما لو علمنا بوجود زيد في البلد وقد علم ملاقيه شككنا في انه مكث القادم هو يوم الجمعة او يوم الخميس فالاصل تأخر الحادث
بالنسبة الى القادم يوم الجمعة ولا ريب ان الحادث هنا امر وجودي والعدمي كما لو علمنا بموت زيد ثم انتقلنا يوم الجمعة او الخميس فالاصل تأخر الحادث يقتضي موته يوم الجمعة والاغلب
في موارد التمسك باصل عدم تقدم الحادث هو القسم الاول وباعتبار اطراد زمان الشك للمشكوك ينقسم على قسمين ايضا تقدم يحتمل فيهما كما لو شككنا في امتداد
وقت العشاء الى نصف الليل او الى ثلثها او الى الفجر كما اختلف الاقوال فيه بعد تمام الثلث الاول من الليل نقول انا نعلم بحدوث الحادث وهو وجوب العشاء وشككنا
في ارتفاعه سلم ايضا انه لم ينقطع في نصف الليل الاول فان الشك لكن الاصل تأخر الحادث في تأخر ارتفاعه وقد اتصل زمان الشك بالمشكوك فيه وهذا ايضا ينقسم
على قسمين احدهما ما كان زمان المشكوك فيه متأخرا عن زمان الشك كما في المثال المفروض لو حصل الشك في وقت الارتفاع في اول الليل او وصل الى
زمان المشكوك فيه والاخر عكس ذلك كما في المثال المفروض ايضا لو حصل الشك في وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر والقطع بالارتفاع قبل ذلك ولا عتبار
نفس المستصحب ايضا الى قسمين موضوعي وحكمي والموضوعي ايضا على قسمين صرف وموضوع مستنبط والحكمي ايضا اما اصلي واما فرعي هذا اقسام الشك في الحادث **الامر**
الثالث في الجهات احصل القطع بحدث الحادث وشك في بدء زمان الحدوث كما في الالفاظ التي ثبت لها حقايق متشرعة وشك في الحقيقة الشرعية وكما في تشاخص
العرف واللغة فهل يعمل باصل تأخر الحادث او يعمل بنقيضه بل لا ثمرات استصحاب القهقرى وهو ضد اصل تأخر الحادث ام لا اصل لها بين ام بتبعيض فيعمل في بعض
المقام على اصل تأخر الحادث وفي بعض اخر على الاستصحاب المعكوس فيه خلاف الا ان الذي عليه اهل العقول هو العمل بالاستصحاب المعكوس في الموضوعات المستنبطة فلو
القى اليهم لفظ الشارع يحملونه على المعنى المتبادر عندهم كما في النواهي وفي الموضوع الصرف على اصل تأخر الحادث كما لو قال السيد لعبده اعط زيدا كل يوم
درهما بعد دخوله البلد الفلاني وشك في انه دخل يوم الجمعة ام الخميس لكان بناؤه على يوم الجمعة وكذا لو خبر بانه يحتمل ان يكون بناؤهم في المثال الاول لاجل
الموضوع المستنبط على ما ذكر من باب غلبة تشابه الازمان والالسنة لا من باب الاستصحاب المعكوس كما هو المتفق الا ترى ان واحدا من العرب لو سمع من عربي لفظا
محمولا على المعنى المتفاهم عند السامع وان كان كل منهما من طائفة غير الاخرى وكان بينهما بعد مسافة ليس في ذلك الا الغلبة لا اتحاد وليس استصحابا معكوسا هذا وكذا في
المثال الثاني في الموضوع المستنبط يحتمل كون بنائهم على ما ذكر لاجل اصل البراءة لا الاصل تأخر الحادث والحاصل الاحتمال فالغالب ايقع على الخاص نعم لو ثبت كون بنائهم
على مقتضى اصل تأخر الحادث لتم ودلالة لا يعمل بهذا الاصل فيه هذا الاصل لكان ذلك كاشفا عن علمهم بهذا الاصل وليس كذلك لعدم علمهم على خلافه الا ترى انه لو قيل لهم
خبر بموت زيد في البلد الفلاني يوم الجمعة وجاء بعد خبر بان فصل ان ابن زيد يصلا بان لم يعلموا ان موته كان قبل الجمعة ام فيها ام بعدها فاشكوا في انه
موت الاب هو لون ان الاصل تأخر موت ابن زيد فيرث هو من ابيه بل يتوقفون ويحتاطون ويفرقون نصيب كل منهما من مال الاخر حتى يظهر الحال ويحكم بعينه
مجانا من الجامع الوضوء من الماء الذي علم بنجاسته بعد الفراغ من الجامع اشك في انه هل النجاسة او كان قبل الوضوء ام بعده وانما يحتمل ان يكون من
صل تأخر لكن يحتمل ان يكون من باب قاعدة الاجزاء والعلة لا يتداخل على الخاص هذا والحال ان يقتضي اصل تأخر الحادث اذا كان زمان الشك والمشكوك فيه متاخرا
عن زمان الشك سواء كان الحادث وجوديا ام عدميا حكميا اصليا ام فرعيا ام موضوعا صرفا ام مستنبطا وسواء كان الزمان من جهة تأخر الحادث استصحاب بقاء الحالة
السابقة ام عدم عروض الفاسد ويقال الاخبار وطريقة اهل العقول الا ببين ما ذكرناه من التمسك فيه ان كل من قال بحجية الاستصحاب جعل ما ذكرناه من الصورة
حجة ولانه لو لم يكن الاستصحاب في هذه الصورة حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء الارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض الفاسد لا يتخلف
الصورة حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء الارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض الفاسد لان هذه الصورة جزئي من جزئيات الشك في عروض المانع



استخراج الدليل اصل في بناء العقلاء على الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على التشريع فاعلم ان الدليل على الحكم ان كان مقيدا بوصف يوجب بقاء ارتفاعه

الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة متنجس ما دام متغيرا فهذا بمفهومه يقتضي الانتفاء بعد زوال الوصف فلا استصحاب وكذا اذا قال الماء المتغير متنجس لان الكلام

مفهوم الوصف لانه ليس بحجة على الاصح بل لانتفاء الموضوع بزوال التغير فلا استصحاب من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فيبنى في المسألة الآتية

وان كان ذا الاول ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود ولا وصفا كان يقول الماء اذا تغير يتنجس فان كان هذا الكلام بحسب العرف متوجها بالاضافة الى حالة زوال التغير

وقد مر حجية الاستصحاب في الشك في عروض الرافع واما اذا كان زمان الشك متاخرا عن زمن الشكوك وهذا هو مراد القوم في موارد التمسك باصل

تاخر الحادث فالحق انه لا يصح الاستصحاب المعكوس ولا اصل تاخر الحادث فلان الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجيته اما الكتاب فظاهر والخبر فيه نسخ الاستصحاب

واما الاجماع فغير محقق واما العقل فغير دال اما اخبارا فلان المفهوم لان لا تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق لا العكس كما هنا واما بناء العقلاء

فهو وان كان ثابتا في الموضوع المستنبط لكن يحتمل ان يكون ذلك من باب اعتقادهم التشابه في الازمان كما انهم يفعلون كذلك في اختلاف الامكان و

الطائفة كما ترى اينما **فان قلت** ان الحمل على الاصح اختلاف الطوائف والامكنة لعله لاجل عدم تعدد الوضع **قلنا** انهم يحملون كذلك وان علموا اختلاف

المعنى اللغوي مع العرفي واحتمل كون المعنى المشهور عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي فهذا يكشف عن ان الدليل ليس هو اصالة عدم تعدد الوضع بل

التشابه الغلبة **فان قلت** لو كان كذلك بناء العرف على نفاة المعنى العرفي فلم تقدم اللغة عند تعارض العرف واللغة في كلام الشارع **قلنا** ان

بناء العرف على ذلك كلام الشارع انما هو لاجل اعتقادهم بتقديم اللغة عن زمن الشارع ولكن لما علمنا فساد هذا الاعتقاد لان كتب اللغة الدائرة كلها

متاخرة عن زمن الشرع حصل الظن بتطابق اللغة مع زمن الشرع لا تطابق العرف معه فظهر انه لا دليل على العمل باستصحاب القهقري واما اصل تاخر الحادث فلا

دليل عليه ايضا اما الكتاب فالعقل فواضح واما الاجماع فلانا نمنع ثبوته ثانيا نمنع اعتباره وتوهم ان اصل تاخر الحادث محمول على ان الاصل عدم تقدم الحادث

والاصول العدمية ثابتة بالاجماع فيكون هذا ايضا حجة لانه لا قائل بالفصل فالاجماع المركب الكاشف حجة بعد العلم بالحال لا ينفع واما الاخبار فلا دلالة فيها لا نصا ولا

الى صورة اتحاد زمان الشك والمشكوك فيه او تقدم زمان الشك ولا تنصرف الى صورة تاخر زمان الشك عن المشكوك فيه واما بناء العقلاء فهو موجود

ايضا ومادري من بنائهم عليه في الموضوع المستنبط كما مر في المثال فقد عرفت احتمال ان يكون ذلك لاصل البرائة **المرحلة الثالثة عشر** في حجية

الاستصحاب في الاحكام الواقعية لان مدلول الادلة ان كان حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية فقط او فيها وفي الظاهرية معا فواضح وان كان مدلولها

الحجية في الاحكام الظاهرية فقط فيكون حجة في الواقعية ايضا فالاولوية القطعية بل هو حجة في الاحكام الظاهرية ايضا كما لو شهد عدلان بنجاسة

شيء فلم يعلم بنجاسة بقاؤه وحصل من شهادتهما الظن بالنجاسة الواقعية ثم بعد زمان شككنا في بقاء النجاسة وارتفاعها فهل يحكم ببقاء النجاسة

للاستصحاب ام لا وكذا لو شهدا بنجاسة الشيء المذكور ولم يحصل الظن من شهادتهما او ظن على الخلاف وقلنا باعتبار شهادتهما من باب السببية

المقيدة او المطلقة فهل يحكم باستصحاب النجاسة حين الشك ام لا وكذا لو حصل من خبر الواحد الظن بحرمة شيء ثم شككنا في بقاء الحرمة فهل يستصحب ام لا وكذا

لو لم يحصل منه ظن بالحرمة او كان الظن على خلاف الخبر المعتبر على ضد الحرمة **وقلنا** باعتبار الخبر مطلقا فهل يستصحب الحرمة ام لا والحق الحجية لوجوه الاول الاجماع المركب

الثاني دلالة الاخبار عليه لاجل حمل اليقين على الاعم من الواقعي حتى يشمل الظاهري لاجل ان متعلق اليقين معلوم ومتعلق يقيد العموم

الثالث طريقة اهل العقول الرابع خصوص رواية عبد الله بن سنان حيث قال سأل ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه

يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه فحكم عليه السلام بطهارة الثوب مع بقاء الخلاف ولا ريب انه يحتمل ان يكون السؤال عن الثوب الطاهر الظاهري

بجواب الامام من دون استفصال يفيد العموم ومنع كون الطاهر متوجها بالقياس الى القسمين بل هو بالنسبة الى الطاهر الظاهري مشكل بالتشكيك

المضر الاجمالي لمن ترك الاستفصال يفيد العموم اذا كان السؤال عما يعم كما هو الظاهر من الروايات ظاهرها ما كون السؤال عما يعم ثم اعلم انه ان حصل الظن

المعتبر على خلاف الاستصحاب فلا يثبت الاستصحاب لانه يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشك ولانه لولا ذلك لم يبق فائدة لاعتبار الظن ثم ان

قلنا بعدم حرمة نقض اليقين بالظن المعتبر فهل يكون ذلك من باب التخصيص بخبر الاستصحاب ام من باب الاخص حاكما عليه من ان المراد من الشك في

الروايات هو الشك الواقعي او الاعم منه من الظاهري فعلى الاول تخصيص وعلى الثاني تخصص انتهى **المرحلة الرابعة عشر** في حجية الاستصحاب في

الموضوع المستنبط والكلام فيه يقع في موضعين **الاول** اعلم ان ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط فيما وجد فيه استصحاب وجودي يعارضه

استصحاب عدمي كذلك تظهر الثمرة فيما وجد فيه استصحاب عدمي خال عن الاستصحاب الوجودي ويعارض الاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي فلو قلنا

بحجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اخذنا بالوجودي المنضم الى العدمي كما تعارض العدمي ويبقى الوجودي سليما عن المعارض ولو لم نقل بالحجية فلا

كلام ولا تظهر ثمرة النزاع في الحجية فيما كان فيه استصحاب وجودي يعارضه الاستصحاب العدمي من جهة الاستصحاب العدمي عن معارضة

ما تمت حجيته عند الاصحاب وكيف كان فالحق الحجية فيه لقيام الاجماع [illegible] لانه لا يستدل لاثبات الاحكام في اختلاف ابواب الفقه الا من

موارد الاستصحاب وينتاج فيه الى اعمال الاصل كاصالة عدم القرينة واصالة عدم النقل واصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة ونحو ذلك من الامثلة وان شئت فقل

العقول ولعلمنا انه لا يوجد موضوع المستنبط موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى استصحاب عدمي ولكنه لو وجد فهو حجة لطريقة اهل

العقول ثم هل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط بالاخبار ام لا الحق الاول لشمول الاخبار الموضوع المستنبط و

مكانه منصرفة الى الموضوع الصرف لكن الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام فيشملها الا ان الموضوع الخارجي من متعلقات الاحكام فما

الموضوع المستنبط فانه ايضا مرتبط بالاحكام لانه لابد ان يستند الحكم الشرعي من حمل اللفظ على هذا المعنى مثلا فمرتبطه وعون ذلك الامر

في حجية الاستصحاب في الاحكام الظاهرية والواقعية

في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط

وهو المسمى بالموهمة كما ان الاطلاق فلا استصحاب او مشكوكا بين العدم فيرجع الى القسم الثاني او مشكوكا اجمالا وهو المسمى بالمطلقة فيجري فيه الاستصحاب
سواء كان الشك في المقتضي او المانع وان كان الدليل مرددا بين المطلقة وغيرها من الاقسام او بين المؤبدة والاولين فالحق جريان الاستصحاب الاطلاقي
النصوص وبناء العقلاء وتنقيح المناط وهو حصول الظن بالبقاء وضعف الفارق بين هذين والمطلقة التي هي المهملة حقيقة ومن هنا ظهر بطلان استصحاب نبوة
موسى وعيسى الى ان يثبت حقية الاسلام بكون الامر فيه مرددا بين المطلقة وغيرها فان الاستصحاب لا يجري وقد اوردنا على هذا الجواب في ضوابطنا ايرادات خمسة ذكر
الصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب رده بالادلة الواردة من المعجزات لا بمنع الجريان مع انه لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب راسا ولا على من يقول بحجيته للنصوص

اللغوية ثم بعد ذلك يجيء متعلقا للحكم اللغوي الشرعي فلا يلزم من انصراف الاخبار الى الموضوع العرفي انصرافها الى الموضوع المستنبط ايضا فلا
نغفل الموضع الثاني هل حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او من باب السببية على الاول فهل هو من باب الظن الخاص او الظن المطلق وعلى الثاني
فهل هو من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة والثمرة بين كونه من باب الظن الخاص وكونه من باب الظن المطلق يظهر في جواز العمل به حين انفتاح
باب العلم فعلى الاول يجوز وعلى الثاني لا يجوز نعم يظهر الثمرة ايضا فيما لو تعارض ظن الاستصحاب مع ظن شخصي آخر ليس من الظنون المخصوصة فعلى الاول
عملنا بالاستصحاب وعلى الثاني لا نعمل بالاستصحاب اذ القدر المتيقن بالدليل الرابع من حجية الظن هو الظن الشخصي لا النوعي وهل يعمل بالظن الشخصي المعارض
للاستصحاب ام لا يعمل بهما الحق انه ان كان من الظنون المعتبرة [illegible] وبين كونه من باب السببية المطلقة والمقيدة تظهر فيما عارض الاستصحاب الظن غير المعتبر فعلى
الاول يعمل بالاستصحاب دون الثاني وكيف كان فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد يثبت الوضع وعدم الوضع كاصالة عدم الوضع وعدم
النقل وعدم الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع كاصالة عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وقد يثبت نفس الموضوع
فيه كاصالة عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلثة اما في القسم الاول فيحتمل الاستصحاب من باب السببية المطلقة والدليل عليه
بعد الاتفاق الظاهر في طريقة ارباب المعقول فانهم يحكمون ببعد الاشتراك وبعد النقل وان حصل الظن من النوم او الرمل على الخلاف و
ليس ذلك الا للاصل اذ لو كان حكمهم ببعد الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل من الاستقراء لندرة النقل والاشتراك لما حكموا بها اذا ظن على
الخلاف من النوم ونحوه لفقدان الظن الاستقرائي فلم يبق وجه للحكم بذلك الا الاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم **فان قلت**
ان الاستقراء المذكور مفيد للظن نوعا فلعل المبنى عندهم هو الاستقراء تعويلا على الظن النوعي لكونه حجة عندهم كما لم نعلم بنائهم في
النقل والاشتراك ونحوهما انما هو على الاصل لا غير **قلنا** نحن نرى بنائهم على نفي الاشتراك فيما لم يوجد فيه ظن نوعي ايضا فلو رأى جاهلا
باصطلاح خاص ان احدا منهم استعمل اللفظ الخاص في معنى مخصوص حكم بمجرد ذلك بكون ذلك اللفظ موضوعا في ذلك الاصطلاح لذلك المعنى
ولو سمع ذلك من غيره معرى عن القرينة حمل على هذا المعنى وليس ذلك الا لاعتمادهم على اصالة عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى فيكون متحد
المعنى بالاصل فيكون حقيقة فيه واما قلنا انه ليس الاعتماد الا على اصالة عدم الاستعمال في معنى آخر فلان الاحتمالات المتصورة التي
ذلك اللفظ وهذا المعنى خمسة يحتمل ان لا يكون ذلك اللفظ مستعملا في غير هذا المعنى في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون مستعملا فيه وعلى
الاخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين مناسبة ويحتمل ان يكون بينهما مناسبة وعلى الاخير يحتمل عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين ويحتمل ملاحظة
المناسبة بينهما عند الاستعمال وعلى الاخير يحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقق ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في
المعنى الاخر والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي والاحتمال الرابع ملازم لكون اللفظ مجازا في المعنى المحقق وحقيقة خاصة في غيره
ولا ريب ان الحكم بالحقيقة الخاصة في المعنى المرئي المحقق موقوف على دفع سائر الاحتمالات المنافية له وهي ثلاثة كما عرفت اعني الثاني والثالث
والرابع ودفع الثاني والثالث وان امكن بالاستقراء وغلبة اتحاد الحقيقة لكن دفع الرابع لا يمكن الا بالاصل اعني اصالة عدم الاستعمال في المعنى الاخر وامكان مقتضى
الاستقراء ان يكون اللفظ مستعملا في ازيد من معنى واحد فيهما بنا اهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة مع توقفه على نفي الاستعمال في المعنى الاخر الذي
يعارضه الاستقراء فظهر انهم يعملون بالاصل في الموضوع المستنبط من باب السببية المطلقة اي وان حصل الظن الغير المعتبر كالحاصل من النوم ونحوه على الخلاف
فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نفس الاستعمال الذي هو عندهم من علائم الحقيقة **قلنا** اولا ان الاستعمال ليس دليلا على
الحقيقة عندهم والا لما حكموا بالحقيقة والمجاز اما اجمالا او تفصيلا في كثير من الموارد وثانيا ان كون الاستعمال دليل الحقيقة لا يقتضي الحكم بالحقيقة
الخاصة بل هو علامة الحقيقة في الجملة الاعم من الحقيقة الخاصة ومن الاشتراك **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مستند عن نفس الاستعمال مع
مدخلية قلة الاشتراك الغالب يكون حقيقة في معنى واحد **قلنا** نعم لكن لازم ما ذكرت هو كون اللفظ حقيقة في معنى واحد منها ولا يلزم
منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق فلا يتم الحكم بالحقيقة الخاصة الا بضم عدم الاستعمال في المعنى الاخر كما ذكرنا **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة
الخاصة مستند الى ان غلبة الاستعمال انما هو في المعنى الحقيقي لا المجازي فيكون الاستعمال الخاص المرئي حقيقة لان الظن يلحق المشكوك بالغالب **قلنا** اولا
ان هذه الغلبة انما يثبت بها المراد دون الوضع والكلام انما في تمييز الوضع بعد القطع بالمراد وثانيا سلمنا ذلك لكن نقول ان غلبة عدم
الاشتراك اما ان تنضم الى تلك الغلبة ام لا وعلى الثاني فمقتضى تلك الغلبة لا يثبت الا الحقيقة في الجملة لا الحقيقة الخاصة وعلى الاول فنقول
انهما لا يثبتان ح الا الحقيقة الخاصة المجملة لا الحقيقة الخاصة المعينة **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مستند عن مقدمتين احدهما
غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق والاخرى ندرة الاشتراك فعن الثانية يظهر الحقيقة الخاصة في الجملة وبضم المقدمة الاولى يظهر تعيين
تلك الحقيقة الخاصة **قلنا** مع عدم كون غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق مثمرة في تعيين الوضع كما هو المقصود ثم ومع معارضتها
مع غلبة المجازية في المفاهيم فثم انه لا يمكن منهم الحكم بالحقيقة الخاصة المعينة بمجرد المقدمتين بل لا بد من ضم اصل عدم الاستعمال في غير

الا

حتى الزمان لا على من يقول بحجيته لتراكم الشكوك وغيرها **اصل** لو اشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع والذات ان علم عدم العلم ببقائه فلا ينقض باستصحاب حو
ز بدسلا وباستصحاب نجاسة الماء المتغير اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير والفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب ان الاول هو الشيء الذي علم به
سابقا وشك في بقائه والثاني معروض ذلك الشيء ولو بالاستقلال ثم الاستقلال اصطلاحا انتقال الجسم الى الجوف حيوان مع بقاء الاسم والصدق للعلوم سيما اذا كان
التنقل منه الى البدن بين وفي المختلفين وحيوان دون الجامدين والانقلاب اصطلاحا انتقال الجسم من مرحلة الاستقلال المعهود كما في الصور الاربع الاستحالة
اصطلاحا تبدل ماهية اجزاء سواء كان المنقلب منه والمنقلب اليه ام لا وبينهما وبين الاول تباين كلي وبين الثاني عموم وخصوص مطلق وهو نوع في جريان الاستصحاب في

والاكوان لا لاجراء الحكم بالحقيقة الخاصة من اهل العرف ولا علم بوجود استصحاب آخر من باب نفيه مبنيا على ذلك كالاربعة بنوعها فظهر انه
لا علاج في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي الاستصحاب الآخر بالاصل اذ مع تعدد الاستصحاب يجري لملاحظة كل من الاستصحابين فلا وجه للترجيح
فان قلت لعل نفي الاستصحاب الآخر الآن في المقام مستند الى الظن الحاصل بعد الفحص عن الاصل **قلنا** من زعم انهم يعملون بالحقيقة
الخاصة قبل الفحص ثم وليس الا للاصل **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة المعينة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استصحاب آخر **قلنا** نعم
ملتفتون لا مخالة اجمالا وهو كاف مضافا الى انهم يبنون على الحقيقة الخاصة ثم وان التفتوا اليه تفصيلا جملة زعمهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا
اعتمادا على اصالة عدم الاستصحاب في معنى نعم ان حصل لهم الظن النوعي بحيث على حال ان هذا الاصل كان ظنيا باستصحاب الآخر من النوم فظهر انهم
يعملون بالاصل هنا من باب السببية المطلقة لكن لا ما دل ان يعلم ان بناءهم على السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة كالنوم والملاقاة
الاسباب المعتبرة كالاستعمال فيكون بناءهم على العمل بالاصل من باب الوصف والسبب فان شئت فلاحظ طريقة اهل العقول واما في القسم
الثاني من الاقسام الثلاثة فيعملون بالاصل من باب السبب المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة من باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة واما
[illegible] في الموضوع المتبدل لنفس الموضوع كما الكمال القسمين السابقين مع العمل بالشك عند الزيادة ليس من حيث الاستصحاب المار من ان
الاستصحاب بعض الزيادة بل هو من باب الظهور وعقيبه عند الزيادة ونحوهما انه ترجيح من باب تعارض الاصل والظاهر في الاصل تقدم على الظاهر عند التعارض
فلا بد من الحكم بالزيادة للاستصحاب مدفوع بان الاصل يقدم على الظاهر في الموضوع الصرف لا المستنبط كما هنا واما شاعد التنزيل والتوقيت
فان قلنا [illegible] الشك بالشاذ شاعد بما خالف ما سوى من المتصل ثم اعلم ان الاستصحاب في المقام الذي يعمل به من باب الوصف
هو من الظنون الخاصة من باب الظن المطلق منتها حجة **المرحلة الخامسة عشر** في ان حجية الاستصحاب هل هو من باب السبب او الوصف او الحوادث حجة
من باب السبب المطلق او هو للاول دلالة الاخبار عليه فان من جملتها صحيحة زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل ينام الى ان قال فان حرك الى جنبه شيء و
هو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ووجه الدلالة لا ان
المراد من الشك هنا مطلق الاحتمال بشهادة الشك وهو قوله لا حتى يستيقن والدليل هو قوله ينقضه بيقين آخر ومن جملة الاخبار صحيحة زرارة
انما قال قلت اصابت ثوبي دم رعاف الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ووجه الدلالة انه اطلق الشك على مورد ثم شككت على مطلق الاحتمال
شبه ما هو قول السائل فان ظننت **فان قلت** لعل الغالب عدم بقاء الظن بعد النظر والفحص فلم يطلق الشك على الاحتمال الراجح في اصطلاحهم
على مطلق الاحتمال **قلنا** ان الغالب بعد الفحص حصول الظن بعدم الاصابة فاطلاق الشك على مطلق الاحتمال العقد معهود كما هو على خصوص الوهم
لا من باب الاطلاق الكلي على الفرد فيكون اللفظ مستعملا في الكل ويتم المطلوب ومن جملة الاخبار ما شمل الخبرين المذكورين من الاخبار التي مر بيانها
ايضا ان دل على المطلوب بملاحظة ضميمة الاول ان الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال لاجماع اهل اللغة والعلم على اطلاق الاحتمال الشك واما اصطلاحا
على المراد منه ما هو على طبق اللغة ولو شككنا في المطابقة ايضا فاننا اصل عدم النقل الثاني انا سلمنا ان العرف العام على طبق الاصطلاح الخاص
لا اللغة عندنا فمتمسك على العرف عند التعارض الثالث سلمنا عدم ثبوت كون المعنى اللغوي ما ذكر لكن المراد من الشك في الروايات مطلق بكلمة
الشك في الاخبار الرابع انه لو كان المراد من الاخبار ما هو الوصف لزم خلو الاخبار عن حكم ما يظن به بالمطابقة ويحصل الاجماع بتمامه الثاني
فان قلت يستفاد حكم صورة الظن بالمطابقة بالاولوية والاجماع المركب **قلنا** نعم لكن يبعد خلو الاخبار ذلك مضافا الى ما نعول ان المراد
الثانية اخبار انكار مطلق الاحتمال فالطائفة الثالثة بالاخبار ومعناه المراد من الاخبار الشك الذي طرح وسالف نفسه يثبت حكم الاخبار وصورة
الظن بالمطابقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وبناء العقلاء هو وصول الظن بالخلاف فكان الظن فيه مستندا من الاسباب الغير المعتبرة ما
لا يستصحبوا حينئذ لبناء العقلاء وان كان مستندا عن الظن المعتبر فلنا بد لا الظن لعدم اعتبار متابعته ثبت حجية الاستصحاب من باب الاسباب الا اما
فان قلت ان الاخبار حجيته استصحاب من باب الوصف المطلق فاذا استند فيه لا بد ان المنفصل السابق في الموضوع المستنبط من حجية
باب الوصف في مقابل الاسباب الغير عند العقلاء ومن باب السبب في مقابل الاسباب الغير المعتبرة وذلك لان العلم الثابت الروايات هو
الشك المسبب عن الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء ويكون مشكوكا بالشك لان الاحكام المسند الى الشك المسبب عن الاسباب العقلائية
فلا يثبت من الروايات الا حجية الاستصحاب من باب السبب في مقابل الاسباب الغير المعتبرة فان الاخبار منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء وبنائهم انما
هو على ما ذكر من عدم حجية الاستصحاب من باب السبب المطلق في مقابل الشك الناشي من السبب المعتبر لا يحكمون به من باب الوصف وغيره بحيث
به من باب السبب **قلنا** اولا انه مضافا الى الروايتين السابقتين صحيحة زرارة من الخفقة والحركة في الجنب من الاسباب العقلائية فان السبب
السبب منها ليس كالشك المسبب من الرمل والجفر ونحوهما وكان الظن بالاخبار انما كان عن سبب لا يعتني بالاخبار عمل الا المورد

في استلزم على اقوال ثالثها التفصيل بين النجس بالذات والنجس بالعرض ورابعها صغرى وخامسها كبرى وتنظير هذه الثلاثة ما زال عنه الاسم بحسب الصورة النوعية
كالحطب المتنجس اذا صار رمادا او دخانا والعذرة اذا صارت ترابا او دودا والخمر اذا صار خلا وآخر في مقام تشخيص الكبريات فيما تبدل فيه الصورة النوعية والحقيقة
الاخرى لو كان طريق الاستحالة او الاستهلاك او الانقلاب ثم ان علم ان الموضوع هو الصورة النوعية او شك فيه فلا استصحاب للعلم بانتفاء الموضوع في الاول وكون الشك
في الثاني شكا في الحادث ايضا لبداهة استصحاب الموضوع عرضا ان ثبت استصحاب الحكم او هو الاجزاء الجنسية يجري الاستصحاب الا اذا علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم في
الاجزاء الجنسية ولبقائه ايضا من غير فرق فيما ذكر بين النجس بالذات والعرضي بعد ما عرفت ان المتبادر من قوله الملاقي للنجس متنجس ثبوت الحكم ما دام بقاء الملاقي على صورته النوعية

الروايتين من الشك المسبب عن السبب العقلائي ومع ذلك يقول الامام بحجية الاستصحاب من باب السببية مع ان حمل قوله ولا تنقض اليقين بالشك الخ
على خصوص الشكوك العقلائية او الاعم والاول يطابق الجواب للسؤال لو حملناه على الشك الغير العقلائي فقط وثانيا نقول ان التشكيك
قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يوجبان الغلبة معا لكن متعاضدتين وقد يوجبان متعارضتين بان يكون صنف
من افراد المطلق يكون اغلب وجودا والصنف الآخر اغلب استعمالا ولا اشكال في غير القسم الاخير في الحمل على الاغلب واما الاشكال في
الاخير لتعارض الغلبتين لكن الظاهر من العرف ترجيح جانب غلبة الاستعمال حتى لو استعمل اللفظ **فنقول** ان ما نحن فيه من قبيل الاخير فان
لفظ الشك اغلب استعمالا او اطلاقا في الشك المسبب عن السبب العقلائي لان الشك بمعنى الحيرة وهي انما تحصل في الاسباب العقلائية لا
عرضا لبعض اطلاق الشك بل انه انما هو هذا القسم من الشك لكن الاغلب في الوجود هو الشك المسبب عن السبب الغير العقلائي وحيث تعارض
الغلبتان حملنا اللفظ على الاغلب استعمالا كما عرفت فيكون المراد من الشك العقلائي اي المسبب عن السبب العقلائي المعتبر فيكون الاستصحاب حجة
في هذا القسم من الشك من باب السببية بمقتضى الروايات واما القسم الآخر من الشك اي المسبب عن السبب الغير العقلائي فيكون الاستصحاب حجة فيه
من باب السبب المطلق بالاولوية القطعية والاجماع المركب وطريقة اهل العقول **المرحلة التاسعة عشر** لا ينبغي حجية الاستصحاب في
الامور الشرعية بحسب العرف والعادة واما في الامور التدريجية بحسب الواقع والدفعية في نظر العرف بحيث يعد فعلا واحدا
كالاكل والتكلم فهل الاستصحاب فيها حجة حتى انه لو شككنا في اكل زيد في مجلس واحد لقمة ام لا فقلنا الاصل عدم الزيادة في الاكل وكذا
في الكلام ام لا فيه وجهان ويظهر الثمرة فيما لو اقر ناعت بكر فصاعدا الى غد واخبر زيد بانه كال المكيال كيلا متكيلا في مجلس حدث ثم لا قاله للعد
الآخر فرض شككنا ان ماء وصل الى حد الكر حتى لا ينفعل ام لا فلو قلنا باستصحاب عدم الكرية حكمنا بنجاسته لنا وان ما فيه مستصحب الطهارة في المال
لكن الاول موضوعي والثاني حكمي فيكون الاول واردا على الثاني ولو لم نقل باستصحاب عدم الكرية حكمنا بطهارة الماء لاستصحاب الطهارة السليم
عن المعارض فلا يكون ما ذكر فيه بحساب في نشره وهل يطهر به غيره ام لا فمقتضى استصحاب الطهارة يطهر به لكن استصحاب الطهارة موضوع
بالنسبة الى استصحاب النجاسة فيقدم وكيف كان فهل استصحاب عدم الكرية معتبر في مثل المقام ام لا وتحقيقه ان المستصحب التدريجي اما ان
يكون عدميا كالمثال المفروض واما ان يكون وجوديا كما في هذا المثال ايضا لكن بالنسبة الى القدر الآخر الماخوذ منه لما ينفي الاول لا
يعمل بالاستصحاب الآن بناء العقلاء منا على الحكم بطهارة الماء في هذا المثال وهو مبني على استصحاب عدم الكرية واما الاخبار في منصرفة الى ما عليه طريقة
اهل العقول فلا دليل على حجية هذا الاستصحاب فلا يكون حجة **فان قلت** لو شككنا في السقط في الرواية فلا يصح ان الاصل
عدم السقط لان معنى هذا الاصل هو عدم سماع الكلام الزائد من المعصوم وانت لا تقول بحجية الاصل المذكور في التدريجيات **قلت** ان الشك في
الزيادة من المعصوم انما كان من باب الشك في تعدد الفعل المتعدد من المعصوم بحسب العرف والعادة كما لو تكلم الامام في يوم بكلام نقله الراوي
وشككنا في انه هل اتى بهذا الكلام بجزء آخر في اليوم الآخر ام لا فهنا يجري اصل عدم الزيادة لخروجه عن التدريجيات العرفية واما من باب الشك في
زيادة هذا الكلام عما نقل في هذا الدفعة بان يحتمل ان يكون جزء الكلام المعصوم في هذا التكلم او احد الزيد من ما ذكره الراوي فلا يجري اصل عدم
الزيادة لكن ينفي السقط من جهة عدم الاصل بل الاصل في الشك ومع الاستصحاب الوجودي يعمل بالاصل كما عليه طريقة اهل العقول فيظهرون في امثال
ما يتوقفون الى ان يظهر الخلاف **المرحلة العشرون** في حجية الاستصحاب في التخيير وما يتعلق بالتعليقيات ما كان فالمحموض الحكم اما وضعي واما
تكليفي والوضعيات كلها تعليقيات معا اما على وجود الموضوع سواء تعلقت بالاعيان الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة والفساد
فنجاسة الكلب بمعنى ان الغنم طاهر والصلوة صحيحة ان الكلب لو وجد كان نجسا والغنم لو وجد كان طاهرا والصلوة لو اتى بها المكلف كانت صحيحة وهكذا
واما التكليفيات فقسمان قسم يتعلق بالعين الخارجي كحرمة لحم الخنزير وحلية لحم الغنم وقسم يتعلق بفعل المكلف كوجوب الصلوة والحج والقسم الاول من
هذين القسمين ايضا تعليقي معلق على وجود موضوعه فمعنى الكلب حرام انه لو وجد كان حراما وهكذا واما القسم الثاني فهو تنجيزي بمعنى ان تحقق
الوجوب لا يتوقف على تحقق الفعل وكيف كان فهل الاستصحاب في التعليقيات حجة ام لا بحث لو شك في صحة تقليد الميت في صحة البيع وقت النداء فهل
التمسك باستصحاب الصحة بان يقال انه لو قلد الميت قبل الموت كان تقليده صحيحا فيستصحب ام لا يجوز ذلك والحق حجية الاستصحاب في التعليقيات على
سبيل الايجاب الكلي للاخبار وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان كذلك لكان اللازم الحكم باستصحاب الصحة في المثالين المذكورين اعني تقليد الميت والبيع
قبل النداء مع ان بناء العقلاء ليس عليه **قلنا** نحن لا نقول بحجية الاستصحاب في هذين المثالين نظرا الى ان الصحة الثابتة في البيع الذي اريد استصحابها هي
الصحة الثابتة قبل النداء فقط بان قال الشارع احل الله البيع قبل وقت النداء فيكون موضوعه قبل النداء فكيف يستصحب الصحة وانما هي الصحة الثابتة في الذات
بان قال احل الله البيع وقت النداء او قال احل الله البيع في كل وقت قبل النداء وبعده وحينئذ فيقيد بالاجماع الى الاستصحاب مع استلزام
الاول منهما انتفاء حلية البيع وقت النداء ولا قائل به واما لو كانت في التعطل للحكم بالحلية المرددة بين كونها قبل النداء فقط او بعده وقبله معا

ووقع فيه بعض التشويش في الامور التدريجية

في حجية الاستصحاب في التعليقيات

فلا يكون حجة على اعتبار الاستصحاب في عدم الكرية

فيهم

فيكون الموضوع هو الصورة النوعية او مشكوكا ولو تشك في بقاء الصورة النوعية وعدمه بقاء انها كما في الخشب اذا صار فحما جرى فيه الاستصحاب وبعد ما عرفت ذلك عرفت حكم
الاقسام المتقدمة بعد ما عرفت ظهور خطابات الشرع في تعليق الحكم على العنوان فالحكم في كل موضع جرى فيه الاستصحاب كان حجة والا فلا ثم ان كان دليل الحكم ادعى عام يوجب اندراج الطبيعة
الحادثة في افراد تلك الطبيعة من حيث الحكم عليها الاصل الاولي العملي ثم انهم قالوا ان الاحكام تدور مدار الاسماء ومرادهم تعدد الاحكام مدار الاسماء اذا كان تبدل
الاسم لتبدل المسمى كالكلب اذا صار ملحا اسلام مع ملاحظة اتحاد من الخصوصية والتعبير من حيث التغيير على الوصف الا ان العرف اذا غير اسم الكلب وسماه ملحا تغير الحكم اصل
اذا تعارض استصحابان فاما حكميان او موضوعيان او مختلفان ثم اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما متنافيان ذاتا او متنافيان لا من جهة لا ذاتا ولا تنافيهما وعلى الاخير

تنبيه ان العذرة المستقذرة موجودة قبل الشرع فلا استصحاب لان الاستصحاب جريه فيما اذا دار الامر فيه بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر كما هنا ومن هذا
القبيل ايضا استصحاب صحة التقليد في الموارد التي ظن بحجية استصحابهما من التعليقيات ايضا كذلك فلا يلزم من حجية الاستصحاب في الامور التعليقية
حجيته فيهما لامتناع الموضوع فيهما فالاشكال فيهما ناش عن الاشكال في ثبوت المعلق سابقا بالنسبة الى الموضوع فان الظاهر ان موضوع الصحة في المثال
هو التقليد تحت الحي والبيع قبل الشرع المقيد بكونه قبله وكذا في التقليد فلا يرد نقض وبالجملة لو لم نقل بالاستصحاب في التعليقيات لزم عدم صحة التمسك
بالاستصحاب في كثير من الاحكام لاحتمال النسخ فيها فلا يتم الاستصحاب التعليقي **المرحلة الثامنة عشر** في انه هل يجري الاستصحاب فيما يشك فيه
بقاعدة الاشتغال حتى يكون ههنا دليلان ام لا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلاة بعد القطع بوجوب الصلاة وقبل الشروع فيها وكما يمكن التمسك
بقاعدة الاشتغال لان العقل يحكم بالاتيان بما يتيقن معه فراغ الذمة بعد التكليف وهو الصلاة مع الجزء المشكوك فيه فهل يتمسك بالاستصحاب ايضا مع كوننا قاطعين بتحقق
الامر ام لا وكذا لو حصل لنا الشك في زوال النجاسة عن الشيء المشكوك طهارته حين كوننا قاطعين بالنجاسة فهل يصح التمسك باستصحاب النجاسة في ذلك الحين
الذي نقطع بان النجاسة موجودة ام لا يصح ونظهر الثمرة في جريان الاستصحاب وعدمه بعد جريان قاعدة الاشتغال في تكثير الادلة وفي صورة تعارض الاستصحاب
مع الاستصحاب كما لو شك في زوال النجاسة عن الماء المشكوك طهارته مع سبق القطع بطهارته هذا الماء فان استصحاب الطهارة في الماء يقتضي زوال النجاسة فلو قلنا
بجريان استصحاب نجاسة المغسول قبل الغسل فيتعارض الاستصحابان ويقدم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة عند التعارض لكون هذا العمل عليه ويكون
موهما للاشتغال واما اذا لم يجر استصحاب النجاسة نظرا الى القطع ببقاء النجاسة فيتمسك باستصحاب الطهارة المقتضي للطهارة مع قاعدة الاشتغال فيكون الاستصحاب
مفيدا لها لانه اجتهادي بالنسبة اليها فيحكم بطهارة المغسول للاستصحاب السليم عن المعارض لذلك وكيف كان فالحق هو القول بصحة التمسك بالاستصحاب
فيما يكون الشك فيه في البقاء والارتفاع بما هو بعيد انما العقل كالصلاة بلا سورة فان المكلف يعلم بما اتى به انه شك في ارتفاع الامر وبقائه لدلالة
اثبات الفعل على الفرض يكون عبثا ولغوا فينزل الشك الواقع بعد الاتيان منزلة الواقع قبله فيستصحب واما فيما ليس كذلك كغسل الثوب المتنجس
بالماء الطاهر بالاستصحاب فليس كذلك فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيه لان التمسك بالاستصحاب انما هو حين الشك وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة
والشك حين الغسل فيكون استصحاب الطهارة سليما عن المعارض واما بعد الغسل فهو قاطع بارتفاع النجاسة فلا استصحاب وعليه فينبغي لاهل العلم
يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة بالاستصحاب من غير معارض لعدم الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى فيكون متعارضا مع حكمهم بالطهارة
مع ملاحظة تقديم استصحاب النجاسة عند التعارض على استصحاب الطهارة كاشف عن اشتراطهم في صحة التمسك بالاستصحاب بالنسبة الى
في خصوص الماء المشكوك فيه علم ان ما ذكرنا في تلك المقامات في تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن خصوص الموارد
والا فيها يتفاوت الحكم فيه بعكس ما حكمنا به بما الدليل الخاص حتى لا تغفل **المقام الثالث عشر من المقامات** ينبغي بيان مجاري الاستصحاب
الى الدليل الدال على المستصحب فنقول ان الدليل الدال على الحكم اما ان يكون مقيدا بالوصف الموجود في موضوع الحكم بحيث لو ارتفع الوصف ارتفع الحكم
كان يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ما دام متغيرا فهذا الكلام بمنطوقه يدل على ثبوت النجاسة للماء المتغير وبمفهومه على نفي النجاسة عنه عند التغير سواء
لم يتغير اصلا او تغير وزال واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف من غير تحديد فمفهومه نفي الحكم عند انتفاء الوصف كقوله الماء المتغير نجس
فان هذا الكلام يدل على امرين احدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير وثانيهما دلالة على عدم ارادة غير المتغير من هذا الكلام فيكون غير المتغير
مبينا فاذا ازيد من هذا الكلام لا نستفيد حكم النجاسة فيه من هذا الكلام فلا يدل على انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير بل هو ساكت من تلك
الجهة كما في المتشككات التشكيك المعتبر فيه عند ارادة غير الفرد الكامل من اللفظ نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف لحكمنا في المفهوم بعدم نجاسة
غير المتغير فيكون حكم النفي مستفادا ايضا منه لكن لا كالمثال السابق في المثال الاول يفهم انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير سواء لم يحدث التغير
اصلا او حدث وزال واما في هذا المثال فلو قلنا بحجية مفهوم الوصف يكون المستفاد نفي النجاسة عن ما لم يعرضه التغير اصلا واما بالنسبة
الى ما زال عنه التغير بعد عروضه فمشكل لان التشكيك الحاصل في الاطلاق حتى ذكرنا المفهوم وبالجملة الفرق بين المثالين واضح بعد حجية مفهوم
الوصف في المتغير واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كقوله مثلا الماء اذا تغير نجس فان هذا الكلام من حيث
ثبوت الحكم للموضوع من غير تقييد لا يشمل القياس الى حالتي بقاء التغير وزواله مثلا عندنا بالمطلقة وعند القوم بالعمومية وان فرض
تشكيكها بالقياس الى الحالتين بان يكون صدقها على النجس حال التغير اظهر من الشمول للمتغير بالتشكيك المبين في محله فرجعها الى القسم السابق وان
فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغير تشكيكا بالتشكيك المعتبر اجمالا فهي بالمثلة وقد ظهر من كل ذلك بعض الاصحاب اختصاص الظهور بصورة الشك
في بقاء الحكم السابق في الشك في المقتضي وانتفاء ثبوته بعد تحققه ان فيه بحيث يحكم الحجة في صورة الشك في المانع فيه كما لو فرضنا كون قولنا الماء اذا تغير نجس
وهو مثلا بالنسبة الى حالتي بقاء التغير وزواله ولكن يكون بالنسبة الى حالة الزوال الكرية مشكلا بالتشكيك المعتبر اجمالا بان يكون ما لا يشمل ثبوته
الى حالتي الكرية والقلة وظاهر ان الشك في بقاء النجاسة حينئذ مسبب عن الشك في ما يشبه المانع **فان قلت** في هذا المقام ان يتمسك في هذا القول بالنسبة الى حالة

اما احد الشكين سبب للشك الاخر و مسببا من اثره ثالث فان كان الاستصحابان المتعارضان حاكمين وجوديين متعارضين لانفسهما مع سببية احد الشكين للاخر كتعارض استصحاب الطهارة الماء مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب الطهارة الملاقى فى العمل بهما منافيا كما عليه بعض من تاخر اذ لم يثبت ان مستصحب النجاسة متنجس او تقديم استصحاب السبب وجهان اوجههما الاخير لان الطاهر من امره تم لا بقاء ما كان على ما كان هو ترتيب اثاره عليه من جعلها نجاسة ملاقيه فقبل ملاقاة الطاهر لمستصحب النجاسة نحكم بنجاسة المستصحب لانه الاستصحاب عن الحاصل فوضح متنجس شرعا بنجس ملاقيه بالعموم فالتعارض هنا ابتدائى ولا تعارض حقيقة وهكذا فى طهارة مضافا الى بناء العقلاء وظهور الاجماع من القائلين بحجية الاستصحاب ويرد على العامل بالاصلين هنا حكمه

القائل الكوحتى يقول بذلك **قلنا** يكشف عنه لو وقف قائل هذا الكلام اذا تفكر على انه المنصوص ظاهر لم يفهم تناقض فيندفع بين القولين ولو كان القول الاول صنو الجيا بالنسبة الى حالة القائل الكوعد سالفهم الى فع ثم انه قد يرد الامر بين المهملة ومنها وقد يتردد المطلقة وبين ما المهملة من احد المقيد فظهر ان الانتساسية المقيدة الواحدة المفهوم والمخبر بغير الواحدة المفهوم والمخالفة عندنا الموبد عند القوم والمهملة والمرددة بين المهملة وغيرها والمرددة بين المطلقة والمقيد بالمعنى الاعم اذا عرفت ذلك علم انه لا يجرى الاستصحاب فى القسم الاول للقطع بانتفاع الحكم بعد التغير وكذا فى الثانى لانتفاع الموضوع من حيث مدلول النسلط واما من حيث اللب فكلام سبق فى المقام الرابع وفى القسم الثالث يفهم لا يحتاج الى الاستصحاب لكفاية الاطلاق وفى القسم الرابع المسمى بالمطلقة عند القوم وبالمهملة عندنا فيجرى الاستصحاب بلا ارتياب واما فى القسمين الاخيرين فاشكال ظهر من بعض الافاضل المنع لكن الحق الجريان ولذلك عليه وجهها الاول ان الاخبار الاتية الى هنا فانها حاكمة بحرمة نقض اليقين بالشك من دون تفصيل بين كون الشك ناشيا عن احتمال الدليل او ترديده بين الاحتمال وغيره واما بناء العقلاء فهو موجود ايضا هنا فانهم لا يفرقون فى الشك بين المهملة وهذان القسمين ولا غير العقلاء ايضا موجود فان العقل بعد علمه بحجية الاستصحاب فى معلوم الاهمال حاكم بحجيته فى مشكوك الاهمال ايضا لان المناط محقق وهو حصول الظن فان الظن موجود فى هذين القسمين ايضا وان فرض عدم وجود العلة والاستمرار لا يرتفع الحالة السابقة مفيدة للظن بطلوعها **فان قلت** ان من يقول بالاستصحاب فى معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعى عدم حصول الوصف فيهما **قلنا** مع ان كلامه فى عدم الحجية مطلقا من حيث حصول الوصف وعدمه مع ان الطريق فى حجية الاستصحاب غير منحصر بالظن كما عرفت ان الظن حاصل فيهما ايضا الا ترى انه لو ثبت حكم وعلمنا ولم يعلمه كذا انه مهمل او مطلق او مقيد فشككنا فى البقاء والارتفاع لاجل الشك فى النسخ لكنا ظانين بالبقاء بملاحظة نفس الحالة السابقة وانكاره خلاف البديهة **فان قلت** ان الكلام انما هو فى اعتبار الاستصحاب فى القسمين المذكورين من باب الظن بطريق الايجاب الكلى ومن هذا المثال لم يلزم الا الايجاب الجزئى وهو لا يضر الفاضل المذكور لانه يحتمل ان يكون منكر الايجاب الكلى لا مدعيا للسلب الكلى حتى يبطل كلامه بالايجاب الجزئى **قلنا** ان الظاهر منه السلب الكلى **فان قلت** لعل هذا الفاضل يدعى السلب الكلى فى القسمين المذكورين اذا كان الشك فى البقاء مسببا عن الشك فى المقتضى لا اذا كان مسببا الشك عن عروض المانع كالنسخ الذى مثلته **قلنا** نطالبه الفارق **فنقول** ايضا ذلك على الفرق بين معلوم الاهمال وغيره مع ان الشك فى كل من معلوم الاهمال ومشكوك الحال بين العدم والفرق يحكم لان الفارق ان كان هو الشك فى المقتضى ففيه انه مشترك الورود بينهما كما عرفت وان كان هو الدوران والترديد فالمهملة ايضا مرددة بين المطلقة والمقيدة اعتبارا لان التشكيك نظر الى الجاهل يوجب الشك فى ان القرينة هل هو مرادة حتى يكون الدليل مطلقا او ليس بمراد فيكون مقيدا والقسمان الاخيران ايضا دائر الامر فيهما بين المطلقة والمقيدة فان الامر دائر بين المهملة والمطلقة والمقيدة وقد قلنا ان المهملة فى الواقع اما مطلقة او مقيدة فهو حقيقة مما دار الامر بين المطلقة والمقيدة وكذا القسم السادس ايضا فالفارق مفقود والحكم مشترك قال بعض الافاضل بعد حكمه بينهما الاستصحاب الموضوع استعد للاوهنا **لطيفة** ينبغى ان ذكرها من باب التفريع على هذا الاصل بما الهمنى الله فهم ببركة دين الاسلام والائمة الصادقين عليهم السلام وهو ان بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر فى حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا محمد وهم متفقون على حقيته ونبوته فى اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لانسلم نبوة نبى لا يقول بنبوة موسى وعيسى الذى يقول بنبوة اليهود والنصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذى اخبر عن نبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا فى جواب جاثليق فانه قال له انما نقول بنبوة عيسى وكتابه هل يكون منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فيطلب بان يعين مراد المعهود الذى لا يخفى على احد حاله وشخصه هو موسى بن عمران المعلوم الذى لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب انه نبى ارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم من الطرفين ولا يتفاوت ثبوت نبوته بالتخصيص وانها تلك بين ان يقول بنبوة محمد ام لا فنحن نقول ان هذا الرجل المعهود وسالت نبوته بحكم الاستصحاب فعليكم بالابطال ثم نقلنا عن الفاضل الذكور فى الجواب ما هو ما فعلت فى ابطال الاستصحاب بعد فرض جواز التمسك به فى اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجرى على منواله ولم يتعين الا النبوة فى الجملة وهو كلى قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبى وصاحب دينى الى يوم القيامة وللنبوة المغياة الى قبل محمد بان يقول انت نبى ودينك باق الى زمان محمد ولان يقول انت نبى بحو لحد القيد بعد الى قيامة الحالة الشك بثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد فاى لمرتباتها والمفروض ان الكلام لعينيته ايم واما الاطلاق فهو ايضا فى معنى القيد ولا بد من ثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذى يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلى لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من قوله افراده او استعداد الى اخر ما قاله ره وفيه لا ما فى الوجه الاول ان الوجهين على اعتبار الاستصحاب فى القسمين الاخيرين من وجود الاخبار وبناء العقلاء فعم الاخبار عن الجهة هنا فلا يمكن الفصل بها هنا الا من جهة الحمل من جهة الالزام اما لعدم القسمة بهما فى مقام العمل فلا بد التمسك بها اذ لا مثل الا اعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها او كان سبب الاعتقاد بالشرع

بطهارته عند هذا المتيقن نجاسته عند الشك النجس المعلوم نجاسته مع عدم وجود هذا المنفصل في باب الشك وحكم بطهارة الارض المذكورة لاستصحاب طهارتها وعدم جواز السجود
المتيمم عليها لاستصحاب الامر على الاصلين والحال انه صرح بجوازهما ثم انه قال بعد تعارض بين الاصلين لذا يعمل بهما فقد خرج عن المعروض وجعل التعارض بينهما
فيما خرجهما من باب الشك الى الامكان من وجه حتى يبعض في العمل بلوازم كل منهما من غير دليل ثم التفاوت انما يعد صحة الاستصحاب في الشك في المانع فاستصحاب
الشك السببي خال عن المعارض فلا مستند لعدم حكم الذى يعتبر ولا فرق فيما ذكرنا بين تعارض الشكين وتقدم الشك السببي زمانا او وقوعهما دفعة وان كان الشك في الصور المفروض

الاحق فهو نقض يقين بيقين مع قيام احتمال اللاحق لا الزام فلا تلزم مع فرض الاعتقاد بكون نقض اليقين باليقين ومع مصونها من قولهم فلا بد من
التمسك في اثبات الاستصحاب اما بالاخبار او بنا العقلاء **فان قلت** ان المسئلة كلامية يعتبر في المسائل الكلامية بالاستصحاب **قلنا** ان الكلام انما
مع الاغماض عن كون المسئلة كلامية والالما جاز التمسك فيها على فرض ثبوت الاطلاق فيهم **فان قلت** لا استصحاب ولو فرض في المسائل الكلامية لكن صحة
استصحاب النبوة لابن يعتبران الاستقراء بها ضعيف فان لا غاية للنبوة او التحديد لا الاطلاق والتابيد بل وعدم الاستقلال بالحد **قلنا** امعن مقلوب
في الجنب صورة الاهمال المعبر عنه بالاطلاق لان الاستقراء ايضا موجود ومع ذلك فل هو ما غايته الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق وقد بناء على الوجه الثاني
من الوجهين انا لا نقول على اعتبار الاستصحاب في القسمين لاختبار من السنة وهو نفي الفارق وثانيا بان ذلك الجواب عن هذا الاستصحاب انما يتم في مقابلة
انكر نسخ النبوة واما على من ينكر التخصيص لا النسخ فنجح التمسك بالاستصحاب على جميع التقادير اما بناء على التابيد الظاهر بعد النسخ فباصل العدم واما
بناء على الاطلاق المعبر عنه بالاهمال عندنا فلما الدعوم كونه مغيا بغاية واما بناء على التحديد والتوقيت فباصل عدم حصول الغاية وقد بنى هذا الفاضل
على جواز اجراء الاستصحاب في التوقيت البحث في رد الفاضل النوري وذلك انه لا ريب في وجود حكم مطلق في شرع عيسى مثلا فيجري الاستصحاب في تلك الاحكام
المطلقة المحملة وبقاء الاحكام يستلزم بقاء النبوة **فان قلت** ان تلك المطلقات انما كانت مغياة بمبشارة عيسى برسول الله من بعده فمصيرها مقيدة فلا يمكن
لاستصحاب مطلقها **قلنا** ان الاطلاق ثابت بالبشارة غير ثابت من طرف من يدعيها الاثبات **فان قلت** بحرم الشك في البشارة كاف في منع الاطلاق
والتقييد في الاحكام فلا يجري الاستصحاب في الاهمال بمجرد احتمال التقييد لو كان مضرا للاستصحاب لما جاز التمسك به في الاحكام الشرعية ايضا لان التمسك
بالاستصحاب في الاحكام انما يسلم ان ثبت كونها مطلقا لم يكن مقيدة بوقت خاص لخفي علينا او معين الى اخر الابد وهو الذي يجوز التمسك فيه بالاستصحاب
هو الاول لانا نقول الامر وان كان كما ذكر الا ان الاستقراء كاشف عن ان مطلب الاحكام الشرعية غير ثابت لاحد ليست بانه ولا لاحد دون الى
وان الشارع كان يكتفي في الاستمرار بالفاظ المطلقات ويظهر من الخارج انه اراد من المطلق الاستمرار فيحصل ذلك الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات
هو الاستمرار الى ان يثبت الرفع **قلنا** الامر وان كان كذلك الا ان الشاهد للبشارة وهذا الاطلاق بنفسه **فان قلت** نعلم اجمالا بان سيدنا
المطلقات فيها مقيد لا نعلم ان ذلك القيد هو البشارة ام غيرها فيكون الشك في الحادث ولا يصح نفي البشارة بالاصل **قلنا** ان دعوى هذا العلم
الاجمالي انكار بالنسبة الى المطلقات من الاحكام الحضرية في العلم الاجمالي ثم انكار كونه مضرا باجراء الاصل ثم ثانيا لان النسخ فيه قليلة في كثير وغير بتهما
الاستصحاب وانكار النسبة الى المقيد من الاحكام بقول انا علمنا ان من جملة المطلقات الخارجية مقيد بمطلق صار مقيدا بمجمل لا نعلم ان ذلك هو البشارة
حتى يرتفع الاطلاق من جميع المطلقات او غير البشارة حتى لا يكون كل منهما ان ما شانا تفعل الكل المطلقات باطلاقها يقتضي ان يكون هو القيد غير البشارة وفيها
انا سلمنا صحة التمسك بالاستصحاب الوجودي هنا وهو استصحاب بقاء نبوة عيسى ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب العدمي لان الخصم اذا كان منكرا لنسخ النبوة
فيتمسك باصل العدم في الامر بين الاقل والاكثر والمتعين هو الاقل وان كان منكرا لتخصيص النبوة فيتمسك باصل تأخر الحادثة فانه حجة على الارادة
لا تجانسا الشك مع المشكوك منه فيظهر بطلان الجواب عن هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب فلو سوى في الجواب عن هذا الاستصحاب ان يقال انه لا بد من ان
يكون حجية الاستصحاب متيقنا وكذا فاصل من يقول به من باب الاخبار من حيث الاخبار غير ثابت عندنا الا من باب التمسك للعمل ولا من باب الالزام وبعد الاعتقاد
بالاخبار او فرض الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين ويخرج عن محل الاستصحاب وسع عدم الاعتقاد وعدم فرضه بهم لا يصح التمسك للعمل ولا للالزام
وكذا الامر بالنسبة الى من يعمل بالاستصحاب المتراكم من الاخبار وبنا العقلاء وغيرها مع حصول القطع من التراكم بحيث لولا القطع لم يعمل بالاستصحاب بمجرد الظن بعد
عدم الرد عليه ثم عند تعدد مجرى الاخبار الى العلماء برفع التراكم ويرتفع القطع فلا يكون الاستصحاب حجة فيما نحن فيه نعم لو جعل هذا الامر على من جعل
من الاخبار وبنا العقلاء دليلا مستقلا كما هو الحق ولكن نحن نجيب عن هذا الاستصحاب بعدم وجود بنا العقلاء ما دام الاجتهاد بنا او ظنه
من حجية النبوة ولا يمنع جريان الاستصحاب والحكم انه لو اراد ولو احد منهما في اثبات نبوة عيسى او موسى ثم اورد صحتهما مما يحتج فيه بها بنبوتهما فهو مستلزم
للتعدد لان نبوة كل منهما موقوف على بقاء غيره في جملة الا انه موقوف على بقاء نبوته الى الان ممتنعة **المقام الرابع** في انه هل يشترط
في الاستصحاب بقاء الموضوع لها و صرح به مقلقا او بغيره فعل تحرير فيها الا بد من ذكر مقدمات **الاولى** اعلم انهم قالوا يشترط بقاء الموضوع في الاستصحاب
بلا خلاف يظهر منهم وكلامهم هذا يكشف عن اشتراط العلم ببقاء الموضوع في نفس الواقع لكون الشرطية من الاحكام الوضعية فلو شك في بقاء في بقاء
الموضوع لم يجز التمسك بالاستصحاب الا ان الشك في الشرطية يوجب الشك في الشروط وايضا كلامهم يكشف الفرق في ذلك الشرط بين كون الاستصحاب
موضوعيا او حكميا ولذا نعبر بان لا زم من هذين الظهورين في كلامهم عدم جواز التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا يتعلق بامر خارجي
اخر كحياة زيد لو شك فيها او وجودها او بقائها اذ لم يكن استصحابها لو شككنا في انه لم يكن استصحابها ثم ولقد شك الشرط المذكور اعني العلم ببقاء الموضوع
فان المشكوك مما يتعلق به الشك او منه الموضوع لا يتم كلامهم فيه الا مثل الامر الخارجي المتعلق بامر خارجي اخر كاستصحاب الحياة
الموضوع الذي هو مناط الحكم وليس هو مجمل الاستصحاب المذكور ولا بد كلامهم بعد عدم حجية الاستصحاب في الموضوعات الخارجية انهما في كلتاهما و

في تفصيل الجواب عن ايراد اليهود

في انه هل يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع

الحادثة

النزاع لام

مستبين عن امرها لشك كما في الكر او ان يعلم ان المتنجس تطهر بها او بغيرها او من قوله بعضها المعتصم ونحوها الى ان يوجد مرجح لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح و
عدم الدليل على التخيير فلا بد من طرحهما والحكم بالعدم او الاخذ بالاصول فان علمنا كما هو مقتضى تقديم الشك السببي في الوضوء عند تسببهما من امر ثالث او عدمه
الدليل على الاجماع المركب واما الحكمان المتناقضان فلا الاخذ بهما ولا يعتبر ذلك اذا كان الشك في الحدث مثلا فاتفق العمل بالاصلين لمكلفين فصاعدا كالثوب المشترك
الذي وجد فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد الثوبين الذي بين الشخصين فكل يعمل بالاصل في نفسه بناء على ان العلم الاجمالي لا يثبت عموم الخطاب عند نقض اليقين باليقين

مع ان العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب فكلامهم بناء على ما تقرر **فان قلت** ان الموضوع هنا موجود وهو النفس الناطقة فانها
لا تفنى بالموت فيرجع الشك الى الشك في بقاء تعلق النفس الناطقة بالبدن وارتفاع تعلقها عنه فيستصحب بقاء تعلقها **قلنا** مع ان بقاء النفس الناطقة
ابد الدهر فيه ما فيه فانه يرجع الشك الى بقاء النفس الناطقة مضافا الى ان الظاهر ان اهل العقول فيه يتمسكون باستصحاب بقائه مع عدم التفاتهم الى
نفس الناطقة وانهم لا يلزم من ذلك المحذور من عدم العمل باستصحاب النجاسة او الشك في بقاء المتغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير
مع ان من كان قائلا بحجية الاستصحاب الحكمي قال بحجية هذا الاستصحاب وان كان منكرا لحجية الاستصحاب في الموضوعات **فان قلت** ان الظهور الثاني
ثم فان مراد المشترطين انما هو الاشتراط في الاستصحاب الحكمي والخارجي الذي يكون متعلقا بامر خارجي اخر واما الخارجي الغير المتعلق بخارجي
كزيد ولا يشترط فيه هذا الشرط **قلنا** ذلك انما يدفع المحذور الاول لا الثاني مضافا الى ان ذلك خلاف الظاهر من الكلام **فان قلت** لعل مرادهم
من هذا الكلام اشتراط امكان البقاء بمعنى انه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو مفقود في موارد الاستصحاب فلا يلزم شيء من المحذور
قلنا ان ذلك خلاف ظاهرهم وكيف كان فالحق اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع او حصل الشك فيه لم يجز العمل بالاستصحاب
وذلك لوجهين **الاول** الاجماع القاطع **فان قلت** كيف تدعي الاجماع مع ان من العلماء من تمسك بالاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة بعد
صيرورته ملحا فان الموضوع اي الكلب منتف قطعا ومع ذلك اختلفوا في جواز الاستصحاب فيه **قلنا** زعمهم هنا بقاء الموضوع بمعنى ان الكل مطبقون على اشتراط
العلم ببقاء الموضوع لكن منهم من يقول ان الموضوع هنا هو الجسم مطلقا فيستصحب الحكم ومنهم من يقول ان الموضوع هو الكلب فيمنع الاستصحاب
الثاني العقل القاطع فان من البديهيات ان الحكم من الاعراض لا وجود له بدون الموضوع فان الموضوع من جملة المشخصات والتشخص هو الوجود فمع انتفاء
الموضوع ينتفي العرض هذا والظاهر من العلماء انما هو اشتراط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع فانهم تمسكوا بالاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة استنادا الى
العلم بانتفاء الموضوع وهذا كاشف عن ان المضر هو العلم بالانتفاء او عدم العلم بالبقاء والا لعللوه بعدم العلم ببقاء الموضوع **المقدمة الثانية**
في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب فاعلم ان المستصحب عبارة عما علم بسابقا وشك في بقائه كالحياة والعروض لذات الامر المعلوم سابقا المشكوك
لاحقا هو الموضوع وظاهر في الامور الخارجية الغير المرتبطة بامر خارجي اخر كزيد فان المستصحب لو شك في بقائه به هو نفس وجود زيد والموضوع لذلك
الوجود هو الموجود موضوع لوجوده واما في الامور الخارجية المرتبطة بامر خارجي اخر كرطوبة الثوب وكذا في الاحكام كوجوب الصلوة فيشكل الامر لان كلا من
الرطوبة ووجودها في الخارج فيكون كل من الموجود معروضا للوجود ومقتضى ما ذكرنا من كون الموضوع هو المعروض ان يكون الرطوبة او الوجوب موضوعا
للاستصحاب في المثالين لانه المستصحب في المثالين الا الرطوبة والوجوب فيكون الموضوع معروض العروضين ولكن يمكن جعل الموضوع عبارة عن
المعروض اعم من ان يكون بلا واسطة او معها فيندفع الاشكال **المقدمة الثالثة** في بيان بعض من الاصطلاحات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الانتقال
اصطلاحا عبارة عن انتقال الجسم الى الجوف حيوان مع تبدل الاسم له صور **الاولى** ان يكون المنتقل والمنتقل اليه كلاهما حيوانا كصيرورة الماء بولا
الانسان بعد دخوله جوف العلق دم علق **الثانية** ان يكون المنتقل منهما اي المنتقل اليه كصيرورة المني انسانا **الثالثة** ان يكون عكس
الثانية كصيرورة البلغم بولا **الرابعة** ان لا يكون شيء منهما انسانا كصيرورة العلقة دودا واذا عرفت الصور الاربعة فاعلم ان الفقهاء الثابت من تتبع
اصطلاحهم عليه هو كون الصورة الاولى من الانتقال عندهم وعدم كون الاخيرة انتقالا عندهم واما الثانية والثالثة فلا نعلم فيهما اصطلاحهم
فتوقف واما الانقلاب فهو عندهم عبارة عن تبدل الجسم باخر من غير جهة الانتقال وهذا ايضا صور اربع الاولى كون المبدل عنه والمبدل
اليه كليهما مايعين كانقلاب الخمر خلا او عكسه الثانية ان يكون المبدل منه مايعا دون المبدل اليه كانقلاب الماء هواء والثالثة عكس الثانية
كانقلاب الهواء ماء والرابعة ان لا يكون شيء منهما مايعا كصيرورة الكلب ملحا او الخشب رمادا والفقهاء الثابت من التتبع في الانقلاب اصطلاحهم هو
الصورة الاولى وعدم كون الاخيرة انقلابا واما الثانية والثالثة فمحل الشك لكن اطلاقهما اطلاق انقلاب عليهما لعله مبني على ان احدهما غلب الاخر
وبالعكس اما كون هذا الاطلاق من باب الاطلاق اللغوي على العرف او من باب الاصطلاح فمحل الشك فيتوقف عنه واما الاستحالة فهو عندهم عبارة عن تبدل
ما صيرورة الاخرى سواء كان المنقلب منها او المنقلب اليه مائعا ام لا وعلى هذا يكون النسبة بين الاستحالة والانقلاب عموما وخصوصا مطلقا وبينهما
وبين الانتقال تباين كليا **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
ليس كما يظهر من الاكثر مبنيا على صحة التمسك بالاستصحاب مع علمهم بانتفاء الموضوع بل النزاع بينهم انما هو في تشخيص الصغرى فيقولون ان
الاستحالة والانتقال والانقلاب هل توجب عدم بقاء الموضوع وانقطاعه اما ما زال عنه الاسم فقط كالخمر المتخذ بعد العصير
وتبديل صورته فقط كالمتنجس المحكوم بنجاسته بعد التغير بعد زوال التغير وكذا الماء بعد ذلك كالمرض وشبهه كخروج الوقت كمن
يوم الخميس فيجب بخروجه من الفعل الاشكال لكن ظواهر كتب الاصحاب ان التمسك في محل البحث الا ان التكلم فيهما من باب الزيادة في البصيرة **المقدمة
الخامسة** اعلم ان الاقوال في المسألة ثلثة ثالثها التفصيل بين الحبس الذي كالكلب بعد الاستحالة والزوال الاجرى الاستصحاب لان الموضوع

في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب

في تحرير محل النزاع

في بيان الاقوال في المسألة

او لمكلف واحد فالوقف الا اذا كان احد المستصحبين مؤاخذا به على الاخر فيعمل بالاصلين واذا تعارض الموضوعي مع الحكمي فقدم الاول على الاخر لمنقول الاجماع [illegible] يكون مرجحا لاحد الاصلين ولان كل من قدم الشك السببي في القسم الاول قدم الموضوعي هنا ولبناء العقلاء ودلالة النصوص فان الموضوع مزيل للحكمي ولعمل الاكثر وظهور اجماع العاملين بالاستصحاب ولا مخير فيها لفقد التخيير ولو فرض هنا تسبب للتعارض من امر خارج حتى صار الشك في الحادث علمنا بالاصلين وطرحنا العلم الاجمالي لطريقة اهل العقول ولو تعارض استصحابان موضوعيان قدمنا المزيل على المزال كما مر والا فالوقف نعم لو تسبب التعارض من امر خارج وصار الشك في الحادث عملنا بالاصلين اذا كان العمل بهما مخصصين والا فالوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد الاصلين بحيث يكون نفس المرجح دليلا

هو الكلب فقد انتفى وفي الغرفة كالخشب المتنجس الذي صار رمادا يجري الاستصحاب الا ان الموضوع هو الجسم الملاقي لا الخشب وهو باق ولا فرق بين الاستحالة والانتقال والانقلاب في هذا

المقصد السابع

في تحقيق الكلام ان العلم بما تبدل فيه الصورة النوعية الحقيقية الى اخرى كما بطريق الاستحالة ام الانتقال ام الانقلاب اما ان يعلم منه بان الموضوع هو الصورة النوعية كالحقيقة الكلبية واما ان يعلم بان الموضوع هو الصورة الجنسية والاجزاء الخارجية من غير مدخلية للصورة النوعية في الموضوع بان تكون جزءا له او قيدا واما ان يشك في الامر ففي الاول يجري الاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فلا يصح ان يتمسك بان اجزاء الكلب كانت نجسة وبعد الملحية يحكم بالنجاسة للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فان الموضوع هو الاجزاء مع بقاء الصورة النوعية بحيث يكون للصورة النوعية فيه مدخلية وانما تكون خارجة عنه والحاصل ان الحكم ثبت للمركب فاذا انتفى الجزء انتفى المركب فانتفى الحكم الثابت له واما الحكم بالنسبة الى الجزء الباقي فلا اصل منه مشكوكا اولا والشك فيه هو معنى الارتفاع وفي الثاني يجري الاستصحاب ان علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للصورة الجنسية ولم يعلم انها لبقائه او شككنا في انها علة للبقاء ايضا كما انها علة للحدوث ولا واما اذا علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للجنس ولبقائه ايضا بمعنى ان الحكم يتوقف على حدوث الصورة النوعية وبقائها يتوقف على بقائها فلا استصحاب ايضا كالقسم الاول وفي الثالث ايضا لا يجري الاستصحاب لان الاستصحاب اما ان يكون هنا موضوعيا او يكون حكميا فان كان موضوعيا بان يستصحب بقاء الموضوع فلا ريب ان الشك في الحادث لانه بعد ما علمنا بان لهذا الحكم الجعلي اعني النجاسة موضوعا شككنا في ان موضوعه هل هو الصورة النوعية ام الموضوع الجنسية فكما ان للخصم ان يقول بعد ارتفاع الصورة النوعية ان الاصل بقاء الموضوع مرددا بين المشكوكين ولو ارتفاع غير الموضوع منهما ان يقول ان الاصل بقاء الموضوع منهما او ارتفاع ما هو الموضوع منهما وان كان حكميا بان يستصحب حكم نجاسته فيه ان المستصحب ان كان هو الحكم الاستصحابي اي الذي كان مشكوكا بالنسبة الى كل من المشكوكين وانما هو الحكم الشخصي فهو مقطوع الارتفاع بعد القطع بارتفاع المبنوع الخاص وان المستصحب ان كان هو نجاسة هذا الجزء من الاول تحت مشكوكا وانما هو نجاسته الجزء الكلية بحقيقتها النوعية فقد ارتفعت ثم لا فرق في ما ذكرنا من حكم الاستحالة والانتقال والانقلاب كون الحقيقة ذاتية ام عرضية كالخشب المتنجس الذي صار رمادا **فان قلت** كيف يمكن منع جريان الاستصحاب في الخشب الذي صار رمادا مع ان الموضوع هو الجسم الملاقي للنجس فلا فرق بين حالاته وكذا غيره من النجاسات العرضية **قلنا** ان الظاهر من قوله الملاقي للنجس نجس هو ثبوت الحكم للجسم الملاقي ما دام كونه باقيا على الصورة النوعية الحاصلة حين الملاقاة فهذا من جهة اللفظ واما من حيث المعقول فان الموضوع اما هو الجسم الملاقي مع بقاء شرط الصورة النوعية وانما الشك وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب لما ذكرنا اذ هما ما تقدم مما فيقول **المقام الاول** من المقامات في بيان صور جريان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع واما الاستحالة فلا استصحاب معها قطعا لان الموضوع اما هو الحقيقة النوعية واما مشكوك الحال وعلى التقديرين لا استصحاب كما مر واما الانقلاب فكذلك واما الانتقال فان كان موضوعا [illegible] كدم لا يمنع جواز العلق فانظر الى الدليل الدال على ثبوت الحكم وان كان مشتبها بالاستمرار في تلك الحالة الحاصلة له بعد الانتقال فشامل لها فالحكم ثابت بمقتضى الدليل وان لم يظهر الشمول فلا استصحاب واما تحقيق الكلام في المقيد اعني انتفاء القيد كقوله الماء المتغير نجس لان مدار الكلام يقتضي ان موضوع الحكم هو مجموع الماء والتغير علة لحكم فهنا اذ كفى الماء اذا تغير نجس فبعد زوال التغير يجري الاستصحاب لان الشك في الحكم مسبب الشك في كون التغير علة للحدوث والبقاء معا او علة للحدوث فقط ولكن لو فرض الشك في ان الموضوع هل هو نفس الماء او الماء المتغير بكون الموضوع هو المركب من الماء فقط مع كون التغير علة للحكم فلا استصحاب لا حكما ولا موضوعا لما مر فيما سبق الكلام في المورد العدم الجمعي بطارئ بعد مضي تلك اليوم فلا استصحاب للقطع بارتفاع الموضوع لان الموضوع هنا هو المقيد بما هو مقيد فهو مقطوع الارتفاع فيقطع بارتفاع حكمه وان شئت تفصيلا لذلك فارجع الى مسألة تبعية القضاء للامر بجديد واما تحقيق الكلام فيما يتبدل فيه بعض الصفات مع بقاء الصورة النوعية كالحنطة التي صارت دقيقا فانظر الى الدليل الدال على نجاسة الحنطة بالملاقاة فان كان شاملا للحالة اللاحقة فلا كلام والا فان علم انه يكون هو المناط او شككنا بالتشكيك المذكور فالاستصحاب جار وهل يجري الاستصحاب في صورة الشك بقاء الصورة النوعية [illegible] الحق انه يجري لان الموضوع انما هو الاجزاء الجسمية فهي باقية قطعا وانما هو الصورة النوعية فهو ايضا باق بالاصل فالاستصحاب

المقام الثالث

من المقامات في بيان ما هو مقتضى التحقيق في حجية الاستصحاب في تلك المذكورات فاعلم ان موضوعه من مبادي حجية الاستصحاب فهو حجة اليوم لعموم الادلة من الاخبار وبناء العقلاء ودعوى الاضطرار الى غير ذلك باطلة ومن الحكمات تقدم جريان الاستصحاب من تلك المواضع فلا يكون الاستصحاب فيها حجة لان الحجية فرع الجريان **وان قلت** ان بناء اهل العقول على العمل بالاستصحاب ثابت في امر يتوقف على الجريان فانهم يجرون من الكلب الواقع في المملحة ما يتناولون من طعام كان فيه ملح الكلب فلو لا ان الاستصحاب عندهم مرجح بالاستصحاب فما وجه اعتباره **قلنا** لو كان ذلك منهم لهم من هذا القبيل لا الاستصحاب بل لاجل نفرة الطبع منه ويرشد الى ذلك انهم لا يفعلون ذلك في الملح الذي يجعلونه من المعادن بالوسيلة [illegible] [illegible]

منتفيا **اصل** لا عمل بالاستصحاب في الاحكام الا بعد الفحص عن المعارض للاصل تكليفيا او وضعيا وللاجماع ولزوم الخروج عن الدين في العمل بالاصول الفقاهية قبل

الاولوية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية فمثلها الموضوع المستنبط للاصل وهو الوفاق والاولوية ولزوم المخالفة القطعية لولا الفحص على الاصح عند المثالة

الخصوص العموم والخصوص **اصل** لا يصح التمسك باستصحاب ما احتمل نسخه من احكام الشرايع السابقة كان في الشبهة علم اجمالي قليلا ذكثيرا لم كثيرا في كثير لم

يكن لعدم انصراف الخصوص الى مثله وكون بناء العقلاء على خلافه فيسلم اصالة عدم حجية الاستصحاب لكونه عملا بما وراء العلم عن المعارض ولو قيل ان المتدين بالدين

عن ملك الدين علم عليكما الاحتناب عنها مع ان الاستصحاب الذي ذكرت موجود هنا ايضا وثالثا ان بنائهم على الاجتناب عن جميع ما يحتمل

يحكمون بنجاسته مع ان الاستصحاب موجود هنا **المقام الثالث** في انه هل لنا دليل اجتهادي يقتضي موافقة الطبيعة المتأخرة الحادثة

للطبيعة المنقلب عنها من حيث الحكم او دليل اجتهادي يقتضي مخالفتها باندراجها حكما في الطبيعة اللاحقة وحكم سائر افرادها على تلك الطبيعة

الحادثة ام لا الحق ان الدليل الاجتهادي على موافقة الطبيعة الحادثة بالطبيعة السابقة حكما غير موجود وكذا الدليل الاجتهادي على مخالفتها

للسابقة المتأخرة وفي تحقق دليل اجتهادي على موافقتها في افراد الطبيعة الحادثة اشكال لان الاجماع البسيط غير موجود وكيف يكون اجماعا

مع ان المنقول عن المحقق العلامة قده التمسك باستصحاب نجاسة الكلب لو وقع في المملحة فلو كان الحكم بنجاسة الملح الحاصل من الكلب اجماعيا لم يقع

خلاف من هذين الفاضلين فان الظاهر انهما افتيا بالنجاسة ايضا كما حكما بجريان الاستصحاب الا ان يكون حكمهما بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة

وكان فتويهما الظاهر والاجماع المركب ايضا غير موجود بان يقال ان كل من قال بحجية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطبيعة الحادثة في افراد تلك

الطبيعة نعم لو كان الدليل دالا على حكم الطبيعة الحادثة لفظا عاما او مطلقا شاملا لجميع افراده بالتواطي حتى بالنسبة الى الفرد المنقلب عن طبيعة

اخرى كان ذلك دليلا اجتهاديا على الحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة كقوله كل خمر حرام او الخمر حرام ونجس فانه يشمل الخمر

المنقلب عن الخل فيحكم بحرمة هذا الخمر اجتهادا واما اذا لم يكن لفظا او كان لفظا غير عام ولا متواطئ بالنسبة الى الطبيعة المنقلبة عن طبيعة اخرى فلا دليل اجتهاديا

كالوقف الملح طاهر فانه ينصرف الى الملح الحاصل من الكلب فلا بد ان يرجع الى الدليل الفقاهتي الذي نؤسسه في المقام الرابع **المقام الرابع** فيما

يرجع اليه في حكم الطبيعة الحادثة بعد عدم جريان الاستصحاب او عدم وجود دليل اجتهادي ايضا امر الاصل الحق وجود الاصل الكلي الذي يرجع اليه من حيث الحكم

الوضعي في الطهارة والنجاسة وهو اصالة الطهارة اعني القاعدة الكلية المتلقاة من الشرع المستفادة من عموم الاخبار فيحكم بطهارة الملح والخل والخشب

ونحوها عند الفرض المذكور اي عدم الدليل من الاستصحاب وغيره واما من حيث الحكم التكليفي فالاصل هو التحريم ان كان المنتقل اليه من ذي روح كالدود

الحاصل من العذرة والملح وغيرهما لما مر من ان الاصل في اللحوم الحرمة اكلا وشربا وان كان المنتقل اليه من غير ذي الارواح فالاصل الاباحة

لما مر في بحث اصل الاباحة فهو حلال وطاهر للاصلين ثم اعلم انه قد اشتهر بينهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء وظاهر هذا الكلام يخالف الاجماع

لان لازمه حلية الكلب لو سمي غنما وبالعكس ويصير هذا نظير ما قاله الخوارج كما حكي ان كلما سمي بالتمر فهو حرام وقد التفت الى هذا الاشكال

صاحب المدارك فيحكى عنه في بحث المياه انه قال ان اللازم مما قاله من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو القول بترتب احكام العين على التمر

وبالعكس لو سمي كل منهما باسم الآخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس ما يظهر منه في

بدو الامر بل المراد دوران الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان ذلك التبدل الاسمي مسببا من تبدل المسمى كالكلب الذي صار ملحا فيه بالمراجعة ملاحظة

التحاذر من الحضور والغيبة من حيث التسمية ام من باب العلم او من باب الاصل وبهذا اندفع ما اورده صاحب المدارك **المقام الخامس** في تعارض الاستصحابين اعلم

ان الاستصحابين المتعارضين اما حكميان واما موضوعيان واما مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما ان

يكون التعارض بينهما لا لانفسهما بل لامر خارجي كما اذا علم بان احد الحكمين من نجاسة الكلب وطهارة الخل قد نسخ وشك في المنسوخ ايهما واما ان يكون

لنفسهما كما اذا علم بطهارة ثم شك في بقاء الطهارة فصلى ثم بما يعلو النجاسة فحصل القطع اما بانتفاء نجاسة الثوب او طهارة الماء فتعارض استصحاب طهارة

الماء مع استصحاب نجاسة الثوب كما اذا غسل ثوب متنجس وتيقن الشك في زوال النجاسة ثم نشر ذلك الثوب على الارض الطاهرة فنقطع اما بزوال النجاسة او طهارة

الارض فتعارض الاستصحابان ايضا من جهة نفسهما لا لامر خارجي كما اذا ورد نكر على القليل النجس مثلا فيحتاج ايضا الى بدن كر وصفها فنعلم انه لا بد من انتفاع

احد الامرين اما طهارة الوارد او نجاسة المورد فيتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة الماء المورد فان التعارض ايضا من جهة

نفس الاستصحابين ثم هذا القسم الاخير ينقسم على قسمين احدهما ان يكون الشك في بقاء المستصحب مسببا عن الشك في ناقضية احدهما المستصحب

عن الشك في بقائه كالمثالين الاولين فان الشك في بقاء طهارة الماء ونجاسة المتنجس في المثال الاول مسبب عن الشك في طهارة الماء حتى يوجب انتفاء

نجاسة المتنجس وعدمها حتى يوجب كذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول وطهارة الارض المنشور عليها في المثال الثاني مسبب عن الشك في نقض

نجاسة الثوب لطهارة الارض وثانيهما ان يكون الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في بقاء الآخر وناقضيته كالمثال الثالث فان الشك

فيه مسبب عن ناقضية كل من الطهارة والنجاسة للاخرى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام هنا اما في القسم الاول من الاقسام وهو الاستصحابان

الحكميان الوجوديان المتعارضان من جهة انفسهما مع كون الشك فيهما مسببا عن الشك في ناقضيتهما بحيث يكون التدافع من جهة واحدة كالمثالين المذكورين

فهل يحكم بطرحهما جميعا ولازمه الوقف او يعمل بهما جميعا او يخير بينهما او يؤخذ بالراجح منهما ولم نر قائلا منا الا بالعمل بكليهما فقال به بعض الاصحاب

المتأخرين فحكم في المثال بنجاسة الثوب وطهارة الارض لان العمل بالدليلين لازم ولا يلزم من الحكم ببقاء نجاسة الثوب بنجاسة الارض اذ لا دليل على الملازمة

للتنجس بالاصابة بحسب الظاهر فمن كلية قولك كلما لاقى النجس برطوبة يتنجس مما المسلم الملازمة بينهما في الحكم الواقعي لا الظاهري الا مع العلم بوجود قول بالوقف فيهما كما ترى صاحب

في تحقيق ذلك الاصل في المقام وعدمه

في تعارض الاستصحابين

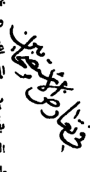
السابق في زمان لو شك في بقيه لعمل بالاستصحاب كما عليه بناء العقلاء وبهم ممن عقد ما الاجماع المركب قلنا انه مطلوب بمثله فالاصل فيه سليم عن المعارض اولا وثانيا بان يحكم كون عمل الفقهاء على ذلك ودلالة النصوص عليه فيدفع ما الاصل **اصل** عرفوا الاجتهاد الاصطلاحي تارة باستفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وملكة بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ويرد على كل منهما اشكالات والاحسن تعريف الملكي بانه عند اهل هذا الفن ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي تحصيلا نظريا والحالي بانه استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي وهو مشترك بين المعنيين لفظا

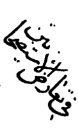
او يقال انه يحكم بتساوي الاستصحابين الذين احدهما موضوعي والاخر حكمي وفي الحقيقة هذا القول لازم كل من يقول بالوقف في تعارض الموضوعي والحكمي والحق عندنا العمل بالراجح من الاصلين بالوجه الذي يحكم بنجاسة الارض في المثال المفروض ويرجحها المتعين في المثال الاخر ترجيحا للاستصحاب بنجاسة الثوب على استصحاب طهارة الارض لكونه مما يثبت به الحكم اذ هو موجب لطهارة الثوب كما لو الغا استصحاب ولا تنافي مع العلم بالنجاسة بلزوم الحكم بنجاسة الارض ايضا اذ نشر الثوب المذكور عليها وكان استصحاب طهارتها ثانيا يرجح من استصحاب نجاسة المتعين فيعمل المذكور ويعمل على ما الخر ثانيا

امور **الاول** الاخبار المتضمنة لعدم جواز نقض اليقين بالشك تدل التوب بالتحمل المتوالي على الارض طهور ما النجاسة ملاقيان لانقضها بالشك لاشك ان المقصود ليس نقض اليقين السابق لانتقاضه بالشك بل حكمه وليس المراد بعض الحكم بل جميعه ومن جملتها نجاسة ملاقيه نقض طهر بنجاسة الارض والثوب المذكور ولا يمكن المعارضة بالطلب الصحيح باستصحاب طهارة الارض اذ قبل نشر الثوب المذكور نجاسة الاستصحاب طهارة الارض منطوقة فلا استصحاب وبعد النشر قطعنا بارتفاع الطهارة بالتنجس الشرعي فلا استصحاب ايضا وكان الكلام في انما المنصوص نداء انه مقطوع النجاسة والحاصل ان التعارض هنا بكرو ويعتقد لنا ملا تعارض ابتداء استمرار طريقة اهل العقول على ذلك الا ترى انهم لو علموا بنجاسة شيء سابقا ثم شكوا في ارتفاعها فلم يعملوا ما لاقى ذلك الشيء لا يعملون بالاصلين بان يقولوا ان الشيء نجس ملاقيه طاهر ومن هنا يظهر انا لو سلمنا ان مقتضى الاخبار العمل بكلا الاصلين فلا اقل من كون بناءهم مرجحا لما يقدمونه على الاخر **الثالث** ظهور الاتفاق عليه اذ لم نر احدا من العاملين بالاستصحاب ظاهرا منا عاملا بالاصلين معا والحاصل ان استصحاب المزيل مقدم عندنا على استصحاب المزال بمعنى ان ما شك نافيه للاخر كان الشك البقاء والارتفاع مسببا عن الشك نافيه احدهما المعين للاخر كان هو مزيلا مقدما استصحابه على الاخر للوجوه المذكورة ويرد على من عمل بالاصلين محكما بنجاسة الثوب المتنجس وبطهارة الارض المزبورة ان يحكم بطهارة غسالة هذا الثوب بالاصل ولم يقل بهذا التفصيل احد في مسئلة الغسالة التفصيل للاجماع المركب **فان قلت** هذا العامل بالاصلين يمكن ان يذهب في الغسالة مطلقا حتى غسالة ما علم بنجاسته كما يمنع منه لا يرد عليه التفصيل المخالف للاجماع **قلنا** نعم لكن لازم كلامه هنا التفصيل في باب الغسالة وحكمه بلا نجاسة غسالة ما علم بنجاسته والحال ان هذا التفصيل لم يقل به احد غسالة الثوب المتنجس بالاستصحاب عملا بالاصلين خلاف لا نقاش للمنازع في باب الغسالة منه وايضا يلزمه ان لا يصح ان يلحق بالارض الملاقية لهذا الثوب بالارض الطاهرة في جميع الاحكام فلا احكام المخالفة للاستصحاب الجواز السجود عليه والتيمم بها لما حكم به فيما الشيء فلان مقتضى استصحاب الامر بالصلوات لا يسجد على هذه الارض ولا يتيمم بها عملا بالاصلين مع انه صرح بجواز السجود عليها والتيمم بها ثم اعلم ان احكام طهارة هذه الارض كلها قولنا كل ملاقي للنجس نجس ولو كان نجسا بالاصل فهو سند لنحن لا يحتاج في الحكم بنجاسة هذه الارض الى غير استصحاب نجاسة الثوب كان ينتهي نجاسة ملاقيه انما الاخبار عدم جواز نقض اليقين بالشك ترتيب الاحكام السابقة في زمن الشك وبالجملة معنى الخبر عدم الفرق بين الحالة السابقة واللاحقة في شيء من الاحكام ومن جملتها نجاسة الملاقي ثم اعلم ان الشك في بقاء المستصحب بل قد يتقدم على الشك في بقاء المزال كما اذا شككنا في ثيابنا ما بعد ما علمنا طهارته سابقا فعملنا بالاستصحاب ثم اردنا طهيرة بتنجس بما لاقاه فان الاستصحاب الاول مزيل مقدم على الثاني رتبا وزمانا وقد لا يتقدم احدهما على الاخر بل يتقاربا كما اذا شككنا في طهارة الماء المفروض بعد ما غسلنا به متنجسا فحصل الشك في بقاء طهارة الماء الذي غسلنا به مع الشك في ارتفاع نجاسة المتنجس وبعده وان تنجيح الشكين من الاخر فهل العامل بالاصلين معا يعمم كلامه بالنسبة الى القسمين كما هو مقتضى كلامه ام يخصصه بالقسم الاخير بان يقول في الاول من القسمين يقدم المزيل ويعمل بهما معا في القسم الثاني ان قال بالتعميم فيرد عليه ما مر وان يخصص العمل بالاصلين بالقسم الثاني فيرد عليه ولا انحلال طريقة اهل العقول ايضا فانهم لا يفرقون بين القسمين في تقديم المزيل وثانيا انحلال الاخبار ايضا اذ لو لم يدل ذلك لاجل ان الامر لعدم المزيل على المزال في كل من القسمين بنقض لاجتنابها كما لو نقض الاخر فيهما ان لم نشاء من الاخبار لزوم انما كان ما كان على حالة يشتمل الفقها وان تنجس الماء بنجاسة في المثال المفروض مع نقلت على طهارة الارض في تحقيقا ما للفقهاء الى ان ورد عليه ما نعم مقتضى تعدد ما ما الى ان احتمل الاجماع المركب نعم من تعدد المزيل على المزال في القسم الاول قد عمل به في الثاني ايضا ومن عمل بالاصلين في الثاني عمل بهما في الاول ايضا فقد يتهاون ثم قال الاكثر ايضا في القسم الثاني على ما ذكرنا وخاصة ان العمل بالاصلين في الثاني وبالمزيل في الاول لعكم بان العقل التسليم الا انه لو كان احد من اهل العلم من يجاهد بهذا الاستصحاب المزيل في القسم الاول مع سكوتهم عن القسم الثاني لا بحثه بعض الحكم بالعدم تماما ما وقد لم نقل ثم اعلم ان مثال العامل بالاصلين مثل الثوب المتنجس على الارض نعم من عدم التعارض بين هذا الاصلين كما يرشد اليه منعه كليه بجملة الاشياء ما في غيره كان ان يقول ان غاية ما يستفاد ان نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسة الثوب لا غير وغاية ما يقتضيه استصحاب طهارة الارض الملاقية للثوب هو الحكم بطهارة الارض لا غير فلا تنافي بينهما حتى يحتاج الى الترجيح فلا معنى لتقديم المزيل على المزال من التعارض بينهما كما يقتضيه ظاهر كلامه فالجواب ان الاستصحاب الاول مقتضى ترتيب جميع احكام الثوب حتى منها الملاقي واستصحاب نجاسة الثوب يقتضي نجاسة الثوب وترتيب احكام النجاسة حتى نجاسة الارض الملاقية ان التعارض بين الاصلين في بعض ما حقق من منشا منشا الى ترجيح ما يرجع الى الترجيح لا من باب اصل الارض من وجهة مقتضى

وانتفاء الحاكم الخالي القطع بالحكم الظاهري الملكي ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري في المعنى يطلق على من يشتمل بالظها الاحكام عن ادلتها اجتهاداً وعلى من له هذا المنصب والقاضي يطلق على من نصب لحقوق بين المتخاصمين على الوجه المذكور وعلى من له هذا المنصب والحاكم يطلق على المتصرف في اموال الغيب والمجانين ونحوهم على الوجه الشرعي المخصوص وعلى من له هذا المنصب لان الحاكم عندنا اذا الحاكم يطلق على الاعم من القاضي ويحتمل تباينهما **اصل** اختلفوا في جواز تجزي ملكة الاجتهاد وعدمه في الفروع وادعوا الوفاق على جوازه في الاصول وقد يحتمل تنافيهما والحق امكان التجزي للاصل والوجدان وعدم امكان الاطلاق لولاه ولزوم عدم ظنه كما يعمل بعلمه لان حصول

بها في مادة الافتراق ولا يعمل بشيء منهما في مادة الاجتماع كما فعل هذا القائل هنا كان بان ذلك ليس بعقل في العمل فاخذ بعض احكام هذا الاصل وبعض الاحكام الاصل الاخر فصار الثاني للتعيين في التبعيض انهم لا بد له من مرجح حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وكيف كان فعلم مما ذكرنا انما هو علاقة عدنا من حجية الاستصحاب اذا شك في المانعية واما على مذهب من يقول بحجية الاستصحاب اذا شك في المانع و ينصر حجيته بالشك في حدوث المانع فاللازم عليه الاخذ بما قلنا في المقام من تقديم استصحاب المزيل لانه استصحاب الماء الذي شك في طهارته وارتفاع طهارته ومنجزية هما يصلح للمعارضة فان استصحاب نجاسة المتنجس لا يعارضه لعدم اعتباره هذا اذا كان الشك في نجاسة احد الطرفين واما اذا كان الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في نجاسة الاخر وكان التدافع من الطرفين كما مثلنا السابق في الماء الكر الوارد على الماء القليل النجس تدريجا فلا بد فيه من الوقف الى ان يظهر مرجح لعدم امكان الجمع بالفرض ولا معين ايضا لاحد المتعارضين لان بناء العقلاء والاخبار غير دالة لاقتضائهما حجية الطرفين ولا مرجح احدهما والعقل ايضا ساكت وكذا الكتاب واما الاجماع المركب بان يقال ان كل من حكم بترجيح احد الاستصحابين في المزيل والمزال الحكم به ايضا هنا وكل من لم يرجح هنا لم يرجح في السابق ايضا فغير ثابت واما التخيير بينهما فهو فرع عدم امكان الجمع وعدم وجود المرجح وعدم امكان الطرح والشرط **الثالث** هنا مفقود لان الطرح ممكن فان الاصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه فلا بد ان يطرحا ويؤخذ بالوقف حتى يوجد مرجح خارجي كما هو موجود في المثال المفروض من بناء العلماء على تقديم استصحاب النجاسة فيه على استصحاب الطهارة على ما افاده بعض **فان قلت** فلم لم يتوقف في تعارض الخبرين والدليلين الاجتهاديين **قلنا** هنا قد قام الدليل على عدم جواز الطرح لا هنا ثم لا يخفى ان تعارض الاستصحابين الحكميين الوجوديين بحيث يكون التدافع بينهما من الجانبين لا يمكن تحققه الا في الموضوعين لا في الموضوع الواحد كما لا يخفى هذا الكلام في الحكمين الوجوديين واما الحكمان العدميان او المختلفان وجوداً وعدماً فحالهما حال ما سبق في الوجوديين من تقديم استصحاب المزيل على المزال ان وجد والتوقف عند كون كل منهما مزيلا للاخر لعين ما مر من الدليل وفي الاجماع المركب بين الاستصحابين في الحكم نعم يقع كلام في ان الوجودي اذا تعارض مع العدمي فهل لازم الوجودي ان يكون استصحابه مزيلا ام ليس لازمه ذلك بل قد يكون العدمي مزيلا للوجودي وهذا ما اختلف فيه ايضا بصرح بل يحكم بان المزيل مقدم كما بيناه وليس غرضنا تشخيص الصغريات في المقام ثم ان ما هو المهم من تقديم الاستصحاب المثبت في الشك العلمي المردد ... وما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل ظهر مما ذكرنا اقسامه مع احكامها بقي الكلام في الاستصحاب الحكميين المتعارضين بسبب خارجي لا من جهة انفسهما الذي يعبر عنه عند القوم بالشك الحادث كما يعبر عنه بتعارض الاصلين وهذا القسم يكون الاستصحابان فيه موجوديين وعدميين ومختلفين والتحقيق في هذا القسم ان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين او زيد كالثوب المشترك الموجود فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد ثوبين مختصين فلا ريب ان كلا منهما يعمل بالاصل في حق نفسه للدليل عليه بعد ظهور الاجماع المركب من العاملين بالاستصحاب او بناء اهل العقول ولا عموم في الاجماع هنا اذ المتبادر منهما عدم جواز انقض يقين نفس الاشتغال بيقين نفسه ولا ريب في عدم حصول المكلف ح وان اتفق العمل بالاصلين لمكلف واحد فنقول كما في السابق فعلنا بين المتماثلين والمتخالفين لكن الا ان نقول ان اللازم ههنا الوقف ح لا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الاخر فح يعمل بكل الاصلين كما اذا كان احد الشيئين مباحا والاخر حراما نعلم بانتفاء احدهما اجمالا فيبقى كلا المستصحبين بحاله بناء اهل العقول والظاهر ان عمل العلماء ايضا على ذلك فلو علمنا بنجاسة احد الثوبين وبنجاسة الاخر ثم علمنا اجمالا بارتفاع احدهما عملنا باستصحاب الطهارة والنجاسة معا واما الاستصحابان اللذان احدهما موضوعي والاخر حكمي فهو ينقسم قسمين احدهما ان يتفقا في موضوع واحد والاخر ان يتفقا في الموضوعين وعلى التقديرين اما وجوديان او عدميان او مختلفان فهذه ثمانية اقسام وعلى التقادير اما ان يتفق الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم او يتفقا معا فهذه ستة عشر وعلى التقادير اما ان يكون مسببا عن الخارج فهذه ثمانية واربعون قسما نصب لها في السابق نعم ههنا مسألة لزوم الجمع بينهما والعمل بكليهما في هذا المقام ايضا والمشهور تقديم الموضوعي على الحكمي وذهب صاحب الوافية من الى الوقف ولنذكر بعضا من الامثلة ثم نشرع في تفصيل من الامثلة الجلد المطروح المشكوك تذكيته فتعارض استصحاب الحكم فيه طهارته الكائنة حال الحياة مع استصحاب الموضوع اعني عدم التذكية فمن الموضوعي هو مشترك بين حتف الانف والتذكية ولا اصل عدم التذكية لانها يحتاج الى حادث زائد ومن الامثلة الصيد المرمي في الهواء الواقع على الماء المشكوك ان قطع الحلقوم هل هو بالرمي او بالماء فاستصحاب بقاء الحلقوم على حاله من غير قطع مقتضاه تاخر الحادث الى ان يوقع في الماء فلا يكون قطع الحلقوم بالملاقاة بنجاسة ذلك الصيد والماء معا ولكن ايضا طهارة الماء على حالها لان الحكم بكون القطع بالرمي وكون الصيد طاهرا كالماء ولا شك ان الاول بالاضافة الى الثاني موضوعي والثاني بالنسبة الى الاول حكمي فذلك تعتبر التعارض بين اصل طهارة الصيد واصل بقاء الروح الى ان الوقوع في الماء حتى يكون المتعارض بينهما في موضوع واحد بخلاف الفرض الاول فان التعارض فيه في الموضوعين كما لا يخفى ومن الامثلة ما مطلوح تذكيته ولا مشكوكيته ... ثم نفق عليه ... سنخ ... ما ... والثوب ... واصابه ... النجاسة الثوب







كونه مكلفا اثنين او كونه مكلفا بالاحتياط او التبعيض سعي بالاجماع فامره دائر بين التقليد والاجتهاد والتخيير بين واحد منها او وسطها الذي لا يبعد الحكم بالاول لا لان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما ولو لم يحصل له الظن بعد الفحص عملا بالاصول الفقاهية وفي جواز تقليده للغير او وجوب وجوبه تقليد الغير ايضا ووجوب العمل بفتواه وحكومته ان كان او وجوب اجتهاد الغير في مسئلة التجزي او تقليده او الجمع بينهما وجوه اصلك من شرط الاجتهاد المطلق معرفة العربية مادة وهيئة ولو لبا ولو بالتقليد المحصل للظن تبعيا الا اذا كان المدرك في مبنيا فلا بد من الاجتهاد للاصل وتكفي معرفة مقدار الحاجة في الاستنباط

فتنفي نجاسة الثوب المغسول بها ومن الامثلة ما لو شك في طهارة الماء ونجاسته ثم غسل به ثوب نجس فيحصل الشك في طهارة الثوب والماء معا ولو شك فيهما لمانع يمنع شمول الخبر لهما ... ففي المثال الذي هو موضوع واحد تعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب ويمكن جعل التعارض هنا موضوعين من جهة اخرى وهي تعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب اذا عرفت الامثلة فاعلم ان الحق تقديم الموضوعي على الحكمي مطلقا لان كل موضوعي مزيل وكل حكمي متعارض معه مزال لان الموضوعي عبارة عن متعلق الحكم من الامور الخارجية والامثلة الحكم تابع للموضوع فيتبدل بتبدله فالاستصحاب الموضوعي هو المبدل للحكم وهذا واضح لا اصل ان الشك في الحكمي ناش من الشك في الموضوعي ونفي الحكم اللاحق للموضوع الاخر بعد تقديم الموضوعي على الحكمي امور الاول الاجماع الذي نقله شيخنا في الفرائد على تقديم الموضوع على الحكم والاجماع الذي نقله وان لم يكن دليلا في المسئلة الاصولية لكن يكون مرجحا لاحد المتعارضين الثاني الاجماع المركب فان كل من عمل باستصحاب المزيل في المثال الثاني عمل باستصحاب الموضوع هنا وان لم يكن عكسه كذلك معلوما فالثاني مما لا يلزم في الاجماع المركب ان يكون من الطرفين الثالث الاخبار كما تمسكنا بها في تقديم المزيل فيستدل بها هنا ايضا بنحو ما سبق فان الشك في الموضوع مثل الشك في الحكم كان نقضا باليقين ثم سكنا فيها ثم بعد ذلك عدم طهارة الثوب المتنجس بقي ما لو كان الشك في الموضوع سابقا على الشك في الحكم مثل تطهير المتنجس بقطع بالنجاسة وبعد تطهيره بانقطاع النجاسة بالمزيل فلا استصحاب للحكم حينئذ وان كان الشك في الموضوع بحسب الشك في الحكم في نفسه الاخبار اعم كما نحو ما سبق في المثال على العرف لتقدم الموضوعي على الحكمي الرابع طريقة اهل العرف على تقديم الموضوعي فانها تكون دليلا على نفس حجية الاستصحاب فكيف لا تكون مرجحا لاحد الاستصحابين على الاخر في الموضوعي على الحكمي الخامس عمل الاكثر بل ظهور الاجماع من العاملين بالاستصحاب ومخالفة البعض لا يضر السادس الاولوية بالنسبة الى اصالة المرجحية لو لم يكن دليلا مستقلا فانه نحن نبينا سابقا الى تقديم استصحاب المزيل مع تعارضهما موجودا مع امر اخر وهو ان كل من عمل باستصحاب الموضوع هنا لم يثبت عمله باستصحاب المزيل بخلاف العكس فلو كان للاستصحاب الموضوعي مرتبة على استصحاب المزيل لكان المتمسك بالمزيل يلزم تمسكه بجهة الموضوعي بطريق اولى فان قلت الاجماع الذي نقله الشيخ على تقديم الموضوعي مع الاجماع الذي نقله صاحب الرياض على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي يعم مخالفا لاستصحاب النجاسة ومن ذلك انه لو انفصل شي من الحوض ثم غسل المادة المذكورة المشكوك كريتها فلا ريب في البقاء على النجاسة لاستصحابها السليم عن المعارض وان احتمل الطهارة في الجملة بمعنى عدم تنجسه بالملاقاة بناء على احتمال كون الماء من جملة الكر الطاهر لتشمله الاية لكون الاستصحاب الاول مجمعا عليه انتهى كلامه وظاهره انه حكم بعدم قبول التطهير مطلقا وان كانت المادة المشكوك الكرية مسبوقة بها وان استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي اي استصحاب الكرية مخالفا للمقتضى قلنا فلا اشتباه في كلام السيد المذكور في تعارض اصل مسئلة تعارض الاستصحاب الموضوعي مع الاستصحاب الحكمي وطرحهما والرجوع الى القواعد بل يشهد على ذلك كلامه فيما لو حكم في نجاسة ما الحياض بمجرد ملاقاة النجاسة حين انفصال المادة فان الحكم بنجاسة ما الحياض بالملاقاة حين الانفصال مع الشك في كريتها بناء على الغلبة فيما في الماء خاصة او مع الحياض قبل قولا ولا ينبغي القطع بالطهارة لو لم تتيقن بعض الكرية لاستصحاب الطهارة والماء لا تعطيه الكرية وعومى لاصالة البرائة وكان المقام نحو علم انه لو لم يتيقن بعض نقصها من الكرية بعد ذلك لا يبعد ذلك لتعارضهما من الجانبين فيبقى الاصل سليما عن المعارض انتهى كلامه ... وهو كان الحكم بالطهارة مع تعارضهما مع ان المتمسك مع استصحاب الطهارة تعارض الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده من ذلك ان ما في المقام الاول من الاجماع لا الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا تعارضا فكان مذهب تساوي الموضوعي والحكمي بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الكرية لا يبعد ان لا وجه لاحد المتشابهين موجود بالمرجح الخارجي فتم وثانيا سلمنا تعارض الاجماع ... الاجماع الذي حكاه الشيخ اقوى لاعتضاده بالعمل ... ان المعارضة انما تكون مسلمة لو ادعى السيد الاجماع على مطلق تقديم الاستصحاب الحكمي على الموضوعي ولا يظهر منه ذلك بل هو ادعى الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي فان قلت ما حكم اصل المعين بتقديم الاستصحاب الموضوعي ليس الا تقديم الموضوعي حيث هو على الحكمي بل من باب تقديم المزيل اللازم للموضوعي على الحكمي فلا يتم مثلا لو لم في تعارض الشك في النجاسة المسبوقة بالشك في الكرية المسبوقة بها فلكم تقديمها لان الاجماع ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الموضوعي اي الكرية على الحكمي اي النجاسة لكن يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الحكمي المخالف للموضوعي يعني استصحاب الطهارة لانه مطابق استصحاب النجاسة ولا ترجيح بينهما حينئذ قلنا اولا ان التعارض بين الاستصحاب الحكميين في مثال ... التعارض المزيل والمزال ... فيما استصحاب المزيل عند العرف مقدم من ينسبها الى المزال ... استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة لا العكس ... النظر في التقديم انما هو الى استصحاب الكرية وثانيا العرف ... لا يفرق بين استصحاب حكمي ملازم للموضوعي وبين الموضوعي على استصحاب حكمي مخالف للموضوعي كما لو وقع مثلا في ماء مشكوك الكرية

ولو بالتوقف فيما للعسر او التطويل ومعرفة علم الكلام بقدر ما يتوقف عليه حصول الاعتقاد بالحكم الشرعي ولو لم يكن بنحو مراجعة كتب الكلام وفي اشتراط الاجتهاد

امكانية التقليد وجهان بناء على ان معرفة علم الرجال انما الاجل تحصيل شرائط الراوي وتحصيل سبب الظن او تحصيل قرائن القطع او لترجيح الخطابات اذا تعارضت

شكوك الاخبار بين ذاهبة كما مر في جواز الاكتفاء بتصحيح الغير وتضعيفه وجهان نقدا ومعرفة علم الاصول لانه متكفل لبيان ادلة الفقه وتكفي الملكة لما اشرنا في

العربية ولا يكفي التقليد للاصل ومعرفة علم المنطق اجتهادا ولو لبيان انه متكفل لتمييز صحيح الدليل من سقيمه ومعرفة مواقع الاجماعات ولو ملكة لئلا يخالفها لكن هذا

مع سبقه بالقلة فمقتضى استصحاب القلة نجاسة الماء ومقتضى استصحاب الطهارة احد الحالتين ومعلوم بنائهم هنا على تقديم الموضوعي فيحكمون بالنجاسة

تقديما للاستصحاب الموضوعي على استصحاب الحكم ايضا الطهارة وقال ان المصنف بعد ان نظرهم في التقديم في ذلك المواضع على استصحاب الموضوع لا الحكم المتفق

معرفتهم اعلم ان التعارض بين الموضوعي والحكمي قد يكون مسببا عن نفسهما وقد مضى حكمه وقد يكون مسببا عن الخارج فيكون لشك الحادث كما لو شك في

نجاسة بدنه ولباسه ثم تنبه بعد القطع بارتفاع احدهما عقيب القطع بتحققهما وهذا الفرض قليل لكن لو وجد فبناء اهل العقول على العمل بالاصلين وطرح العلم

الاجمالي واما الاستصحابان الموضوعيان او حكميان كانا او متخالفين مع كون التعارض مسببا عن نفس الاستصحاب فالحكم فيهما ما مر من تقديم

المزيل على المزال وامثلته كثيرة كما لو شك في بقاء نجاسة ثم فان استصحاب حياة زيد معارض باستصحاب عدالة الغير الملكية من الافعال الحالية اما الاثر

الفعلية والملكية فهي من لوازم وجود الخارجي بحيث لا يصلح ان يكون مجرى للاستصحاب بخلاف الافعال الحالية فيجري فيهما الاستصحاب ويعارض استصحاب

حياته وكما لو دار الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز فاصل عدم تعدد الوضع المقتضي للمجاز معارض مع اصل عدم ملاحظة المناسبة المقتضي للاشتراك

فكما لو خرج زيد مثلا الى مكان معين ضامنا بوصوله الى المنزل الفلاني او البلد الفلاني الواقع بينه وبين ما يريده من المكان فشككنا في انه هل

خرج عن المكان الذي وصل اليه ام لا فاستصحاب ارادة المسافر الى ذلك المكان المقتضية للخروج عن هذا المنزل والبلد معارض مع استصحاب عدم الخروج

هذا اذا كان احدهما مزيلا للاخر واما اذا لم يكن كذلك فلا بد من التوقف هذا اذا كان التعارض بين الموضوعين مسببا عن نفسهما واما اذا نشأ عن امر

خارجي فيعمل بكل من الاصلين اذا كان العمل بهما لا يستلزم المخالفة والا فالتوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد الاستصحابين لكن المرجح نفسه ليس الا الدليل الا

فهو المتبع من غير ملاحظة الاصل والاقوال والكلام فيه قد مضى فظهر من جميع ما ذكر انه لم يقدم المزال في جميع الاحوال وانه كلما منهما مزيلا

فالتوقف من حيث القاعدة **المقام السادس** في انه هل يجب الفحص قبل العمل بالاستصحاب ام لا بل هو حجة حتى قبل الفحص وعلى فرض الوجوب

هل يكون وجوبه شرطيا بمعنى انه لو ترك الفحص لعوقب على العمل بالاستصحاب لا على ترك الفحص ام يكون وجوبه نفسيا والكلام هنا يقع في مواضع

الاول في الشبهة الحكمية فاعلم ان الاصل الاولي هو عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص لانه عمل بما وراء العلم والاصل في كل امر غير علمي هو عدم

جواز العمل الا مع اليقين بالجواز وهو هنا يكون بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي هذا من حيث الحكم التكليفي واما من حيث الحكم الوضعي فالاصل عدم حجية الاستصحاب قبل

الفحص ايضا لاصالة الاشتغال ولان كل من لم يجوز العمل قال بعدم الحجية ونحن اذا قلنا ان الاصل عدم الجواز ثبت عدم الحجية بالاجماع المركب اذا عرفت الاصل فاعلم

انه لا يجوز العمل بالاصل ايضا لا الاستصحاب في الاحكام الشرعية قبل الفحص للاصل المذكور وللاجماع القاطع لانا لا نعلم بالاستصحاب قبل الفحص فانه بعد

بناء الادلة الفقاهتية كاصل البراءة والاباحة ايضا قبل الفحص فيلزم الخروج عن الدين **وان قلت** بلزوم الفحص في غير الاستصحاب من الادلة الفقاهتية

وبعدم لزومه في الاستصحاب فهذا تحكم صرف وللادلة القطعية لانه اذا لم يجز العمل بالادلة الاجتهادية قبل الفحص ففي الفقاهتية بطريق اولى فتعين

قلت ان ادلة حجية الاستصحاب اي الاخبار مطلقة بالنسبة الى ما قبل الفحص وبعده **قلنا** اولا انها واردة في مقام بيان حكم اخر وهو حجية الاستصحاب

شرائط العمل به فلا اطلاق لها يعتبر وثانيا سلمنا الاطلاق لكنه مقيد بما مر من الادلة الاجتهادية القطعية **الموضع الثاني** في الموضوعات المستنبطة

والحق ان العمل بالاستصحاب فيها ايضا يحتاج الى الفحص للاصل الذي مر ولظهور الاتفاق وللادلة القطعية اذ العمل بقول اللغوي هو دليل اجتهادي في اللغة

يحتاج الى الفحص لانه دليل فقاهتي ولان العمل به قبل الفحص مستلزم للمخالفة القطعية لكثرة الموارد التي يحتاج فيها الى الاستصحاب بحيث يقطع بمخالفة

بعضها للواقع واما توهم اطلاق الاخبار فلا يمشي اذ قد عرفت انها لا تدل على حجية الاستصحاب في اللغات فكيف على حجيته قبل الفحص **فان قلت**

ان العقلاء لا يتفحصون في العمل بالاستصحاب في اللغات **قلنا** نعم لكنهم ليسوا ملتفتين الى لزوم المخالفة القطعية لان لو اوردنا عليهم لتركوا وهو مورد

يمنع اعتبار طريقة اهل العقول بعد وروده الدليل على خلافهم فان حجية طريقتهم تعليقية لا تنجيزية وقد عرفت لزوم الفحص في الظن المعتبر بسبب

الاكثر فانه على لزوم الفحص لو لم نقل القطع على لزوم الفحص الا بالاولوية **الموضع الثالث** في الموضوعات الصرفة ولا ريب ان الاصل الاولي ايضا

ان لا نعمل بالاستصحاب فيها الا بعد الفحص لما مر ولا دليل على خلافه لان اطلاق الاخبار فيه ما مر والاجماع المنقول الذي ادعاه بعض متأخري المتأخرين وان

كان موجودا لكنه ليس بحجة وان قلنا بان المسألة فرعية لان الظن منه غير حاصل وعلى فرض حصول الظن المسألة اصولية لا نعمل فيها بالظن واما بناء العقلاء

فهو مسلم لكن فيما كان الاستصحاب موافقا للاحتياط كاستصحاب النجاسة وكالحتم الا ان بناء العقلاء غير معتبر بثبت بناءهم فالاصل سليم عن المعارض **فان**

قلت يدل على عدم لزوم الفحص في الموضوعات الصرفة ذيل رواية زرارة حيث قال قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك

انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك **قلنا** انما يستفاد منها عدم لزوم الفحص في المورد الخاص لا مطلقا فلا يصح التمسك به على نفي لزوم الفحص كما لا يصح

لزوم مطلق الفحص لوجوب الفحص في باب رمضان مثلا الى ان الرواية ظنية والمسألة عقلية اصولية الا ان يجعل مسألة الاستصحاب فرعية ثم ان في الجملة ان الدليل

الظني في الاصولية حجة فلا تغفل وتأمل **المقام السابع** اختلفوا في جواز التمسك بالاستصحاب فيما لو ثبت حكم في الشريعة السابقة ولم يعلم نسخه

في شريعتنا فقيل بالجواز فانما هو عند وجود العلم الاجمالي بالنسخ في الاحكام المشتبهة القول بنسخ فيها لا يمكن ايضا جريان الاستصحاب في الشبهة البدوية

في وجوب الفحص في العمل بالاستصحاب

في لزوم الفحص قبل العمل بالاستصحاب في الموضوعات المستنبطة

في استصحاب الشرائع السابقة

تحقق غير معلوم والاجماع

الشرط مستغنى عنه بعدما سبق من الشرائط كما يستغنى عن اشتراط نحو معرفة على فهم ايات الاحكام وهي التي الايات يمكن استخراج الاحكام منها مطابقة او تضمنا او التزاما ثم يشترط ان يكون له انس بالاخبار كالاحتياط الابواب بعضها ببعض وان يكون له قوة رد الفرع الى اصله وان يعلم المعاني والبيان والبديع لترجيح الاضح او الفصيح عند التعارض وفيه نظر وان لا يكون له جريرة لا يقف فهمه على شيء ولا يبلدا يميل الى كل ما هو وما لا هو ولا معوج السليقة ولا كثير التوجه والتاويل فربما يحمل الاحتمال البعيد من الظواهر لانسه بذلك ويمكن ان يقال ان اكثر المذكورات ليست من الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد بل هي مقومات

اخراج ما علم انتقضه وما علم ابقائه وقيل بعد الجواز الان العلم الاجمالي بوجود النسخ بين ذلك المشتبهات حاصل فيسقط الاستصحاب لكون الشك في الحادث والحق منع اجراء الاستصحاب مطلقا سواء لم يكن علم اجمالي بين المشتبهات او كان علم اجمالي في البين على الثاني سواء كان متعلق بالاجمال منحصرا في جنب المشتبهات ام لا وعن ذا اثبتنا عدم الجواز عند عدم العلم الاجمالي نعم ولنا ان الاصل الاولي عدم حجية العمل بالاستصحاب الا بدليل وهو مفقود هنا اما الاجماع فلانه فرض الا الى ابقاء الاحكام الواصلة الينا من جانبهم لا مطلق الاحكام واما بناء العقلاء فغير موجود ايضا الا ترى انهم لو علموا بحرمة الخمر في شرع عيسى لم يعلموا ان النبي صلى الله عليه وسلم حرمها فلا يعملوا باصل البرائة ويفتوا بالحرمة **فان قلت** ان ادلتنا فيه لو سلم على عدم الابقاء فانما يسلم بالنسبة الى شخص لم يعد نبوة الدين السابق كالموجودين في زماننا اما من تدين بالدين السابق في زمانه وتعلق عليه احكامه كالموجودين اول نبوة النبي فلا شك في كون بنائهم على اعتبار الاستصحاب قطعا واذا ثبت حجية الاستصحاب ثبت لنا ايضا بالاجماع المركب **قلنا** سلمنا ذلك لكن نمنع الاجماع المركب سلمنا الاجماع ايضا لكنه معلق عليكم لانا نثبت عدم الحجية بالاصالة بمن هو موجود في هذا الزمان بناء العقلاء وتم البال في الاجماع المركب عكس ما تقول بل بعد تعارضهما قطعهما وتساقطهما يرجع الى الاصل الاولي **فان قلت** ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعكم اصل البرائة فاجماعنا المركب اقوى فيقدم قولنا ان كان بالمعارضة في اصل اعتبار الاستصحاب فلا شك ان الضميمة كلاء الاجماع بمن هو بناء العقلاء فلا ترجيح غير موجود وان كان المراد بالمعارضة المعارضة في المسألة الفرعية كما ان العصير العنبي المتقدم اليها الاشارة فالاجماع المركب مسلم ولكن على جواز فرضه ثم بعد كون الضميمتين من الاصول **فان قلت** يلزم المخالفة القطعية وهي محرمة **قلنا** يلزم الموافقة القطعية ثم تعارضنا وبقي اصالة جواز الخرق سليمة عن المعارض فتأمل

الفصل الثامن في الاجتهاد والتقليد وفيه مقصد **المقصد الاول في الاجتهاد** الاجتهاد مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد بالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والمناسب اللفظين منقولا عن العرب وعلى ذلك يكون معنى اجتهد في الشيء لغة هو انه اتى به وفعله بقدر طاقته ووسعه او ارتكب المشقة ومعنى الاجتهاد فيه الاتيان بقدر الطاقة والوسع او ارتكاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظي القابل للمعنيين وان لم يطلق عليه المشترك اصطلاحا لاختلاف المبدء المعنيين فلا اشتراك في الهيئة فقط وانما في المادة فلانها مختلفة بالنظر الى المعنيين كلفظ الحنا **فان قلنا** ان المبدء هو الجهد بالضم يكون المعنى الاصطلاحي الذي عرفوه به وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي فهما خاصا من المعنى اللغوي فيكون منقولا عن الاعم الى الاخص وان كان المبدء هو الجهد بالفتح يكون المنقول اليه اي المعنى الاصطلاحي معنى خارجا عن المعنى اللغوي ومناسبا له ومجازا بالنسبة فيكون اللفظ منقولا الى المعنى المجازي بطريق النقل عن اللازم الى الملزوم فان بذل الوسع والطاقة في الاحكام ملزوم للمشقة لكن هذا في الغالب المنقول هو النقل من العالي الى الخاص مع لفظان الاجتهاد المصطلح ماخوذ منقول عن الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة واذا ظهر ان المنقول والمنقول اليه والمناسبة بينهما على نهج جعل المصطلح هو الامر الجلي ظهر لك ان حملنا الاجتهاد في الاصطلاح الملكة كما عرفه بعضهم ثم اعلم انه يرد على تعريف الملكة اشكالات **الاول** ان مرادهم من ان الاجتهاد اصطلاحا هو الملكة ما ذا فان ملكة الفقه قد تكون في كل ابواب الفقه وقد تكون في بعضها كالعبادات دون المعاملات والقدر المشترك بين الملكة العامة والخاصة هو ملكة القدرة على استنباط الحكم الشرعي في الجملة لا بشرط فهل المراد هو الملكة العامة حتى ينحصر الاجتهاد في المجتهد المطلق فيكون مجازا في التجزي مطلقا او المراد القدر المشترك فيكون اطلاق المجتهد على المتجزي ايضا حقيقة **وان قلنا** بعد وجوده في الخارج او بوجوده وعدم حجية العمل عليه فانه على فرض وجوده يكون اطلاق المجتهد عليه حقيقة وان كان على القول بعدم وجود المتجزي الفرد منحصرا في المطلق فلا تخلو لا يمنع كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك وان منع بعض من كلية ولعله لوجود ولكن لو جعلناه اطلاق اللفظ عليه او المراد انه حقيقة في الملكة بشرط الوجود الملكة العامة الموجودة يطلق عليها الاجتهاد وكذا الملكة الخاصة ان وجد يطلق عليها الاجتهاد فيرجع في التجزي يكون صغرويا او يرجع الى النزاع في وجود المتجزي فعلى عدم وجوده يصدق عليه بانه وجد لكن عليه الاجتهاد اصطلاحا حقيقة **وان قلنا** بعد حجية العمل بعد وجوده فيشمل الفاسد لا المقدم او المراد انه الملكة الموجودة فيكون اطلاق المجتهد على المتجزي حقيقة ان قلنا بوجوده وحجية العمل به فكلام مهم هذا يحتمل وجوها اربعة ومقتضى القاعدة المقررة من ان لو كان اللفظ مستعملا في معنيين بينهما جامع استعمل فيه اللفظ لا يحكم بمعناه وكذا استعمل في احد الفردين خاصا يكون اللفظ حقيقة في الفرد الغالب استعمالا يكون لفظ الاجتهاد الذي هو من هذا القبيل حقيقة في المجتهد المطلق الذي له ملكة تامة لا انه غلب استعماله لا من حيث الا ان المتبادر من الاجتهاد سيما من لفظها هو المطلق ولو لم ندع صحة سلب الاجتهاد عن المتجزي فلا اقل من الشك فيهما ولعل من صحة السلب يعلم ما يكون التبادر سليما من المعارض والاصل فيه ان يكون موضوعا فيكون في غير المطلق مجازا لكن يشكل ذلك بانهم قسموا الاجتهاد الى المطلق والتجزي والظاهر في التقسيم كون اللفظ حقيقة في القسم وبانهم قالوا في بحث شرائط الاجتهاد ان الاجتهاد المطلق شرائط فلو كان حقيقة في المطلق فقط لكان جعل المطلق قيدا لغوا من ذلك الاشتراك اللفظي وبانهم قالوا هل يجوز التجزي في الاجتهاد ام لا والمراد من الاجتهاد هنا الكلي لا الاجتهاد المطلق اذ لا معنى لقولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد المطلق فتردد منه ظاهر اللفظ المشترك وظاهر هذا الاستعمال الحقيقة الا ان يجاب عن ذلك بان مثل هذا التقسيم كون اللفظ حقيقة في القسم.

فيها ثم بعض ما ذكر ليس شرطا لتحقق التجزي وبعضه شرط له وللاجتهاد مطلقا لان حسنه كمعرفة بعض مسائل الهيئة والطب والهندسة والحساب **اصل** في
عدم معذورية الجاهل بالعبادة مطلقا او مع عدم المطابقة او مع التقصير اقوال ومحل النزاع التقصير والفتوى فاشهرها مفصل الا الاثم وعدمه كونه اعم من الجهل
بالوجوب اذا اختصا بما عدا وجهاتم لا ريب في وجوب تعلم المسائل التي تعم بها البلوى كما يا ودسته ومقتضى قبل الشغل كون شرط القضاء العبادة فهو عدم كفاية

هو الغلبة ومنشأ القاعدة التي ذكرناها اولا انهم هو الغلبة فنعاد من القاعدة الثانية ان منشأها الغلبة ويبقى انها دالة على ما ادعينا سلبا على المعارض
وعن الثاني بان منشأ القول بالظهور كلامهم هذا فان الاجتهاد انما هو موضوع للملكة المشترك لا للاجتهاد المطلق انما هو ان الناس بين خبير بان التأكيد و
الناس بين التأكيد على الاطلاق ممنوع عنه وليس المراد من التأكيد هنا التأكيد المصطلح عند النحاة حتى يقال انه بالنسبة الى غيره في غاية القلة فالظن
يكون على خلافه بل المراد مطلق الظهور بما لا يحتاج الى ثبات احتمالها نادرا وهو كثير في العبادات وعن الثالث بان اللازم من ندرة الاجتهاد في كلامهم
ذلك استعماله في الفرد المشترك ومنشأ ظهور ذلك الاستعمال في كون اللفظ حقيقة في الفرد المشترك هو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لو كان حقيقة
في خصوص المطلق لزم التجوز في ذلك الكلام والاصل خلاف التجوز اي خلاف المجاز واذا كان منشأ الظهور هو ذلك قلنا ان اصالة الحقيقة يعمل بها اذا كان
الشك في المراد وفيما نحن فيه الشك في الموضوع له فهذا ولكن يمكن تمسك القول بالفرد المشترك بان المتبادر من لفظ الاجتهاد لو خلي وطبعه مع قطع
النظر عن غلبة الاستعمال في المطلق هو مطلق الملكة فاما كان نادرة وتبادر الاجتهاد المطلق الى الذهن ولا انما هو لغلبة الاستعمال فيه فلو كان
الانتفاء بعد الغلبة لتبادر الفرد المشترك ومثال التبادر بمجرد السماع لا بعد ان يكون اللفظ حقيقة فيه الا ترى في التبادر الاطلاق فيه لو في اكثر
المطلقات الموضوعة للفرد المشترك قطعا ان المتبادر اولا هو الفرد الغالب من المطلق لا مطلق لما فيه لكن بعد التخلية يصير المتبادر الفرد المشترك
منشأ الى ان اللفظ المذكور لو كان حقيقة في الاجتهاد المطلق لكان فيصل قولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد انا قلنا والمراد منه هو الفرد المشترك مع انه
لا شك فرعا على انه بعد التخلية لا يصح سلب لفظ الاجتهاد الثالث ان مراد من الحكم في قولهم الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم هو ذا ومن الاجتهاد
حقيقة اصطلاحا في مطلق الملكة الحاصلة من الممارسة في العلم اي علم كان فواجد الملكة النحو مجتهد اصطلاحا والاجتهاد حقيقة اصطلاحا
في الملكة الخاصة الشرعية الفرعية او هو مشترك لفظا بين كلي الملكة وهذا الفرد الخاص منها بمعنى ان الاصوليين نقلوا الاجتهاد عن اللغوي اصطلاحهم
الى هذا الفرد الخاص اصلا نقلوه عنها الى مطلق الملكة ايضا منقولا مرتين مرة الى الكلي واخرى الى الفرد وهو منقول عن معناه اللغوي الى الملكة
الخاصة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقاديا كان ام عمليا فيشمل ملكة علم الاصول ايضا او هو مشترك لفظا بين الكلي هذا الفرد الخاص منه او هو منقول
الى الملكة الشرعية العملية فيشمل ملكة علم الاصول والفرعيات لا الاعتقاديات من الشرعيات وهو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه وجوه مقتضى التبادر
كونه حقيقة في الملكة الخاصة اي الشرعية الفرعية بل يصح سلب الاجتهاد عن ملكة الطب فلا يقال للطبيب الحاذق انه مجتهد لعله من تبة الاجتهاد نعم
يقال انه مجتهد في الطب هذا التقييد خارج عن محل الفرض اذ الكلام في المطلق الخالي عن القرينة بل لقاعدة المنقلة ايضا هنا بل يمكن دعوى
عدم صحة السلب عن حصول الملكة الشرعية الفرعية ويشكل بنحو ما مر من صحة تقسيم الاجتهاد الى تلك الملكة الخاصة الى الاعم منها بل التقسيم موجود
وانه لو كان حقيقة في الملكة الخاصة لزم التأكيد في قولهم يجب الاجتهاد في الفقه وحصل التفصيح في قولهم يجب الاجتهاد في اصول العقائد بانه عند
التخلية لا يصح سلب الاجتهاد عن مطلق الملكة واي علم حصلت فالحق ان يقال ان لفظ الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين حقيقة في الملكة الخاصة وبهذا
الاجتهاد يصح سلبه عن الملكة المطلقة فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على ذلك نحو اصطلاح مطلق اهل الحقيقة بنقل الخوفي الملكة المطلقة ولنا
عليه عدم صحة السلب عنه مع قطع النظر عن اصطلاح اهل الاصول فلا تناقض وجود صحة السلب عدمه في المقام الثالث ان الملكة الحاصلة لاستنباط
الحكم الشرعي قد يكون ملكة علمية وقد يكون ملكة ظنية فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنية فقط ام يشمل العلمية النظرية واما الضرورية
التي لا يحتاج الى بذل الطاقة فهي خارجة قطعا الظاهر ان المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية ام علمية لصحة سلب الاجتهاد عمن له ملكة علمية حاصلة
في بعض المسائل الشرعية وليس له ملكة ظنية اصلا **الرابع** هل المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري ام الواقعي ام الاعم فان كان المراد
الظاهري اشكل الامر بعد الفرق بين الاجتهاد والفقه اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم بالحكم الظاهري او ملكة الحكم الظاهري وان كان
المراد الاعم اشكل بعدم الفرق الظاهر منه لما قلنا فان بناءهم على بناء الفقه فهو مع الاجتهاد وان كان المراد الواقعي اشكل بعدم صدق الاجتهاد
والمجتهد على من له ملكة استنباط بعض الاحكام الظاهرية فقط كمن له ملكة مسئلة اصل البراءة مثلا او اصل الاباحة بحيث كان له ملكة اجراء
القاعدتين في مظانهما الا ان يجاب بان الشق الاخير التزام عكس حد الاجتهاد على ما ذكر بل يصح سلبه اصطلاحا عن مثل ذلك الشخص مضافا الى انه
لا ينفك ملكة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية غالبا بل يعدما عن ملكة الظن بالحكم الواقعي **الخامس** هل المراد بالملكة مطلق الملكة ولو بالقوة الفعلية
بالحكم الواقعي حتى يشمل من له ملكة فهم عبارة القوم فيستفرغ وسعه فيها فيحصل الظن من قول ان يكون له تمام في الفن بحيث يستنبط الحكم الواقعي
ظنا بنظره واجتهاده ويقتضي المراد من له الملكة بالقسم الاخير الظاهر الاخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك الشخص الاول فيحصل مما ذكر ان
الاجتهاد عند الاصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي تحصيلا نظريا بغير الاشكال في شيء هو ان الاجتهاد
نفسها ملكة او تعريفها حالها وملكة كل شيء بحسبها فان ملكة البناء الحاصلة للبناء ماخوذة من حالها التي هو البناء والحال الغرض في الحكم
الاجتهاد استفراغ الوسع كما يجيء وهو فعل المكلف فحال الصدر عرفوا الملكي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ومقتضى قاعدة انه ملكة شيء

وبيان نزاع التجزي في الاجتهاد المطلق

وبيان تعميم الملكة واضافها في الاجتهاد

وبيان المراد من الملكة

للواقعة الا مقاصدية الا ان يكون في مقام الملاقي بنفيه كما ينفيه بما العقلا وقاعدة طبيعة الاحكام للصفات الكامنة من دون مدخلية العلم والجهل الموجبة بظاهر حديث عمار ثم لو علم بعدم المطابقة او شك فيها والوقت باق وجب الاعادة قاصرا او مقصرا لاستصحاب بقاء الامر وبناء العقلاء وعدم مدخلية العلم والجهل في الاحكام كما مر وظاهر حديث عمار وتمام بعقد على استخراج حكم وجوب القضاء وعدمه الاثم وعدمه حكم ما لو علم الجزئية وجهل الركنية وما لو [illegible]

من حال ذلك الشخص ان يكون الاجتهاد الملكة عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد او الظن لا ملكة الاستنباط فان الاول لا يستلزم الثاني او يكون الحال عبارة عن استنباط الحكم الشرعي فتدبر واما تعريفه الحالي فقيل بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفيه اولا ان قيد الفقيه مستغنى عنه لانه يغني عنه قيد استفراغ الوسع او مغلوب من استفراغ الوسع ثم يكون مما يسلك في الظن لا يقال انه استفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي بل الظاهر من استفراغ الوسع منه انما هو بعد تمارسه في الفن وثانيا انه يستلزم الدور اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بد ان يكون الشخص فقيها اولا ثم يجتهد ويحصل له نتيجة الاجتهاد مع ان الفقاهة لا يكون الا بعد الاجتهاد وثالثا انه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظن ليخرج العلم النظري بكامله لعدم صحة السلب ورابعا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد من حصول الظن بعد الاستفراغ وان لحصول الظن مدخلية في معنى الاجتهاد وليس كذلك اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن حصل ام لم يحصل وعند عدم الحصول يرجع الى الاصول لفقاهته لكن يصدق على استفراغه هذا انه اجتهاد فتدبر وهذا لا ينافي ما قلنا سابقا من ان المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظن بالحكم وخامسا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد في مفهوم الاجتهاد من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصدا لتحصيل الظن ولعمري كان اذ لو لم نقل انه لا بد له من قصد تحصيل العلم اولا فلا اقل من القول بكونه قاصدا لتحصيل الاعتقاد مطلقا وسادسا ان يقول قيد الفقيه يحتاج اليه اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطاقة وعمال النظر في المسئلة الشرعية لتحصيل الظن وكون الشخص عارفا بالمقدمات لا دخل له في مفهوم الاجتهاد فلو لم يدرج هذا الفقيه لدخل استفراغ وسع العامي وفيه نظر ويمكن الجواب عن الاول بان المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استعداد وقابلية قريبة للعلم بالاحكام لا الفقيه الفعلي فيندفع الدور كما لا يخفى نعم يرد عليه انه يغني عنه قيد استفراغ الوسع اذ هو مستلزم للاعتقاد وعن الثاني بان الفقيه ... استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي فقط بما ذكر ان الاجتهاد اصطلاحا لفظ مشترك بين الملكة والحال بقي شيء وهو انه بعد الفقيه ان اخذ في التعريف الحالي فان المراد به ملكة الفقه وما له اي العلم بالحكم الظاهري فان كان الثاني لزم الدور وان كان الاول لزم عدم الانعكاس لخروج من له ملكة الاجتهاد بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع وعدم الحجية من التعريف اذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول اذ ملكة الفقه انما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري وذلك انما يوجد للشخص على هذا القول اذا كان له ملكة يتمكن بها كل المسائل الفرعية اذ ملكة العلم بالحكم الظاهري اعتقادا مرتبة الحجية وعلى من ذهب هذا المذهب لا يكون حجة الا اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل والمفروض انه له ملكة الاجتهاد في البعض فيخرج عن التعريف والحال انا قلنا ان الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة ولا بد من التطابق بين الملكة والحال وان لم يؤخذ فيه قيد الفقيه لزم عدم الاطراد لدخول العامي المستنبط والمستفرغ وسعه والجواب عنه ان المراد بالفقيه في التعريف من له ملكة الاستنباط وله تمارس في الفن وان لم يكن له ملكة الفقه فتدبر وتفكر ثم علم ان الفقه لغة الفهم وقيل الفهم جودة الذهن وقيل هو العلم وقيل مشترك وفي الاصطلاح مشترك بين المعنى الحالي والملكي كالاجتهاد اما الحالي فهو التعريف المشهور اي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وفي هذا التعريف كلام من جهة الحكم وهو ان المراد بالاحكام ما يكال النقض وقد مرت الاشارة الى جوابه واول ثاني كلام من جهة العلم المنقول اليه لفظ الفقه فقيل المراد من العلم بالحكم في التعريف هو الظن بالحكم الواقعي وقيل انه الاعتقاد بالحكم الواقعي وقيل انه القطع بالحكم اعم من الواقعي والظاهري وقيل انه القطع بالحكم الظاهري وما ذكرنا لاخير هو لان الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظن والاعتقاد بالحكم الواقعي فلا يكون بين ملكة الاجتهاد وملكة الفقه فرق اصلا اذ الاجتهاد في الاول لا يكون الا بين القسم الفني من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه لما قلنا من ان ملكة الاجتهاد الاعتقاد بالحكم الواقعي اعم من العلم والظن وكذا في الثالث لا يكون بين قسم من ملكة الاجتهاد اي الظني منها مع قسم واحد من ملكة الفقه اي الواقعي منها وايضا يرد على الاول والثاني ان الفقه لغة بمعنى الفهم وهو متلو لعلم في نقول نقل الاحكام الرابع يكون لفظ الفقه منقولا من المطلق الى المقيد واما على الاول والثاني فيكون منقولا من المعنى اللغوي الى المجاز والمرجوح من المنقول الاول مع انه يرد على الاول والثاني ان العلم الماخوذ في التعريف ظاهر في القطع وهو حقيقة فيه وحمله على المجاز خلاف الاصل فان قلت نحن اذا حملنا على الظن يكون كم علم الحكم على الظاهري وهو خلاف الظاهر لما ينكرنا فيبعد من ارتكابه تجاوزا واذا عرفت معنى الحالي للفقه فيه ... استخراج معنى الملكي فهي على ما اخترنا ملكة يحصل العلم بالحكم الظاهري وقد ظهر مما ذكر معنى الفقيه واما معنى المجتهد فاما الحالي فمن استعمل ملكته في الاجتهاد عن رأيه واجتهاده والملكي من له هذا المنصب حتى هذا المنصب بالملكة الا يخلو من ... بل هو صرف في الحكم واما القاضي فعل القضية بين الخصمين على الوجه المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب والحاكم على المشهور هو الذي يجانب ... ذلك على الوجه المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب وقد ... النعمة والملكة ... الى ... فيكن الفرق بينهم انما هو المفهوم ...

ولعله سيظهر لك في شرايط الاجتهاد ضابطة في جواز تجزي الاجتهاد وعدمه ولا بد اولا من ذكر امر الاول انه هل يمكن لشخص ملكة يتمكن بها على استنباط بعض الاحكام الفرعية عن مداركها فهل يجب عليه الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي وعدمه ام يجب عليه التقليد في هذه المسئلة لاصولية ام هو مخير فيه كان لعدم طريق المسئلة فهو مبني على ان هل الاستقلال يكون الاجتهاد في تلك المسئلة الاصولية تمييزا للذي منطقا وكان الثاني جواز التقليد لو بالمكنة فيجب ما بين الصورتين مقتضى الاستقلال الاخذ بالقدر المتيقن وان لم يكن قدر متيقن فالحكم التخيير ان لم يوجد مع لا اصلح الكل القدر

الحكم من المجتهد هلا باجتهاده او بلزوم الاحتياط وحكم المقصر بعينه والقاصر ما عرفت وما لو كان شرط العبادة معاملة ككسر العودة واما المعاملات

فاتفقوا ايضا على ان المناط مطابقة الواقع وعدمها **اصل** المصيب في العقليات واحد عند جمهور المسلمين والباقي مخطئ والعنبري على ان الكل مصيب

وبعد لزوم اجتماع النقيضين ثم انه اثم مع التقصير لا القصور خلافا لمن نفى التكليف بما لا يطاق اذ الكلام في تحقق القاصر هنا ولا دليل على عدم امكانه

المنقح موجود وهو الاجتهاد والكلام انما هو في جواز التقليد فيها كما يظهر من بعضهم فلا بد له من الاخذ بالاجتهاد لاصالة الاشتغال وعلى فرض عدم وجود

النقل المبيّن فالمرجح في جانب الاجتهاد لانه يفيد الظن والتقليد مفيد للوهم الثالث الاختلاف الواقع بينهم في جواز التجزي وعدمه انما هو في

الفرعيات وانه في المسائل الاصولية فدعوى بعضهم الوفاق على جواز التجزي ومن يعلم به جواز التجزي في الاصول ومنها اعمال بعض قواعد المجتهد فيها

في الفروع وجواز التجزي في الاصول يستلزم جوازه في الفروع ونفي الجواز في الفروع يستلزم نفي جوازه في الاصول فكيف يكون الجواز في الاصول وفيها

وفي الفروع خلافيا **فان قلت** لعل المراد بوقوع الوفاق على ذلك في الاصول خلاف ما التجزي الشرعي فيختلف فيه في الفروع ولم يرد وقوع

الوفاق على جواز التجزي شرعا في الاصول حتى ينافي الخلاف في التجزي الشرعي في الفروع **قلنا** ظاهر قولهم وقع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو جوازه

الشرعي فهذا ظاهر كلامهم يناقض ايضا **فان قلت** لعل المراد من وقوع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو جوازه في بعض المسائل الاصولية

التي لا يستلزم التجزي فيها اجتهادا لا التجزي في الفروع كمسألة جواز تقليد الميت ووجوب تقليد الاعلم ونحوها فان ملكة تلك المسائل

ونحوها لا تستلزم ملكة الاجتهاد ولو تجزيا في الفقه فلا تناقض فلا بد من جواز التجزي في الاصول اتفاقا ونوقش الخلاف في التجزي في احكامها

قلنا التجزي كما يكون في تلك المسائل كذا يكون في بعض المسائل التي يستلزم التجزي فيها التجزي في الفقه وظاهر كلام مدعي الوفاق اعم من المسألتين

فالتناقض بحاله لكنه لا يرد على من لم يقل بامكان التجزي مطلقا لانه لو كان دعوى الوفاق مخصوصا بالمسائل التي ذكرت لكان عليهم عنوان

المسائل الاصولية من حيث جواز التجزي وعدمه فيها ولم يعنونوا الا ان يقال انه لا يظهر من تتبع كتب الاصول خلاف فيه في كلامهم يحمل على تلك المسائل التي

ذكرناها فحذرا من لزوم التناقض لانه في غاية البعد منهم ولا اقل بعد ملاحظة ذلك التناقض من اجمال كلامهم في دعوى الوفاق بالنسبة الى غير تلك

المسائل فلم يثبت الوفاق بالنسبة فيها الينا ثم اعلم ان النزاع في هذا البحث انما هو في ان ملكة الاجتهاد هل تتجزى ام لا واما الحالي منه فيتجزى اجماعا فلو

لم يوجد مجتهد مطلق وايضا الكلام في التجزي وملكة الاجتهاد اعم من الملكة العلمية والظنية على ما هو الظاهر منهم اذا عرفت ذلك فهنا مقامات ثلاثة **المقام**

الاول في امكان التجزي وعدمه فقيل بالامكان وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول الاصل بمعنى الامكان مع ان اغلب المكلفين انما يحصل لهم التجزي فيها

فلا يعتد بالتشكيك بالقياس الى البداهة والوجدان فان نرى ان الشخص قد يكون له ملكة في العبادات لكثرة الممارسة فيها دون المعاملات كما ان الشخص

قد يكون له تمام ملكة في جزء من علم الطب فله ملكة فيه دون سائر الاجزاء كالكحال والجراح ونحوهما الثالث انه لو لم يمكن التجزي في الاجتهاد لم يمكن الاطلاق

ايضا لان الملكة وان كانت بسيطة لكن علم الفقه له ملكات كثيرة فملكة مسائل الطهارة غير ملكة مسائل الارث لاختلاف مداركهما من غير ارتباط

ومع ذلك فلكل جماعة من المسائل ملكة فملكة جميع الفقه مركبة من ملكات عديدة ولا يثبت الملكات الا بتجربة في الحصول مدافعة فلا بد ان يصير الشخص او لا

متجزيا ثم مطلقا فلو لم يمكن التجزي لم يمكن الاطلاق **فان قلت** يحتمل ان يكون لما ما رس فيه ذلك الشخص من مسائله بدليل اجتهاده في المسائل

التي اجتهد فيها معارض في الابواب التي لم يمارس فيها ولم يطلع عليه الشخص فلا يكون مجتهدا وتوقف الا يحصل له الملكة بحصول الحكم الواقعي ولو

مسألة واحدة لوجود المانع وهو احتمال وجود المعارض فيما لم يطلع عليه **قلنا** اولا ان احتمال وجود المعارض موجود في المطلق ايضا اذ يحتمل ان يكون فيما

لم يتفحص معارض لما اجتهد فيه وثانيا انه لا يلزم ان يحصل العلم بفقد المعارض بل يكفي الظن كما هو مأخوذ في مفهوم الاجتهاد بل الظن كان ولا يضر احتمال

الموهوم فان الغالب لا يحتاج اليه من ملكة كل مسألة موظفة بوظيفة ومبوبة فيحصل الظن بانتفاء المعارض وثالثا انا نفرض الكلام في

المتتبع التام في اطلاع الاقوال والادلة في كل ابواب الفقه بحيث يمكنه العلم بفقد المعارض مع عدم كونه مطلقا ورابعا ان ما ذكرتم انما يمنع

من جواز العمل بذلك الاجتهاد الا من امكان التجزي في الملكة ونحن لا نبحث في هذا عن جواز العمل ولعل مراد المانع ايضا هو المنع من حجية ذلك الاجتهاد

لا من امكانه فالمكانة بديهي **المقام الثاني** في جواز عمل المتجزي باجتهاده وفيه مقامات **الاول** في انه اذا حصل العلم للمتجزي

بالمسألة الفرعية بدليل قطعي لزم عليه العمل بما علم للاجماع وبناء العقلاء حيث يطرحون العلاج بقول الغير بلا دليل لحكم القوة العاقلة بذلك

فان طرح المعلوم واخذ المقطوع العدم مما يحكم العقل بقبحه ولا دلالة الاشتراك مع المشافهين في التكليف فان المشافه لو علم لم يسأل ولا ريب

في ان الشخص مكلف بتحصيل الاحكام الواقعية علما والعمل بالظن من باب الكل المنتهية وكذا ذلك تكليف المشافه فبعد حصول الشخص بالواقع لا معنى

للتقليد كما في المشافه مضافا الى مفهوم الآية الشريفة فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المفهوم الخالف عدم لزوم السؤال ان علموا مضافا

الى ما ورد من ان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وهو وان ورد في مقام جواز رفع الخصومة الى مثل ذلك الشخص ولكن يدل بالمطابقة على

جواز اعماله نفسه لكن بعضهم منع من ذلك الاولوية القطعية فان الاولى منع الاخير الثاني في انه اذا حصل الظن للمتجزي فهل له العمل به ام لا بد له من التقليد

او من الاحتياط اما لكن احكمه التجزي المبتني بمعنى انه اتى بما لنا من الاجتهاد في المسائل او التقليد لزم ذلك على المجتهد بما لا نعني انه مخير في كل مسألة

من المسائل الفرعية بين الاجتهاد والتقليد بل نعني انه في المسألة الاصولية ايها الخيار لزم عليه من لزوم الاجتهاد في المسائل ام التقليد وحكمه

التبعيض فيجب الاجتهاد اذا كان التجزي مشروعا بالاطلاق ويجب التقليد اذا كان التجزي مشروطا بالتقليد وفيما لم يكن التجزي مشروعا يستوي لمن لا ترى



في امكان التجزي وعدمه



كالوجه

الا ان يتمسك بمقبول الاجماع وبالآية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وعموم ما دل على تعذيب الكفار وفي الكل كلام ذكرنا

بطلان قول الجاحظ وبعده لا ثم ان العقليات التي يستقل بحكمها العقل من الضروريات كقبح الظلم كالعبادات في الاصل والاثم وعدمه ممّا ذكرنا في الفروع عن تمام

معاملة كل واختلفوا في غير الضروريات من الفرعيات

في ادلة جواز التقليد

كما لو كان متجزيا في اول بلوغه مجتهدا وبحثا او بتجربة والاحتمالات لكن الاحتياط المطلق منفي بالاجماع واما لزوم التقليد فقد يستدل عليه بان الاصل حرمة العمل بالظن لانه عمل بما وراء العلم خرج ظن المطلق بالوفاق وبقي الباقي تحت الاصل وفيه ان الاصل كما يقتضي حرمة العمل بالظن لكونه عملا بما وراء العلم كذا يقتضي حرمة التقليد لكونه عملا بما وراء العلم فمقتضى الاصل حرمة الامرين معا لكن لما كان بقاء التكليف ضروريا وباب العلم منسدا خرج عمل المطلق بظنه وتقليد العامي اياه عن تحت الاصل وبقي المتجزي مشكوكا فانه يلزم عليه العمل اما بظنه او بالتقليد لبقاء التكليف ضرورة وسد باب العلم ولا دليل يعين احد الطريقين حتى يقال بلزوم اخذ المتجزي به فخروج عمل المطلق بظنه عن تحت الاصل انما يحكم اذا كان جواز تقليد المتجزي اياه مقطوعا وكان الشك في جواز عمله بظنه ولبس كذلك فلا مدخ من الحكم بالتخيير فظهر مما ذكر وجه التقليد والتخيير لكن الحق لزوم التقليد لمنطوق الآية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمتجزي ممن لا يعلم فعليه السؤال عن اهل الذكر اي اهل العلم كما ذكره المفسرون والمطلق من اهل الذكر والعلم لانه عالم بالاحكام الظاهرية ان قلنا بتعميم العلم للظاهري والواقعي او لانه عالم بالاحكام الواقعية في بعض المسائل مثل ما قام عليه الاجماع ففي هذا البعض يلزم عليه تقليد المطلق وفيما عداه بالاجماع المركب فان قلت ومن اهل الذكر بعض المنصوص بالائمة عليهم السلام قلنا هو من الاشخاص المسئلة اصولية لا يعتبر فيها الا القطع مثلا ان المتجزي كاسل الوقت كما هو العالم العقد المتجزي لبس هو جواز التقليد يصح التقليد لو يستوحش كما عليه في المسئلة الفرعية كلزوم غسل الجمعة مثلا فان قلت لو كان المتجزي مسبوقا بالاطلاق حال الاستيعاب بالعكس فتعارض الاستصحاب قلنا استصحاب التقليد اكثر موردا واغلب فيقدم فان قلت الآية الشريفة معارضة بخبر

في احكام التقليد

الذي ذكرت سابقا قلنا اولا ان ما نحن فيه خارج عن مدلول ذلك الخبر لان مدلوله انه من عرف شيئا من الاحكام الا من ظن شيئا من الاحكام وكلاهما في ظن المتجزي لا في قطعه وثانيا ان النسبة بين الآية الشريفة والرواية عموم من وجه يجتمعان فيمن عرف بعضا من الاحكام في بعض كما نحن فيه فلا بد من الترجيح ويفترقان فيمن عرف كل الاحكام فانه داخل في الرواية وفيمن لا يعرف شيئا من الاحكام فانه داخل في الآية فان قلت في مادة الاجتماع الترجيح على الرواية لاشتهارها في الفتوى قلنا المرجح للآية الشريفة موجود وهو ورود نص خبر ان ترضوا احكامنا فارضوا به حكما والجمع المضاف يفيد العموم ومفهومه ان من لا يعرف الجميع فلا ترضوا به حكما وثالثا ان المسئلة اصولية والخبر واحد ولكن مشهور والشهرة لا تخرجه عن كونه واحدا واما استشهادنا بالخبر في المقام الاول فانما هو من باب التأييد فان قلت مقتضى انسداد باب العلم بقاء التكليف وصحة جواز التكليف بالاجتهاد جواز عمله بظنه فيما عدا ملك المقدمات الثلث نقول انه لا بد له اما من العمل بظنه او بوهمه الحاصل من تقليد غيره فان لزمنا بالتقليد لزم ترجيح المرجوح او غيره بينه وبين العمل بالظن لزم التسوية بين الراجح والمرجوح فيتعين عمله بظنه قلنا ان المقدمات الثلث مسلمة لكن نقول عليه تقليد المطلق ولا يلزم منه خروج عن الحق ولم يدل الدليل على خلافه وانما ترجيح المرجوح فقد يتوهم بان الاصح حمل المجتهد الاخذ بالراجح عند المولى لا بالراجح عند المكلف وما اعتقدنا فقد يكون الموهوم عند المكلف راجحا عند المولى فيجب عليه الاخذ بالموهوم عنده لا الاخذ بالراجح لانه لو حصل من جهة ترجيح مرجح ظن بحكم ومن القياس ظن بخلافه وجب الاخذ بالموهوم باعتقادنا فانه راجح عند الشارع وان كان مرجوحا عندنا فلنا في التكليف الاخذ بالراجح عند الشارع وان كان مرجوحا في نظر المكلف ونحن قد اثبتنا بالآية الشريفة ان الراجح عند الشارع التقليد بعد ان ذكر بدلالة الآية الكريمة بالاجمال لان الذكر يطلق على معان اخر فوقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله المراد به الصلوة وفي قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر المراد به القرآن فان كان الاستعمال فيه متعددا نقول الآية الشريفة مجملة لاحتمال ان يكون المراد من الذكر فيها القرآن فالمعنى اسئلوا اهل القرآن اي العارفين بمعاني القرآن او نحو ذلك فان اهل القرآن لا يعرفها الا على في القرآن بل لا بد من الاستخصوص في الاطلاق فيحتمل المراد اهل البيت عليهم السلام واما تفسيرها في نوع ما اخبار كثيرة وردت في ان المراد اهل البيت عليهم السلام فمبني على ما بيناه سلمنا ان المراد اهل العلم لكن قد يكون للمسئلة طريق علمي كالاجماع فيطلب المسئلة هو من اهل العلم فان ظاهر الآية الشريفة ان كم انه تعلموا انهما فاسئلوا من اهل العلم ما لا تعلمون فيلزم بمنطوق الآية الشريفة رجوع غير العالم الى العالم المتجزي بمحكوم بقول جميعهم وبتمام الامر لبان في اي المسائل المعينة المتجزي بالاجماع المركب اذن في قوله تعرّفه كل مسئلة افتى بها وظنا كان حجة لنفسه حمله ايضا ما الا ولوية القطعية بل الاجماع المركب فما ادعته من الاجماع المركب معارض بهذا الاجماع المركب وهذا ارجح لاعتضادنا بالشهرة وما انطلق لنا المنصوص بحكومة من تقليدنا من الآية فان قلت انما المنطوق منهما بمفهوم النص الاخبار المتضمن لاشتراط معرفة كل الاحكام لان مفهومه ان من لا يعرف كل الاحكام فلا ينفذ حكمه قلنا ولا ان الاحكام في النقل لا يمكن حمله على ان لا ان معرفة كل الاحكام لا يمكن لغير المعصوم فقد نشأ منها ان تحكمها بوجه فيوهن ما يحقق شيء الرواية في غير يقدر تعالى امنائه فنصب الغوا فلابد ان يكون المراد من الاحكام جميع المجموع والمراد من المعرفة ملكة العلم مع بقاء الاحكام على الاستعمال حتى موقوف الاستدلال على اجتهاد على المجتهد في المعرفة بتلزم المجتهد ايضا مع بقاء المعرفة على ظاهرها ومعلقة بجميعها الا لا يمكن مجازية خصوصا لما ان من العلم الفعلي يكون المراد على الاخير من له ملكة الكل مع العلم الفعلي او تقييد لخصوص ما لا اول فمجالنا جميع [illegible] الاحكام [illegible] الاستقرائية يكون مهمة

فبين قائل بانه لا حكم عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب لعله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبارات حتى العلم والجهل وانه تعالى جعل احكاما تطابقها اراء المجتهدين فيها اتفاقا او انه تعالى لما علم بان راى كل مجتهد يصير كذا جعل احكاما على طبقها

وقائل بان له تعالى حكما واحدا في كل واقعة وان المصيب واحد

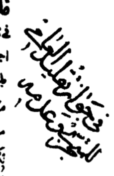
فافهم ثم ان من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا يرضى بحكما كان منفهوما على الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا يرضى بحكما ويمكن دفع الاستصحاب بانه فيما نحن فيه جار اذ من كان مقلدا ثم صار متجزيا اما ان يكون الدليل الدال على لزوم تقليده شاملا للحالتين اي قبل التجزي وبعده فح لا يحتاج الى الاستصحاب مضافا الى ان مثل هذا الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد قبل التجزي فلا يجري الاستصحاب ايضا لكون مورد الدليل حال قبل التجزي خاصة فيختلف الموضوع واما ان يكون الدليل دالا على لزوم التقليد في الجملة فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم والاعلمية الواقع بطريق الاستغراق او في خصوص حالة قبل التجزي لا ابتداء اما الاول فقد عرفت انه لم يثبت وعلى فرض ثبوته لا مجال للاستصحاب لعدم الشك واما الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان القدر الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد او صحته في الافعال الواقعة قبل التجزي وبعده غير ثابت فلا استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالا ثم شك في البقاء مع اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا في تطهيره مضافا الى ان الاستصحاب في الحكم الفرعي الذي ادعيتم جريانه لكون الشك فيه ساريا اذ في الجمعة السابقة مثلا كان حكم المقلد في الواقع بل علمنا في غسل الجمعة الوجوب مثلا وبعد التجزي شك في كون حكمه الواقعي في الجمعة السابقة هو الوجوب او لا كما انه شاك بعد التجزي **فان قلت** الحكم الظاهري هو الوجوب قبل التجزي المقطوع به قبل التجزي حتى بعد حصول التجزي مشكوك فيه فليس الشك ساريا **قلنا** نعم يمكن استصحاب الحكم الظاهري وانكاره بالاعتبار الى ضمها الى الواقعي المشكوك بالشك الساري في ضمان الشك ساريا بالنسبة الى الواقعي لم يكن الاستصحاب معتبرا الا بالنسبة الى الحكم الواقعي الظاهري وان كان الشك بالنسبة الى الظاهري طاريا مضافا الى ان الاستصحاب معارض بمثله في جانب التجزي بناء على زعم من يجري الاستصحاب **فان قلت** استصحاب الاكثر موردا فيتقدم **قلنا** استصحابنا معتضد بالشهرة واذا عرفت بطلان دليل الخصم فالحق ان يقال ان احتمال عدم كون المتجزي مكلفا بشيء اصلا منفي بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط او التبعيض المنتفي باختيار الاثر الثلثة باطلة بالاجماع فبقي احد الامور اما لزوم التقليد او الاجتهاد او التخيير بينهما وخير الثلثة اوسطها لما مر من الدليل العقلي الحاكم بعد المقدمات الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح وما ذكر في رده من ان المكلف يلزم عليه الاخذ بالراجح في الواقع لا بالراجح نظرا مدفوع بان تلك تيم اذا تم فليل لزوم التقليد والاخذ بالموهوم في النظر حتى يكشف عن كون ذلك راجحا او الواقع عند المولى غير كاف بالبداهة من العقل فان طرح حكم العقل غير معقول ولا لا انسداد بالاسنداد لان العقلية غالبا **فان قلت** نمنع كون ظنه على وجه معتاد يكون ظن المطلق اقوى لقوة ملكته **قلنا** الاقوائية بالنظر الى الغالب مسلمة واما بالنسبة الى المتجزي فلا مع ان الشهرة ايضا مما يرجح عمله بظنه **فان قلت** بناء العقلاء على انهم اذا علموا انهم كانوا مكلفين بامر مثلا بنى ثم شكوا في البقاء في ان تكليفهم هو تكليف الامر او غيره ام التخيير كان عملهم على التكليف السابق **قلنا** بنائهم لا نفهم ذلك او عرض لهم حال التجزي بحصول الظن على خلاف حكم الامر بحكموا بحكم الامر مضافا الى ان هذا لا يتم في المطلق الذي صار متجزيا بهذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب بان مذهب ان من قلد مجتهدا وجب عليه بقائه على تقليده بعد موت مجتهده للاستصحاب والتحقيق ان الترديد التي ذكر بها في ابطال استصحاب تقليد المتجزي ايضا جارية هيهنا **فان قلت** يمكن فرض الشك في المسئلة المفروضة مع عدم تعدد الموضوع بان تعلق بذمة المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة في يوم الجمعة بتقليد مجتهد حي واخر المقلد الغسل يوم الجمعة الى قرب الظهر فصار مجتهده قبل الظهر متجزيا فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت في هذا اليوم قبل موت مجتهده قطعا **قلنا** يمكن فرض مثل ذلك في المتجزي ايضا فيما اذا كان مقلدا في وجوب غسل الجمعة واخره الى قرب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب وجوب التقليد في غسل الجمعة الثابت وجوبه قبل صيرورته متجزيا قطعا فيستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا فلا يحتاج الى استصحاب لزوم التقليد وصحته في حق المتجزي وان لم يجر في الحكم الفرعي لكون شكه ساريا فيصحح الجواب عن الاستصحاب بما عرفته في استصحاب وجوب الاجتهاد وصحته في المطلق الذي صار متجزيا فالحق ترجيح المقال الثاني لزوم عمل المتجزي بظنه بدلالة الدليل العقلي عن المعارض **المقال الثالث** في انه اذا حصل للمتجزي بعد الاجتهاد والتامل والفحص ظن بامارة في المسئلة فهو يعمل بالاصول الفقاهتية التعبدية وان كان للمطلق في تلك المسئلة ظن بالواقع وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه **الاول** ان كل من قال بجواز عمل المتجزي بظنه قال بعمله بتلك الاصول **الثاني** الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وفي الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** الاستصحاب المعارض في المتبوع بالتقليد موجود مع انه اكثر موردا **قلنا** هذا الذي ذكرنا راجح لشهرته **الثالث** ان الدليل يفيد انه لا يعد ما ظن بعدم وجود دليل اجتهادي على الحكم الواقعي وبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رايه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثلا الموجب لاختلاف في معنى المسئلة الفرعية اما ان يكون تكليفه ح تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق والاحتياط فهو منفي بالاجماع او الاجتهاد فهو المطلوب لانه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين احدهما ان ظاهر العلماء جواز عمله بمقتضى الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهتية ان لم ندع القطع بوجود الاجماع المركب فلا اقل من الظهور بعد تفحصنا فيهم الثاني ان المفروض ان المتجزي متوقف في المسئلة من حيث الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعد تمامية دليل المطلق في راي المطلق عنده موهوم والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فبطل التقليد والتخيير ايضا ويتعين لزوم عمله بما يراه مضافا الى عدم الاجماع المركب القطعي **المقال الرابع** في

في وجوب عمل المتجزي بالاصول الفقاهتية بعد الفحص عن حجج في المسائل

والمخطئ معذور وهذا مذهب اصحابنا الا الشيخ في العدة فجعل المخطئ فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل مثل القياس ونحوه ان
المجتهد في التصويبين بخلاف ما ابتنى على حصر القضايا ام احطاتم النزاع ليس في تعدد مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الآراء واصابة كل
في ذلك بل النزاع في تعدد الحكم الاصلي المقصود بالذات في الواقع

اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام فاجتهد وتجزى الى العمل بالاصول الفقاهية لكن لم يحصل الظن ببعض الاحكام الاخر فهل له العمل
بها المستنبطة من الاحكام الفقاهية ام لا فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن انتفى نصا
الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهية واستخرج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لاجل
لممارسته في الاصول الفقاهية وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده في الاصول الفقاهية لما ذكرنا في المقام
الثالث من الادلة واما الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من ان الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا
ولا يقال عليه المجتهد **وان قلنا** بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فان لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بما اخرجه لانه قياس
على غير المجتهد لا بعنوان وان علينا التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم جواز عمله برأيه لانتفاء
لكن لما كان احدى المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف بتحصيل العلم
او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاول فاسد واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور ادلة العمل في لزوم التقليد وبطلان
التخيير والاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد ايضا ايتم ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب التقليد حجة هذا الشخص
بظاهر الادلة فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعي الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر موردا **المقام الخامس** في انه لو كان
للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي بتحصيل النظر لكنه لم يجتهد بل حصل الظن بالحكم الواقعي من المآخذ التي في السهلة كما لو كان ممارسا
لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او مما جمع من المقصين الظن بالحكم الواقعي من دون ان يرجع مأخذ الحكم ويجتهد فيه بمقتضى النظر فهل له العمل
بظنه ذلك ام لا وجهان اقواهما عمله بما عمل به المجتهد عينه لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل بين اسباب الظن الا ما خرج بعد القول بحجية كل ظن المجتهد
لسد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في المقام الثالث والاستصحاب المعتضد بالشهرة لان منكر
متجزي بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب لان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل متجز وكل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو امكن
للشخص رتبة الاجتهاد ولو تجزيا فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل الظن من المآخذ السهلة كما في المتجزي ام لا وجهان
اقواهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلقا ويجب التقليد على كل من ليس بمجتهد اتفاقا مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام الثالث** اعلم انه يجوز
للغير اي العامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالاشتغال
وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة العمل بغير العلم خرج تقليد المطلق بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد
المطلق الحي لكن كان مقلدا للمطلق حين حياته فلان مقتضى الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئ للذمة
قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول واما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي ولا كان مقلدا للمطلق الميت حين حياته فدار الامر
بين تقليد المطلق الميت ابتداء وبين تقليد المتجزي الحي وان لم يكن شيء منهما قدرا متيقنا لكن بسد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق
والترجيح بلا مرجح اوجب التخيير ان لم يكن مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود وهو كون رأيه اقوى في نظر العامي من رأي المتجزي فلا بد
من الاخذ بما هو الاقوى في نظره **فان قلت** لتحقيق مرجح لتقليد المتجزي **قلنا** الحيوة لا يوجب قوة الظن للعامي فلا يصير مرجحا **فان قلت** اجمعوا على
عدم جواز تقليد الميت ابتداء **قلنا** انهم كلام اخر وهو عدم جواز التقليد تخيير الاعلم مع وجود الاعلم وانصراف كلامهم الى الاول دعوى الاجماع العام غير معلوم
انه بقيد الاعلم بالحي **فان قلت** ربما يكون في نظر العامي رأي المتجزي اقوى من رأي المطلق اما لان للمتجزي خطأ من اعلم وان لم يصر برتبة الاجتهاد مطلقا
بحجية الدليل المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتأخر المتجزي عالم بادلة الميت المطلق وبعد اطلاعه على مدركه يرد قول المطلق بكونه في نظره مرجحا
برأي المتجزي في لو قلنا بتقديم المطلق لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي من غيره في هذا الفرض بالاجماع المركب **قلنا** يمكن نقض الاجماع المركب
في صورة كون رأي المطلق الميت في نظر العامي اقوى فتأمل لكنا نقول يتم في اثباتها الاجماع المركب هذا الاجماع اقوى لكون ملكة المطلق اقوى في الاصابة للواقع
الواقع **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المتقدم الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فرضوا به حكما فانه يدل على جواز
مراجعة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يراجع اليه فيجوز تقليده بعد **قلنا** انا لو عرضنا الاستدلال بالرواية والشهرة مستقلا في المسألة الاصولية
لا يعتمد فيهما بالشهرة وخبر الواحد الا ان يكون معتضدا بالشهرة وانا عرضنا لاعتضاد كما قلت فنقول ما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي
فتعارض هذا الظن الذي في المسألة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسألة الفرعية ولا ريب في ان الاول اظهر
نوعي والاخر شخصي فيقدم الاخير **فان قلت** في المتجزي المشهور بالاطلاق يحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء المقلد على تقليده في المسائل التي قلده فيها
ويتم في غيره عدم جواز تقليد المتجزي ابتداء بالاجماع المركب قلنا مضى العموم مسلم ان كلا منهما في صورة الفرض المشهور بالاطلاق الاجماع المركب
بتبدل المقدار الذي ثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المشهور بالاطلاق في المسائل التي قلده فيها [illegible]

اي اصالة وحدة وموضوعا الصرفة ليست من محل النزاع وان كان قد يظهر دخولها من فرض ثمرة النزاع في القبلة وذلك لان الظن في الاحكام الفرعية
لانه العقل التصويب فيها ولانه يلزم التناقض بين قول الامامية هنا بالتخطئة وتنازعهم في لفظ الالفاظ للامر النفس الامري والذهني والخارجي ثم
قد يقال ان الاصل مع التخطئة لاصالة عدم التعدد وعدم الاقتضاء



قلت فرض الكلام في مسئلة لم يجتهد فيها المتجزي المسبوق بالاطلاق حين اطلاقه واجتهد فيها بعد صيرورته متجزيا فنقول ان المقلد العامي لو كان
في تلك المسئلة في زمان الاطلاق لكان مجتهدا فيستصحب ويتم في الباقي بالاجماع المركب **قلنا** اولا ان هذا الاستصحاب تعليقي ولسنا نجوزه وثانيا ان ذلك يمكن
اجراؤه في المطلق المتجزي وان لم يطلق حال حيوته لكان مجتهدا فيستصحب فيثبت جميع الصور من تقليد الميت والمطلق الحي والمتجزي اصلا ثم انهم الا ان نقول
بلزوم تقليد العالم المتجزي في الصورة الاخيرة من الثلثة لوجهين **الاول** الدليل العقلي لان المقلد العامي اذا ظن بقول المتجزي في مسئلة الفرعية فهو اما
مكلف بتحصيل العلم او بالاجتهاد فهما تكليف بما لا يطاق واما بالاحتياط فهو خلاف الاجماع او بتقليد المتجزي الحي فهو المط او بتقليد المطلق الميت فهو
مرجوح في نظره بالنسبة الى قول المتجزي بالفرض فلا يتبدله من تقليد المتجزي لانه الراجح ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب فلو لا الاجماع والاستحسان لم
يمكن اجماعنا ادعى لاعتضادنا بالشهرة بل ورد من من عرفنا شيئا الخ **فان قلت** ما ذكرت سابقا من ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي وارد هنا
قلنا الدليل لا يرد ذلك بل المفروض ان الظن في جانب المتجزي انما هو شخصي اذ المفروض ظن العامي برجحانه في المسئلة الفرعية وينضم اليه مع تلك الظن النوعي
الحاصل من الشهرة والنص فيحكم بتقديمه فهذا الشخصي لاعتضادنا بالنوعي **الثاني** الاستصحاب المنقدح فيمن صار متجزيا بعد كونه مطلقا **فان قلت**
ان اريد استصحاب لزوم التقليد فيمن قلده حال الاطلاق فهذا اعتراف بان كلامنا لمبين وان اريد استصحاب صحة التقليد الفرضي المتعلق بهذا الفرض
حدثت قلنا المراد الاخير فقولك ان الاستصحاب تعليقي وحجيته غير معلومة ممنوع بان الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجة فان كل الاحكام معلقة
على وجود الموضوع فحكم الشارع بنجاسة الكلب تعلق على وجوده وهكذا فقولك انه يمكن القلب ممنوع بان استصحابنا ارجح للشهرة مع الاجماع المدعى
في المقاطع فكذا يجوز تقليد الميت ابتداء واما عدم جواز تقليد غير الاعلم فهو مبني على ما ثبت وهل للمتجزي القضاء ونحو الحكومة لا يبعد الاول لوجهين
الاول الاجماع المركب من القائلين بجواز تقليده الغير وان الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وللاولوية القطعية ثم ولذا له سقوط النص
الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما واما اشتماله من شيئا فان هذا النص في مقام جواز تقليد الغير فانما هو من باب الملازمة
لا من باب المنطوق وهل له الحكومة ايضا ام لا وجوه ثالثها الجواز ان كان له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها والاول لكن ظاهر كلماتهم
والاطلاق انهم من ان المتجزي يعمل بمقتضى رأيه الجواز انما له العلم من المسائل الحكومة لكن امرها والعمل بمسائل الحكومة هو الحكم مع ما قاله بعض من ان
النسبة بين الالفاظ الخمسة اي بين مصاديقها التساوي وهو كون المتجزي مجتهدا يلزم كونه حاكما على انهم لم يتعرضوا لبيان ذلك والظاهر الكشف عن
اكتفائهم عند حكمهم بجواز عمله برأيه تقليد الغير اياه وايضا وجود الاجماع المركب على جواز حكومة من قال بجواز عمله ومع ذلك فنقول انه لو كان
مطلقا ثم صار متجزيا فاجتهد مسئلة من مسائل الحكومة التي لم يجتهد فيها حال اطلاقه لزم عليه العمل بمقتضى رأيه للاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع
المركب **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوقا بالتقليد فاجتهد مسئلة من مسائل الحكومة فمقتضى الاستصحاب ان لا يحكم قلنا استصحابنا اقوى لكونه
وجوديا

في ضابط الاجتهاد المطلق

ضابطة للاجتهاد المطلق شرائط منها معرفة العربية بمادة وهيئته اي معرفة اللغة والنحو والصرف لان اللازم على الفقيه استخراج الحكم
من الادلة ومنها الكتاب والسنة وهما عربيان **فان قلت** لم لم يذكر شرط الامكان معرفة الاحكام بالالهام او الجفر ونحوهما **قلنا** اولا انه غير
واقع ومجرد فرض لم نر وقوعه في زماننا وما شابهه وثانيا ان الاجتهاد هو استخراج الحكم من الادلة فهو لا مطلق معرفة الاحكام **فان
قلت** يمكن استخراج الحكم من الكتاب والسنة بالجفر مثلا بان نعلم من الجفر ان المراد من الكلام كذا **قلنا** كلا مانع من استخراج الحكم بطريق معرفة
الدلالة لا المراد فقط الا ان يقال انه يستخرج المعنى اللغوي من الجفر ويعلم منه الدلالة على الحكم انواع فيتم انا قلنا ان الاجتهاد يتوقف على معرفة
وبعد استخراج الدلالة والوضع قد عرفنا المذكورات فلا نقض وهل يلزم ان يكون معرفة اللغة بطريق مراجعة الكتب المؤلفة وتعلمها او تتم
اصطلاحاتها ام يكفي الذكاء ويكون الشخص فصيحا من العرب الذين يعلمون العربية لانها لسانهم وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول
وغيرهما بعد علمهم بمعانيها باتفاق ما يسند اليه الشيء مرفوع وما يقع عليه الفعل منصوب وهكذا الحق الاخير لعدم مدخلية خصوصيات الاصطلاحات
والمراد من توقف الاجتهاد على العربية اعم من التفصيلي والدليل القائم على شرائطه لا يدل الا على ذلك فلا يرد ان العربي قد يمكنه معرفة
مراد السنة بغير معرفة تلك العلوم وهل يلزم ان يكون معرفة المذكورات بنحو الاجتهاد كما هو القول المشهور وتقتضيه قاعدة الاشتغال او يجوز
معرفتها بالتقليد وجهان والحق كفاية كل من الاجتهاد والتقليد اما جواز الاجتهاد فللاجماع والاولوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو كان الاجتهاد
مجزيا لكان التقليد مجزيا بحذر من التكليف بما لا يطاق بعد العلم بوجوب التكليف وان كان التقليد مجزيا في الاجتهاد بطريق اولى وايضا لو لم يكن
الاجتهاد مجزيا لكان الاجتهاد من يريد تقليد من اهل اللغة ايضا غير مجز فكيف يقلد الغير اياه قبله لعدم وامّا جواز التقليد فللاجماع ولزوم
العسر ولزوم الاجتهاد في الكل على من يريد الاجتهاد في الفقه فمن عمره لا يفي بالاجتهاد بالمقدمات فكيف بذيها فيلزم التكليف بالاجتهاد العسر بل
التكليف بما لا يطاق وانه كان مكلفا بالاجتهاد في الفقه ايضا او تحصيل الاحكام انه لم يكن هذا اذا اراد معرفتها من الكتب المؤلفة واما اذا اراد المعرفة
بطريق تعلم لسانهم او كونه من اللسان فلا بد له من الاجتهاد عند الاشكال الا انه يحصل المعرفة بالطريق المذكور اي بطريق كون العربية لسانا له

دليل

ومنها انه لو كان المدعى حقا وامكن تفهيمه بنفر اخر ثم الصواب بطلان التصويب لتبعية الاحكام للمصالح من غير مدخلية العلم والجهل واللزوم الترجيح بلا مرجح في اراده واحد من الاحكام الاصلية من الخطابات دون غيره وفي الامر بالفحص عنه دون غيره ولبناء العقلاء والاجماع قطعا ومنقولا ولظاهر الايات المتلائم ومن لم يحكم بما انزل الله

والحاصل ان المفروض من المقلد في هذا الفرض ظنه الحاصل من العربية بهذا الطريق من الاجتهاد في موارد الاشكال هل يشترط في العلم حصول الظن الشخصي ام النوعي ام لا يلزم شيء منهما الحق ان الاخير خلاف الاجماع وخلاف طريقة العلماء وان العلم بان الظن الشخصي غير لازم بل يكفي الظن النوعي لكن الظن المعتبر وان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه سواء كان مما اعتبر الظن بالاصل ام للدليل على عدم الحجية واما حجية الظن النوعي بانكار الظن الغير المعتبر على خلافه فهو مسئلة الادلة الخاصة وحسبها بعضها خاصا والى الدليل العقلي ولسببه بعضها مطلقا من ذلك الحجية لا ندعي حجية النقل المثبت الظنون ايضا في باب العربية كما في الاستقراء بخلاف ما لو كان علمنا بالتقليد من باب الظن الخاص اما الدليل الخاص فهو الاجماع القطعي وبنا العقلاء واما النقلي فهو واضح يتبين عليه بالدليل العقلي ان الظن النوعي في الاحكام الفرعية حجة وان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه وهذا الظن الضعيف الحاصل من العربية يستلزم لحصول الظن الطبيعي بالحكم الفرعي فيكون حجة من باب الاستلزام ثم اعلم ان تجويزنا التقليد في العربية وحكمنا بكفاية الظن الطبيعي انما هو اذا لم يكن بالتبعية والمداخلة بينهما واما اذا كان المدار مخصصا كما لو علمنا بلحاظ المعنى من فهم العرف فلا بد من الاجتهاد ولا دليل على الحجية من الاجماع وبنا العقلاء والاستلزام اما الحجية اذا علمنا بكون نحو ذلك الظن الطبيعي حجة في الفرع ومع لا بد من تحصيل حصول ظن اقوى ومثل ذلك لما لو اختلف اهل اللغة اختلافا فتشتبه بها وذهب الاصولي الى خلافهم مثلا لكون المدار في البدع لا دليل على جواز الاكتفاء يقول احدهم بل لا بد من الاجتهاد والفحص وهل اللازم معرفة اي قدر من العربية الحق ان اللازم العلم بها بقدر الحاجة في الفاظ الكتاب والسنة لا من وجه لزوم معرفة العربية انما هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة فيكفي في مقدار العلم ما يقتضيه الحاجة فيه الكتاب والسنة الا ان يقال ان من مقدمات الاجتهاد ايضا تتبع في كتب الفقه والاطلاع على موارد الاجماعات والحاجة فلا يفتي بخلاف الاجماع او عمل الخلاف فلا بد له من معرفة العربية بقدر ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة وكتب الفقه وهل اللازم العلم بها بقدر الحاجة فعلا ام يكفي قوة استخراجها بالمراجعة عند الحاجة الحق لا يخلو ان ما ظننا له في الاحتياج اليها يحصل به ذلك فلا يحتاج الى العلم الفعلي مع ان الحكم ملزوم الفعلي مستلزم التكليف بما لا يطاق والعسر لتعطيل الاحكام والكل باطل **ومنها معرفة علم الكلام** لان الاجتهاد هو ملكة يحصل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي ولا ريب في ان الاعتقاد بان حكم الله كذا لا يمكن حصوله الا بعد معرفة المضاف اليه الحكم من المشرع والشارع ونحوهما من الاقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وتصديق الشارع وبكونه معصوما عن الكذب بعمد او سهو وبامامة الائمة اذ من الادلة السنة واكثرها عنهم فاذا لم نعتقد بامامتهم لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم **فان قلت** يمكن تحقق الاقرار بامامتهم مع الاعتقاد بصدقهم في اسناد الحكم الى الرسول كما بعض العامة يعتقد بنجس ائمتنا **قلنا** ان ذلك لا يمكن في صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء فعلى مذهب العامة يقدم قول الخلفاء وعلى مذهبنا يقدم قول الائمة فلا يحصل الاعتقاد في كل المسائل فلا يحصل الاجتهاد المطلق واما مسائل الاقرار بالمعاد والعدل فلا دخل له في تحقق الاجتهاد فليس كل مسائل الكلام من مقدمات الاجتهاد بل بعضها كما اشرنا وقد يتوهم انه يمكن للكافر استخراج الاحكام من الادلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين ويقول ان هذا الدين لو كان حقا فحكمه كذا وان اعتقد بطلانه فلو اسلم وقد ثبت علمنا باستفراغ وسعه صح عمله برايه ويقلده الغير فهو مدفوع بانه لا يمكن حصول الاعتقاد او ملكته بان هذا حكم الله سبحانه الا مع ما ذكرناه ولهذا نقول انه يمكن له حصول الفهم والفضيلة والحكم على فرض العذر لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والحاصل ان الاجتهاد هو الاعتقاد او ملكته لا مطلق الفهم الفرضي وهل اللازم للاجتهاد في تلك المسائل ام يكفي التقليد [illegible] الانسان ويعتقد ذلك الاصل اللازم على المجتهد معرفة تلك المسائل بطريق الرجوع الى الكتب الكلامية ام يكفي المعرفة باي نحو حصلت الحق الاخير الوجه [illegible] **ومنها معرفة علم الرجال** لان الحكم الشرعي لا بد ان يستنبط من الادلة المعهودة واعظمها السنة واكثر ما ظنية لا بد من معرفة حال الراوي فيحتاج الى علم الرجال لان القول بحجية الاخبار اما من باب الظن الخاص والقائل به لا يقول بحجية كل خبر حتى نستغني بل يقول بحجية ما حصل الوثوق بالرواية والقوانين المجتهدين من تلك الباب بشرطه بتوثيق الخبر والاعتماد عليه هو مشروط بتوثيق الرواة وهو موقوف على تعليم الرجال سواء قلنا بحجية ما هو الصحيح اذ الخبر من ذلك فلا بد من رجوعه الى علم الرجال لتعرف ما هو الحجة من غيره واما من باب الظن المطلق فالقائل به يلزمه العمل بما يفيد الظن ولا ريب في ان الخبر اذا لوحظ مع قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال قد يحصل منهما الظن اذا لوحظ علم الرجال وعلم ان احدهما حجة لا الاخر ضعيف وانكره حصول الظن من احدهما دون الاخر وقد يكون عند التعارض احدهما اقوى من جهة حصول الوثوق منه دون الاخر بعد الرجوع الى علم الرجال من جهة ان رواة احدهما اوثق واحفظ وان كان كل منهما حجة وقد لا يحصل من الخبر الواحد اذا لوحظ ظن وبعد الرجوع الى علم الرجال فلا يحصل الظن بل يبقى موقوفا ويحصل وقد يكون قويا به فيرجح عند التعارض فلا بد للقائل بحجية الخبر من باب الظن الرجوع الى علم الرجال لحصول الظن او لتقويته عند التعارض واما من باب قطعية الخبر فان كان يكون مذهبه حجيتها كان من الاخبار قطعية لاحتفافها بالقرائن مثلا يمكن القول انهم يلزمهم الرجوع الى علم الرجال اذ قد يعلم قطعية الخبر ومنها بالرجوع الى علم الرجال المكاتبة بالقرائن الموجبة لقطع الخبر وظنه لو قال هذا القائل ان الاخبار القطعية كلها معلومة من جوامعها لم يحتج الى علم الرجال ومنه القول بعدم الاحتياج اليه لكن هذا ايضا [illegible] ما هو البعيد بل يكون

الكلام في حجية الظن النوعي في الاحكام



يحصل الظن القوي [illegible] يكون [illegible] الرجوع الى علم الرجال

والنص النبوي المشهور الذي جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا وينبغي نبه له على الفحص الزائد المستصعب لا على القدر الواجب حتى لا ينافي قواعد العدل

والنصوص الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما ويحدث بهم البلاغة وتظهر ثمرة القول بالتخطئة في ان الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان لسبيل عقليا الا

ان يقوم دليل على الاجزاء وقد تفرض ثمرة النزاع ايضا

ايضا الحافظ اعلم الرجال مع ذلك ايضا للاحتياج الى ترجيح الاخبار القطعية عند التعارض بالرجوع الى الاعدلية والافقهية وهو انما يكون بعلم الرجال ثم اعلم ان بعض الاخباريين ادعى واعلى الاحتياج بعلم الرجال مشكوكا منها ان الاخبار المدونة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور ولا احتياج بعد ذلك الى علم الرجال ووجه قطعية صدورها ان الاصول المؤلفة في زمان الائمة كانت تبلغ اربعمائة او ستمائة او المشايخ الثلثة شكر الله مساعيهم قد اجمعوا الاصول واطرحوا ما هو يحتمل الكذب واخذوا ما هو المقطوع عنده مع ان بعض الاصحاب من تلك الاصول اربعمائة واتخذوا من الاربعمائة ثلث الاحاديث المذكورة ويشهد بذلك تصريح المشايخ بصحة تلك الاخبار المودعة في كتبهم والصحة عند المتقدمين كانت عبارة عن قطعية الصدور وشبهها ثم عللوا بانها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فان الصدوق قال في اول الفقيه لا اورد في الكتاب الا ما افتي بروا احكم بصحته وجعله بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكتاب مخاطبا من سأله تصنيف الكتاب وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف من جميع فنون علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله تعالى وله الحمد ما التمست والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح ومنها انه لا بد له من تصحيح هو لا يطلع على كونها قطعية كما ان المتاخرين لا يسلم تصحيحهم قطعية الخبر ومن ذلك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره بعض من ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به تم ذكر ما يوجب ذلك امور الا يستلزم شيئا منها قطعية الصدور ولا يفيد الا الظن بذلك مما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن الصحيح بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر من جعل ما او في ظاهر الكتاب او مفهومه المخالف من القطع ويشهد له توقفهم في جماعة اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فان لفظ التصحيح هنا لم يستعمل في القطع والعلم من القدماء سلمنا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب القطعية عندنا لاحتمال السهو والخطاء في بعض الروايات فان العدالة انما تمنع عن التعمد في الكذب لا عن الخطاء سلمنا لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع قطعية الصدور ايضا فلا بد من العلم بالاعدل والافقه عند التعارض كما ورد في بعض النصوص الامر به لا يقال عند التعارض سلمنا ان المشايخ ذكروا قطعيتها لكن يحتمل زيادة النساخ وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بسند لكل سلمنا انهم ذكروا قطعيتها لكن نحن لكثرة التدليس في الاخبار واختلافها نعلم علما اجماليا بوجود خبر واحد كاذب بين تلك الاخبار اذ عدم السهو من شخص واحد في تلك الاخبار الكثيرة غير واقع ظاهرا فالسهو والخطاء في جملة المشايخ معلوم اجمالا وهذا يصير سببا لاحتمال الكذب في كل خبر سلمنا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها لكنه مظنون فيلزم المحذور وسلمنا عدم الظن لكنه محتمل والاحتمال المساوي فيكون المحذور ولم يشبها كلها واهية ثم اعلم ان الحق في علم الرجال كفاية معرفته لما من دون حاجة الى مراجعة خصوص كتب الرجال الا ان لما لم يمكن لنا تحصيل العلم باحوال الرجال بومنة نفسه الا بتلك الجهة وجب الرجوع الى الكتب المؤلفة من باب المقدمة ثم اعلم ان معرفة علم الرجال بطريق الاجتهاد كاف بعينها للادلة المتقدمة في كفاية الاجتهاد في تلك ايضا ويجوز ترك الاجتهاد والاكتفاء بالتقليد فيها امر لا مقتضى لصاحبه من العمل والعلم وقاعدة الاشتغال عدم كفاية تقليد الغير لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق او العسر وتعطيل الاحكام لان الاجتهاد في علم الرجال يحتاج الى زمان طويل لا يفي به عمر الفقيه فهو مخير بين ان يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلفة كما قلنا وبين ان يكتفي بتقليد الغير لما ذكر من الدليل الدافع للاصل ثم انه يكفي في معرفة علم الرجال معرفة مقدار الحاجة منه للفقيه ولا يلزم تحصيله معرفة حال الراوي الذي ليس من رواة الاخبار الفروع كما هو ويكفي في مقدار الحاجة الملكة ولا يشترط العلم الفعلي لما مر في معرفة العربية من الوجهين **ومنها معرفة علم اصول الفقه** لان تحصيل الاحكام ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا يمكن معرفة مراد الشارع منهما مخاطبا للمشافهين الا بمعرفة القواعد الاصولية من علائم الحقيقة والمجاز وامثاله عند النقل وغيرها بمسئلة الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية وقد يتعارض الاخبار بعضها مع بعض ومع الكتاب فيحتاج الى معرفة العلاج والتخصيص والنسخ وغيرها بل يتم معرفة المراد بواسطة المذكورات لبشارة كل حديث فلابد من مجتهد ومقلد فيحتاج الى معرفة مسائل الاجتهاد والتقليد ومن الادلة الاجماع والاصول العملية فيحتاج الى معرفة الادلة الشرعية والعقلية والحاصل ان الاصول متكفل لبيان عوارض دليل الفقه وبيان ما هو دليل وما هو ليس بدليل فلا مفر للفقيه عن معرفتها فان الكتاب الذي صنفه شيخ الاخبارية صاحب الحدائق مقدمة الكتاب في ابطال ما زعمه الاصولية ادلة هو ايضا من الاصول لما عرفت من ان علم الاصول علم يتكلم فيه عن احوال الادلة وتعيين الدليل وهل اللازم فيه الاجتهاد ام يكفي التقليد وجهان اقويهما الاول لا لاشتراط العلم بها او العلم خرج الاجتهاد وبقي الباقي والاجماع والاشتراط ان المانع والباقي موجود في ايدينا فلا وجه للتقليد وهل اللازم العلم بكل مسائل الاصول فعلا ام يكفي الملكة وجهان اقويهما الاخير لان مسائل الاصول كثيرة لا متناهي فلا يلتفت الفقيه كثيرا الى فروضه فضلا عن اجتهاده فيها فالتكليف بالعلم الفعلي عسر وتكليف بما لا يطاق وتعطيل للاحكام بل يلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق في العالم دائما ولم يقل به احد **ومنها علم المنطق** اذ في الفقه لا بد من الاستدلال والعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصحيح من الاستدلال والفاسد منه والفقه لا يتم الا بالاستدلال الصحيح فيحتاج الى معرفة الصحيح الاستدلال لا يعتبر معرفة شكله الا بعرف الا بعلم المنطق فيحتاج اليه الفقيه بل في كل علم وهل يكفي اللباب لا بد من معرفة اصطلاحات اهل الميزان الحق الاول والشرط فيه الا ان يكون الشخص صحيح السليقة لا يتم الا بالرجوع

في ان لا بعض الكتب من ... على من لم يعلم ... الاحكام ... الرجال

ومنها معرفة علم الاصول الفقه

في جواز العدول ممن بنى في رأيه الى المأموم وعدمه وفي انفاذ حكم حاكم آخر وعدمه وفيهما كلام **اصل** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن رأيه

رجع عنه للاجماع وبناء العقلاء والاولوية الداعية للاستصحاب والاحوط تقليده في رأيه الثاني لا تقليد غيره وان مضى جوازه استصحابا للتخيير الاصلي المقدم على اصل الشغل وعلى استصحاب حرمة العمل برأيه

الى القواعد المنطقية ملازمة لما مقدمة لكن اغلب الناس لا يحتاجون بكلهم الا ترى ان معرفة العربية موقوفة على النحو بل معرفة قواعده تتوقف عليه ومع ذلك تتعلم العربية ثم يتعلم المنطق وغاية ما يكفي المنطق لما لا بد منه للاجتهاد الحق للاخر بوجود المدرس في البلد فلا بد من معرفة حجية الاستدلال للاجتهاد **ومنها** ان يكون عالما بمواقع الاجماعات بحيث يعرف مخالفتها ولا يمكن في زماننا غالبا الا بمراجعة كتب الفقه ومنه يتبين ان داود ان ما يتحقق الاجتهاد العلم الفعلي بمواقع الاجماعات فهو بين الشافعية وداود وتحقق ملكة العلم بمواقع الاجماعات يحصل بالشروط غير محتاج اليه بعد ما تقدم من الشرط لان الفقه على التتبع ومعرفة مواقع الاجماعات انما هو لازم المذكور سابقا **ومنها** ان يعلم بآيات الاحكام ويتتبع موارد من غير ما وقيل انها خمسمائة آية تقريبا والقاعدة تحصيلها فيما ذكر من جهة ما يمكن فيه استخراج حكم من الآيات الكتابية فهو من آيات الاحكام سواء كان الاستخراج مطابقة ام تضمنا ام التزاما بالقياس ومنه ان هذا الشرط كسابقه في ملازمته مع ما سبق من الشروط على ما هو الظاهر فلا حاجة الى ذكره **ومنها** ان يكون له انس بالاخبار بحيث يكون له ملكة الاستنباط بمعرفة مواردها بان يعرف ان الخبر المناسب لكتاب الطهارة مثلا في اي باب يذكر من ابوابها مناسب ومربوط به وان لم يكن من باب الطهارة فلو اراد الاجتهاد مثلا في مسئلة الطهارة او في مسئلة منها لم يكف له الرجوع الى احاديث كتاب الطهارة فقط لان بعض اخبار الطهارة قد يذكر في كتاب الصلوة بمناسبة كغسل المصلي او ثوبه فلا بد له من الرجوع الى كل اخبار الطهارة لعله يقف على معارض او معاضد في الفعل اما في الملكة فلا بد له من الانس بالاخبار بحيث يقف بموارد ذكر بعض اخبار الباب في باب آخر وان لم يقف فعلا بل يكون له الانس بحيث يطلع على المقام من غيرها والظاهر ان هذا الشرط لا يلازم الشرائط السابقة فالشرط صحيح **ومنها ان يكون له قوة رد الفروع الى الاصول** فربما يكون التحصيل عارفا بالاصول والمقدمات ولا يقدر على ردها اليها وقد لا يكون عارفا بالاصول والمقدمات لكن يقدر لاجل قوة قريحته من التفريع وردها اليها كما لو علم موارد الاستصحاب وموارد ان الامر يقتضي النهي عن الضد مثلا وغير ذلك من القواعد بمجرد سماع نزاعهم فهو بحيث كلما سمع مسئلة يقول هذه متفرعة على مسئلة الاستصحاب او مقدمة الواجب واجتماع الامر والنهي وهكذا فملكة الاجتهاد لا يحصل من الشروط بل لا بد فيه من اجتماع الحيثيتين ثم اعلم ان ملكة الاجتهاد وملكة رد الفروع الى الاصول متغايرتان فان ملكة الاجتهاد المطلق اي قوة استنباط الحكم الفرعي لو اتفق من الادلة لا يحصل بعد تحصيل كل ما ذكر **ومنها** علم المعاني والبيان والبديع ذكره وجه التوقف انه عند التعارض يقدم الفصيح من الاخبار على غيرها بل قد يشك الفصيح من المعصوم فلا بد من معرفة الفصيح والبليغ من غيره وهي يكون الا بهذه العلوم وفيه اولا ان الائمة كانوا بنائهم في بيان الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم بكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غيره بل عمدة بناء تكلمهم مع الناس لا بيانا ولهذا فلا يحصل الظن بعد كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح به ثم ان الفصاحة والبلاغة من مراتب على اعلى الاعجاز مختص بما تكلم الله به ورسوله [illegible] لا ينسب من غير المعصوم لبعض ادعية الصحابة وغيره الى غير ذلك من مراتب غير الفصيح ايضا تميز بعضها بما يفيد تعدد صدوره من المعصوم فاذا تعارض خبر من القسم الاول مع خبر من القسم الاخر نحكم بتقديم الفصيح لظن كونه صادرا من المعصوم وما المتوسطان من الطرفين لو تعارضا فلا يحكم بالترجيح ولا يخفى عليك ان تلك الاقسام لا يمكن من الفصيح بما يقع بيانا في الخطب والادعية ونحوها فلعلها يوجد شاذا في اخبار الفروع فالحاصل ان في ملكة الاجتهاد الى معرفة تلك العلوم الثلثة لا حاجة لها في الاحكام الفرعية مع تحصيل تلك الفصاحة والبلاغة لو وجد لا يحتاج الى تعلم علوم التلذذ بادراكها كالعرب **ومنها** ان لا يكون له جرأة لا انه يعتمد على شيء في المطلب لا يتفحص بالتدقيق وعبارته كما لا يحق عنه الحق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه ويرجح نفسه وذلك لان لا يتبدل الرأي عند تجدد النظر يكون من خطأه فانه يتبدل بما ورد عليه من المسائل **ومنها** ان لا يكون بحاثا يتعب للبحث ويطول فيه فان يكون جبليا وقد يكون لحب الرياسة المال الفضيلة مثل هذا الشخص لا يصير فيه الاستقامة على الحق ولذلك فيه مغتر بقرب ان يكون غيرها غير موجود او دائما كلامه بلا فائدة تأتي النظر او لاجل شبهة فيه او كما يرجح بما الحق ورد بما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت وفيه ان فقد لباس بترتيب تحقق ملكة الاجتهاد كما هو واضح نعم ذلك مما يوهن الاعتماد عليه منهما عدم اعوجاج سليقته ومنها ان لا يكون مستبدا بآرائه بحيث لا يمثل الى كلام غيره من جملة الاشياء **وفيه نظر** لان ذلك لا ينافي تحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع بالاجتهاد **ومنها** ان لا يكثر التوجيه والتأويل ولا يجوز بعنه منه [illegible] مما يحمل على الاحتمالات البعيدة من ظواهر الالفاظ لا يتمسك بها في اكثر [illegible] ومن جملة ذلك الانس بالحكمة والرياضيات ونحوهما فان فيه [illegible] تلك العلوم مما يثمر للفقه ومنها ان لا يكون جريا على الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط الاول لتمهيد المذهب لذلك والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق **وفيه نظر** واضح ثم اعلم ان ما جعلنا شروطا انما هو من باب المقدمات للاجتهاد والا فلا يكون لتلك الشروط تحقق ملكة الاجتهاد المطلق ملكة الاجتهاد الذي لا يقوم الا بتلك الملكة ولا يحصل وجوده الا بتحصيل الكلام فانه من الامور الخارجية من مقدمات الاستنباط وان لم يمكن وجوده الا به ويجوز فيه بالنسبة اليها شرط خارجي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة بخلاف ملكة علم العربية مثلا فانها كانها من اجزاء ملكة الاجتهاد ومنه يظهر ما في تعميم الكلام في ملكة الاجتهاد

غيره التي كانت حين اخباره تقليد قبل رجوعه وكبس عليها اعلام الناس بتجدد رايه للاصل ولو علم المقلد اجمالا برجوع مجتهد عن بعض

فتاويه فهل اعتبار هذا العلم الاجمالي وجهان بل وجوه **اصل** الحكم ودفع المجتهد بمقتضى رايه الخصومة بين الناس ولو فيما يتعلق بامر

معاشهم يصير اخبار ام انشاء وربما ينقض عكسا بالشهادة على بين الخمر

كمدخليه الركوع والسجود في الصلوة وجعلها شرطا او خارجة عن الماهية لا وجه فيه ثم اعلم انهم ذكروا للاجتهاد المطلق مكملات منها معرفة بعض مسائل

الهيئة مما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تفاوت مطالع البلاد وتباعدها وترتيب عليه جواز اختلاف اول الشهر بالنسبة الى البلاد فانه

يكفي لتحقق الاجتهاد تو لرسم للرؤية وانظر للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال بما يمكنه العلم والظن فيما لا يمكنه العلم

بما ورد في المضطر لو لم يكن شيء منهما ممكنا فتلك المعرفة من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الطب لمعرفة الضرر مثلا والمرض المبيح للافطار

ونحوهما فان شان الفقيه بيان حكم تلك الموضوعات الصرفة لا معرفة نفس تلك المعرفة معرفة تلك الموضوعات من المكملات **ومنها** معرفة بعض

مسائل الهندسة مثل لو باع بشكل العروس وبطهر الوجه نقدا **ومنها** معرفة بعض مسائل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين مما يتخرج به

المجهول لان شان الفقيه مما يسئل عنه اذا قال خذ لزيد على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يحكم بان اقرار العقلاء

على انفسهم جائز ثم اعلم ان ما مر انما هو شرايط الاجتهاد المطلق واما المتجزي فهل يشترط في تحققه تلك الامور ام لا الحق الاخير بل لا للمتجزي لا بد من معرفة

ما يتوقف عليه ما له فيه من ملكة مسائل الفقه فقد يكون الدليل عقليا ولا يحتاج الى معرفة اللغة واما معرفة الكلام فلعدم الاحتياج والاصول

والمنطق فهي لا زمة **ضابطة** الجمهور على تصويب المجتهد ومعذورية الجاهل القاصر دون المقصر ولا ريب في ان فيقبل بين ما طابق الواقع من عمل فهو

معذور فيه وبين غير المطابق فلا وهذا يحتمل ان يكون المراد منه انه معذور وما اذا علم المطابقة وغير معذور اذا لم يعلم المطابقة ويحتمل ان يكون

المراد انه غير معذور ان علم عدم المطابقة ومعذور ان لم يعلم بعدم المطابقة وقد يفصل بين القاصر فمعذور والمقصر فلا من غير فرق بين

المطابق للواقع والمخالف وتنقيح الكلام برسم مقدمات **الاولى** في تحرير محل النزاع فهل المراد من معذورية الجاهل معذوريته في الحكم التكليفي

ام الوضعي اي الصحة والفساد ام كليهما فالحق ان النزاع في التكليفي لوجوه بعضها دليل وبعضها مؤيد **الاول** ان الظاهر بل الصريح من عنوان

بعضهم كون النزاع في الوضعي حيث قال هل الجاهل يصح عبادته ام تفسد فموضع معذور وغير معذور **فان قلت** عنون بعضهم بلفظ معذور

وغير معذور والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم فينكشف منه عن كون النزاع في الحكم التكليفي **قلنا** ظاهر الكلام الاول كون النزاع في الحكم

الوضعي اشد ... الكلام الاخير كون النزاع في الحكم التكليفي فيحمل الاخير على الاول **فان قلت** لعل لهم نزاعين احدهما في الوضعي والاخر

في التكليفي فيحمل العنوان الاول على الاول والثاني على الثاني من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في احد العنوانين **قلنا** هذا مما لا يستقر

حاصل لنا غلبة ان محل النزاع العلمي في المسئلة الواحدة التي يتكلمون فيها فلا معنى للقول بان محل النزاع محل شكوك الاخبار **الثاني** انهم قالوا ان تلك

الاقوال في العبادات واما في المعاملات فنفقوا فيها على ان المناط هو مطابقة الواقع وعدمها فان طابقت الواقع صحت والا فلا ولا يشترط فيهما القربة

والعلم بالوجه فلو كان النزاع في الحكم التكليفي يجري الاقوال المذكورة في المعاملات ايضا لا اتفاقهم فيها على وجوب اخذ المسائل او استنباطها

فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الاخذ فذلك كاشف عن كون النزاع في الحكم الوضعي وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها وذلك

في المعاملات لما كان متفقا فلم يبق القول فيها **الثالث** انه لو كان النزاع في الاثم وعدمه لم يكن للقول بالتفصيل المنسوب الى الاردبيلي رح معنى

فانه تفصيل على هذا اما في المقصر فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة لان الاثم يترتب على الفعل الاختياري للمكلف وهو الفعل الاختياري

هنا ليس هو العمل المطابق بل لنطابق فهو مع من باب الاتفاق والذي هو اختياري له هو الاتيان بما اراده بعد تقصيره في الاخذ فذلك

انما كان انما الاحل عدم الاخذ وهو حاصل حتى عند المطابق فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة واما في القاصر فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم

المطابقة للزوم التكليف بما لا يطاق واما في المقصر والقاصر معا فيرد عليه الامران كلاهما واذا ثبت ان التكليفي فقط لا يمكن ان يكون محل

النزاع فلا يصح في الاعم منه ومن الوضعي ايضا **فان قلت** تفصيل المفصل انما هو في المقصر قوله لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة مدفوع بان

هنا تكليفين اصليين احدهما لزوم تعلم المسائل والاحكام بالكتاب والسنة وفتاوى العلماء ولا اقل من لزوم معرفة والاخر الاتيان بالعمل الموجب

به ونزاع العمل في حصول الاثم وعدمه عند الجهل انما هو بالنظر الى نفس الفعل المامور به لا التقصير في الاخذ فان حصول الاثم فيه اتفاقي طابق او لا و

الكلام في حصول اثم للعمل جهل فيمكن ح القول بالتفصيل بين المطابق وغيره فلو طابق العمل الواقع لا يحصل اثم من جهة العمل لانه اتى بالمامور

به والامر يقتضي الاجزاء ولا يشترط العلم بالوجه بمعنى ان يعلم انما يعمله هو راي مجتهد فيكون عبادته صحيحة وهو غير اثم من تلك الجهة وان لم

يطابق فعليه اثمان احدهما لترك التعلم والاخر لترك نفس العمل في الواقع المستتبع عن تحتيا **قلنا** لو ثبت ان النزاع في الاثم الثاني والعلم الاول اثم

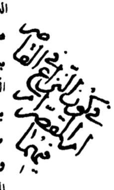
وان كان الاثم في الجملة اتفاقيا فنقول نسلم لكنه غير معلوم لنا سلمنا لكن غاية ما فيه اتيانا بطلان نقض الدليل الاول لان برهان ما ذكرنا من كون

النزاع في الوضعي لا التكليفي **فان قلت** ادلتهم منطبقة على الاثم وعدمه **قلنا** المقصود بالذات اثبات حكم الوضعي وذلك من باب التبادر و

الاستلزام لان المقصود بالذات هو النزاع في التكليفي لا الوضعي وجعل النزاع في المعذور القاصر او المقصر او كليهما الحق بعد ما ذكرنا من كون

النزاع في الوضعي هو ان النزاع يعم القاصر والمقصر ويمكن القول المعذورية في القاصر لكون تكليفه هو ما فهم طابق ام لم يطابق لان الامر يقتضي





الاجزاء

والهلال نحوهما وقد يتكلف في ادراجهما في الحشو ولو عرف بانه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصحة سلب لكان اولى والفتوى
اخبار عن حكم الله سبحانه ولو بلفظ الانشاء وقد تشتبه الحكم والفتوى كما في فتيته نوح جزائري بسقب فالمدار على قصد الحاكم وتظهر الثمرة في التعدي
عن مورد النص وعدمه اولا ومع الشك فالاصل جعله من الحكومة

في كفاية الامتثال الاجمالي في العبادات وعدمها

الاجزاء والعلم بالوجه المعتبر شرطا للصحة فيكون بعد تسليم تلك المقدمات اعتباره صحيحة مركب ويمكن القول بالتفصيل المحدود بين ما اذا لاشتراط العلم بالوجه
او موضعا للاتيان الا بان لا تتصف الاجزاء ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره نظرا الى عدم اشتراط العلم بالوجه في المطابق فيصح حتى في القصر والتعدد
انتفاء الامر بالاجزاء في غير المطابق بالبطلان حتى في القاصر وكذا يمكن القول بالصحة مطلقا لما ذكر في القاصر ويمكن هنا التفصيل بين المطابق وغيره
بان نقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقا للواقع مع عدم اشتراط العلم بالوجه لانتفاء الامر الاجزاء واما القول بالصحة مطلقا فلا يعرف له قائل فينبغي
ذكرنا من كون النزاع في الوضع على القاصر والمقصر وبعد ما عرفت من ان النزاع في القاصر والمقصر على ما ذكرنا من كون النزاع في الوضع فنقول لا
النزاع بينهما لاطلاق كلماتهم في الاقوال والعنوان فصل المراد بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجوب والندب بعد العلم باصل المطلوبية والترجيح
بان يعلم الجنس ويجهل الفصل اذ لا يشمل الحكم لشمول الاطلاق العنوان الا ان يقال ان الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم انما هو الجاهل **المقدمة الثانية**
قد عرفت جواز تعلم المسائل كلها او بعضها من الفضلاء مقدمة وهل هو مع كونه واجبا بالذات شرط لصحة العبادات فلا يكفي الموافقة الاتفاقية لانتفاء
الامتثال كونه شرطا بقاعدة الاشتغال الا ان يكون دليل وجوب التعلم مقيدا فيتعارض الاصل مع الاطلاق بعد ثبوت كون اللفظ اسما للاعم ويمكن ارجاع
الى الاصل مع ذلك الى الاشتراط للشك في انصراف الاطلاق الى الفرد المشكوك صحته وفساده فيسلم الاصل عن المعارض **فان قلت** الاصل لا يجري في حق
القاصر لان تكليفه هو ما فهمه والا فتفيض الاجزاء فتارك اجزاء الاصل لا اشتغال الا بالنسبة الى تكليفه الظاهري الذي فهمه والى فهمه بسد
لحصول البراءة اليقينية منه وان ترك اجزائه بالنسبة الى التكليف الواقعي التخييري في حالة القصور فهو لم يتعلق به لكونه تكليفا بما لا يطاق وان اريد
اجزاءه بالنسبة الى التكليف الواقعي الفعلي المعلق على شيء بعد ذلك فهو من الاول لم يثبت في حق القاصر والاصل براءة ذمته عنه فلا وجه للقول
بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لعدم القطع باشتغال ذمته بالتكليف الواقعي الفعلي **قلنا** بعد ثبوت تبعية الاحكام للصفات الكامنة
حكم الله الواقعي في حق الجاهل والعالم تكليف المشافه والغائب والمعدوم لا بد من القول بانا مكلفون بالاحكام الواقعية المتحدة اولا اما تخيير بلوازمها
مطابقها و بدليته مثل الخبر عنها لا بد لما من دليل عليها كما في القاصر بين قصور ومجعول من الشارع كما في منصوص يقينا فان تكليفه بالحكم الواقعي
اجمالا او القاصر بعد التفاته الى احتمال الاشتراط فهناك الاتيان بالحكم الواقعي مقتضى قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء واستصحاب الامر حاكم بالاشتراط
ولزوم الاتيان ما لم يدل دليل على عدمه وعلى البدلية لا يدل على الاطلاق ولا دليل على كون ما فهمه القاصر بدلا عن الحكم الواقعي على اطلاق حتى بعد
ارتفاع القصور والاصل سليم عن المعارض فيما اذا اتى الامر بفعلها كما في حق القاصر نعم لو كان دليل البدلية مطلقا لحكمنا بارتفاع التكليف عن



الحكم الواقعي المبدل **المقدمة الثالثة** من لم يتمكن من تعلم المسائل تقليدا واجتهادا فهو قاصر وغيره مقصر وان كان ممكنا لا يتمكن من التعلم
لاجل سوء اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم ان من لم يتمكن من الاخذ بغير اختياره فاما لاجل عدم التفاته الى وجوب تحصيله وتقليد
وان الناس صنفان او لاجل عدم التفاته الى وجوب اخذ المسائل عن المجتهد مع علمه بجواز العمل باحد الفتاوى من الاخذ وان التفت الى وجوبه
وغفلته واما لاجل التفاته الى كونه لكن لم يصل يده الى المجتهد ولم يقدر على الاستنباط اذا عرفت ذلك فاعلم ان اصل المسئلة مقامات
المقام الاول في انه هل يلزم الاعادة في الوقت على الجاهل بالحكم والقضاء بعده اذا كان قاصرا وعلم بمطابقة عمله للواقع بعد العمل والوقت
حليه لا اعادة الحق الاجزاء لان الاصل السابق على خلاف لبناء العقلاء فلو فرض المولى امر عبده تعبديا او اتيانهما في طوماد ولم يعلم بالعمل كما في الطوما
وامرهم باخذها منه من نفسه واعلمهم بلزوم تحصيل العلم بهما بكيفية مخصوصة ولم يتمكن العلم بكل شرط لتحقق العمل فواحد منهم الذي سمع حكم المولى بلا
تحصيل العلم منه لنفسه واعتقد جواز اخذ الحكم من كل احد ثم ظن بالمامور به بنحو ولكن بعد ما اطلع بعد ذلك على لزوم الاخذ بالكيفية الخاصة من
المولى وكان عمله مطابقا لما اريد منه ممتثلا ولم يلزمه الاعادة وبنى امره على كونه لا اخذ بالكيفية الخاصة واجبا على الاشتراط وقد ثبت
انا اذا حكمت الاصل فيما شك في شرطيته الشيء [illegible] الشرعية وادعت على ان بناء العقلاء فكيف يدعى [illegible] بناء العقلاء على خلاف الشرع قلنا انا نقول
فلان عند الشك في الشرطية بناء العقلاء على الاشتراط وفيما نحن فيه بناء العقلاء لا يشكون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المطابقة
لانهم مع شكهم في الحكم يحكمون بعدم الاشتراط مضافا الى انه قد ثبت تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان الاحكام ليست معللة بالاغراض الراجعة الى العباد
وان تلك الاحكام الواقعية لا يتبدل حسنها وقبحها بالعلم والجهل فمقتضى ذلك الاكتفاء بالمامور به الواقعي لان المطلوب الواقعي الذي لا يختلف
بعلم المكلف وجهله ولانه حصول الامتثال ويؤيده الخبر بل صحيح [illegible] عمار لما اجنب فتمعك في التراب [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك
يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فهذا الخبر بجزئه الاول يدل على البطلان عند مخالفة الواقع لقوله كذلك يتمرغ الحمار وبجزئه الاخير يدل
على الصحة عند المطابقة ولو جهلا مع عدم التقصير [illegible] عدم التقصير الاثم [illegible]
صنعت كذا فانه لو كان فعل كذلك كان عمله صحيحا ولكن [illegible] هذا مع [illegible] بلغني
وهذا الاخير يكون شاهدا اذا كان المراد بالتطهير التيمم كالوضوء واما اذا كان المراد الاستنجاء كما هو الظاهر فيخرج من بحث العبادات وهما غير [illegible]

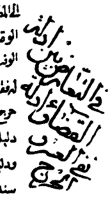
اصل

اذا حكم الحاكم في واقعة خاصة بمقتضى قاعدة التخطئة واصالة الفساد والملاك في ادلة المسئلة الفرعية جواز نقض حاكم اخر اياه وجوازه نقض حكم نفسه اذا تجدد رايه ظاهرا مطلقا وابراء الاول وفاقا لمعظم الا ان الاجماع المنقول والمحقق ولزوم الهرج والمرج اوجب عليهم نقض الحاكم الا

وكذا عدم نقضه حكم السابق اذا علم بطلانه بتجدد رايه للملاك

جعلنا الخبرين مؤيدين لا دليلين مع كون المسئلة فرعية لعدم الامن من صحة السند والدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل اما الكتاب او السنة او الاجماع عموما منهما غير موجود في المقام واما العقل فمقتضى الاصل وانكار اشتراط العلم بالوجه فساد عبادة هذا الجاهل لكن بناء العقلاء وارد عليه وانما امر بما تو يحصل العلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او يقتضي عدم الامر به فيه ان المفروض ان المكلف الجاهل في ضرر فليس مكلفا بتحصيل العلم حتى يقتضي النهي عن الضد او عدم الامر به مضافا الى ان الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد ولا عدم الامر به واما انه لا يمكن قصد القربة الا بعد العلم ففيه ان قصد القربة مع القصور يحصل عند الظن احتمال المطلوبية لا بنحو مستور العلم واما ان المامور به هو الفعل ولم يات به مطابقا فيه انه خلاف المفروض واما اذا علم هذا الجاهل القاصر بعدم المطابقة او شك فيها وهو في الوقت وجب عليه الاعادة للاصل المتقدم المؤيد باطلاق كلام الجمهور في عدم المعذورية ونطلحكايتهما بجزمهما الاول بل الاخوفي ان الظاهر من قوله افلا اصنعه كذا ان المتمكن ريبه عند المطابقة وعدمها عند العدم وما نقل عليه الانفاق على الخروج القاصر عن النزاع وانه معذور مطلقا ضرورة وان النزاع في المقصر فهو غير ثابت بناء مضافا الى وجوب الاعادة الى بناء العقلاء ولي الدليل المذكور انما من عدم مدخلية العلم والجهل في اختلاف الحكم الواقعي فهو عند العمر بعدم المطابقة عالم اجتهادا بانه لم يات بالمطلوب فيعيد واما المقصر فالحق عدم لزوم الاعادة عليه ح اذا علم بالمطابقة من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل واما ما توهم من انه كان مامورا بالتعلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او عدم الامر به فمدفوع بان الامر بالشيء لا يقتضي شيئا من الامرين على الاقوى والمؤيد بان الامتثال لا يحصل الا بالقربة والقربة لا يحصل الا مع العلم بالمطلوبية مردود بان القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال المطلوبية فضلا عن الاعتقاد بها ظنا فان اكثر الجهال اعتقادهم على ان الاخذ من المجتهد واجب لا شرط لصحة العمل مع علمهم بلزوم الاخذ في الجملة واعمالهم صادرة عن الله تعالى للتقرب لديه كما هو معلوم بالوجدان فانه بمجرد ظنه بان المطلوب كذا يتحقق له القربة فتد واما المقصر العالم بعدم المطابقة وهو في الوقت فيلزمه الاعادة للاصل وبناء العقلاء ومامر من عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل واما عند الشك في المطابقة فكذلك للاصل وبناء العقلاء والاولوية القطعية والاجماع المركب بالنسبة الى لزوم اعادة القاصر بل الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في لزوم الاعادة على المقصر ح لعلم المخالفة **المقام الثاني** في انه هل يلزم القضاء على القاصر الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو خارج الوقت ام لا الحق انه لا قضاء عليه كما لا اعادة للاصل فان القضاء يحتاج الى فرض جديد والاجماع على ان ما لا اعادة فيه لا قضاء فيه مع بناء العقلاء ومامر من عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل فهو قد اتى بالمطلوب الواقعي فلا شيء للتدارك ولا يشمله ادلة قضاء الفائت اذ لا فوت ح واما في صورة العلم بعدم المطابقة بعد خروج الوقت فعليه القضاء كما عليه الاعادة لشمول الفوات واما في صورة الشك بعد خروج الوقت فلا قضاء للاصل وعدم شمول الفوات لذلك **المقام الثالث** في انه هل يلزم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر ام لا الحق انه ان علم المطابقة فلا قضاء لما مر في القاصر وان علم عدم المطابقة فقضى لما ذكر في القاصر مع الاولوية القطعية مع ان كل من اوجب القضاء على القاصر اوجبه على المقصر وان جهل المطابقة والعدم فقضى به لصدق الفوات بيانه ان القاصر اذا جهل المطابقة فلا دليل على القضاء لانه انما كان مكلفا به تكليفا ظاهريا فلا يصدق الفوت ويبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض نعم لو التفت القاصر الى عدم الاخذ من المجتهد في الوقت وجهل المطابقة وهو في الوقت فكان عليه الاعادة في الوقت فتركها فهو تارك للامر الظاهري الثانوي ويصدق فوت ذلك الامر عنه فيشمله عموم دليل وجوب قضاء الفائت فيجب عليه القضاء ح وهذه الصورة مسلمة لكن كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت فح يحكم بانه لا قضاء عليه واما المقصر فهو لاجل تقصيره كان في الوقت مفوتا للامر الظاهري الناشي عن الجهل فهو تارك للامر في الوقت وان كان الالتفات بعد خروج الوقت فيصدق الفوت ويشمله عموم وجوب القضاء الفائتة والحاصل ان المقصر تارك بسبب جهله ولا بلزوم الاخذ من المجتهد مثلا جاهلا في الوقت بالمطابقة وعدمها فهو بسبب جهله ما تو ظاهرا في الوقت بتحصيل المامور به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم التفاته الى المطابقة وعدمها ولو فرض انه عند الجهل بالمطابقة في الوقت يحكم عليه بلزوم الاتيان بالمامور به الواقعي ظاهر الاصل عند المقتضي في الوقت جاهل بانه اتى بالمامور به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات الى المطابقة فهو بسبب جهله الناشي عن تقصيره مامور في الوقت بالامر الظاهري بتحصيل المامور به الواقعي ولما انه لم يات بهذا التكليف الظاهري والتفت بعد الوقت فهو قد فات عنه ما كان مامورا به متوجها اليه فتوله اقض ما فات واما القاصر فهو وان كان جاهلا في الوقت لكنه التفت بعد الوقت لكن لم يكن في الوقت مكلفا ظاهرا بتحصيل المامور به الواقعي حذرا من التكليف بما لا يطاق فلم يكن مكلفا بشيء فات عنه حتى يتوجه اليه الخطاب واما ما كان معتقدا له فقد اتى به **فان قلت** في التكليف بالقضاء في كل الصور كلام لان قوله اقض ما فات معارض مع دليل نفي العسر لان الالزام بقضاء الجاهل عسر حرج للناس في اكثر الاوقات فقد يلتفت الشخص في اخر عمره بانه كان جاهلا بمسئلة من مسائل العبادة فتكليفه بقضاء صلوة ايام عمره حرج عليه فلو لم يكن دليل نفي العسر اقوى لقطعيته سندا بعض دلالة كالكتاب لم يكن دليل القضاء اقوى والنسبة بينهما عموم من وجه لان دليل القضاء يشمل صورة العسر وعدمه ودليل العسر ينفي القضاء وغيره مما فيه عسر اذ ثبت عدم وجوب القضاء في بعض الفروض ثبت مطلقا للاجماع المركب **فان قلت** كما ان دليل العسر يتجبر بقطعية سنده بعض دلالته كذلك دليل القضاء ينجبر بالشهرة فلا مرجح في البين وقد فقد المرجح امكن قلت الاجماع المركب باثبات وجوب القضاء في مورد عدم العسر ويتمم عدمه





باتمامه

منقول الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الهرج وظهور الاجماع المركب بينه وبين سابقه ولا دليل على عدم جواز النقض في القسم الثالث فالادلة الاولة سليمة عن المعارض وفي التفصيل بين العبادة والمعاملة فاسد اذ الحكم لا يكون الا في المعاملات **اصل** اذا اجتهد المجتهد ثم تبدل اجتهاده كالطهارة بالقليل الملاقي للنجاسة وعدم وجوب السورة في الصلوة وعمل هو ومقلده برهة

بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان **قلنا** نمنع تعارضهما وتساقطهما ويبقى ما يقتضيه لزوم القضاء سليما عن المعارض او لا انه لا يعتبر مط اذ نحن قلنا بانه لو طابق الواقع لم يكن عليه قضاء قاصرا او مقصرا وقلنا يكون عمله لا يطابق رأيا من المجتهد فهو بالتخيير في تقليد ايهم شاء فكل ما يطابق عمله احد المجتهدين يقول بتقليد الميت بل يمكنه ان يقلد من يقول بمعذورية الجاهل مط قاصرا او مقصرا مطابقا ام لا **فان قلت** انما قلت سابقا انه لا قائل بالمعذورية مط وان لنا انه لا خلاف في وجوب اعادة المقصر عند عدم المطابقة قلنا الظ وجود القائل بالمعذورية مط لان بعضهم صرحوا بخروج القاصر عن محل النزاع فيكون النزاع في المقصر فنفرض مقصرا الخ يحصل العلم الى اخر الوقت فبعد ضيق الوقت هو مكلف بالصلوة ولا بد ان يكون مع معذوريته غير مكلف بالاعادة بناء على قول المشهور من الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فحينئذ فذاك المقصر معذور فرض معذوريته مط معذور ويتم بالاجماع المركب اذ لا مفصل في محل النزاع بين المقصر القاصر والقاصر بالاختيار وغيره فلا بد ان يكون نقض على المشهور فلا يمكن رد المفرط **فان قلت** يمكن قلب الاجماع فنقول لا قائل بالمعذورية في المقصر عند سعة الوقت وبما نحن فيه بالاجماع المركب **قلنا** بعد تسليم جريان الاجماع المركب لانه لا معنى لعدم المعذورية في ضيق الوقت على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار في المقصر القاصر ما لا ختيار اذ يلزم منه مخالفة العقل فلا بد ان نقول باجماعنا المركب غير ثابت وثانيا انه على فرض وجود العسر نقول بان نفي القضاء مقدم على دليل العسر لكونه اقل موردا منه والعرف يفهم هذا عليه ثم انه يمكن الحكم بلزوم القضاء على القاصر عند الشك في المطابقة بعد خروج الوقت لاصل الاشتغال بالحكم الواقعي المعلوم فانه خرج الوقت علمنا بارتفاع الامر السابق التنجيزي الذي كان موجودا في الوقت لكن لا نعلم انه عمل مطابق للواقع حتى يرتفع عنه الحكم الواقعي كما ارتفع الظاهري ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع الظاهري التنجيزي فينبغي ان يرتفع التعليقي الاصل ابقاؤه في حق القاصر واما في المقصر فالنسبة الى الظاهري بالقطع كما يتبادر بعد الفوت بعد الحكم بوجود الامر بعد العمل في الوقت بالاصل فينبغي على انه قوله اقض ما فات فنقول هذا القاصر فات منه الفعل بالاصل وكل من فات عنه يجب قضاؤه بالنص لا حسن الحكم بالقضاء ايضا عند الجهل بالمطابقة مط قاصرا او مقصرا انتهى الكلام في ان الجاهل الآتي بالمأمور به صحيح مع انه حكم الله الواقعي وقد احتمل انه الجاهل قاصرا او مقصرا يترتب عليه شيء من الاثم وغيره من جهة ان ما كان قبله مقصرا لان العلم مقدمة على الاطلاق للاجماع المحقق وغيره من الادلة المتقدمة في بحث التجزي على حجية العلم ثم ان الجاهل الآتي بالعمل على وجه ما في المطابقة للواقعية او لو هم حكمهما ان الحق انه مثل المقصر والقاصر الا ان المعتمد التفصيل الذي مر من الاعادة والقضاء في الجهل بالمطابقة وتعلمها او تعبد بهما وان لم يكن سابقا من ان القرب شرط الصحة وهو لا يمكن الا مع الاعتقاد فيرفع بانه يمكن في صورة الاحتمال ايضا الا ترى ان هنا العقلاء على التسامح في ادلة السنن فانهم يأتون بالعمل بمجرد احتمال المطلوبية ويتحقق لهم القربة **فان قلت** انما نفرض في المقصر عدم حصول العلم الى اخر وقته لا مكان في اخر الوقت يلزم عليه الفعل جد بقضاء ما علمه في ذلك الظاهر فلا يمكن تكليفه بالاعادة ثانيا اذ المفروض ضيق الوقت وهو غير متمكن بالاعادة حينئذ من التكليف بالايطاق واذا ثبت المعذورية في تلك الصورة ثبت في غيرها بالاجماع المركب ولا يمكن له القلب بعكس لان لزوم الفعل القاصر فلا بد من الفعل بالمعذورية فلنا ان هذا مبني على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وان الامر يقتضي الاجزاء [illegible] بنوع منهما ثم ان كلامنا في ما كان في الحكم الوضعي وظهر ان الحق هو التفصيل بين صلوة المطابق فتحكم بالمعذورية مط اعادة وقضاء قاصرا او مقصرا واما من حيث الحكم التكليفي فهل هما انما امر المقصر دون القاصر الحق ان تحصيل العلم بالاحكام واجب نفسي مع قطع النظر عن تسلط العبادات وعدم اشتراطه في الكلام في الاثم الحاصل من جهة ترك العمل بالمأمور به الواقعي فالمقصر ان طابق عمله الواقع فلا اثم في الواقع عليه الا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من جهة ترك عمل وان لم يطابق فعليه اثم في الواقع عليه الا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من جهة ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما من جهة الاخلال بالمأمور به الواقعي واما القاصر فلا اثم عليه بشيء من جهتين **فان قلت** الفرق بين المقصر بين مصادفة الواقع من باب الاتفاق وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لما ذهب اليه من لزوم التجري فيما لو اتى مقصران بعملين في صادف احدهما الواقع بمحض الاتفاق دون الاخر مع تساويهما في الاقدام لاختيارهم فتعاقب احدهما دون الاخر ظلم فلا بد اما من عقابهما او اثابتهما **قلنا** ما ذكره الفاضل المذكور مردود نقضا وحلا اما النقض فان المذكور من الفاضل في بحث مقدمة الواجب لم يلتزم بوجوب ان نفسا انما هو على ترك المأمور به الواقعي مثل الصلوة الى الجهات الاربع من باب المقدمة العلمية للصلوة الواقعية لا يكون لعقاب تاركها في الجهات الا على ترك الصلوة الى القبلة والثواب ليس الا عليها والعقاب يلزم بها خطأ الشارع مع وجوب الاتيان بها ولازم ذلك ان لا يعاقب تارك الجهات لو اتفق مصادفتها للواقع لا مسلتزم للاعقاب عليه في الواقع وان لم يعلم بالمصادفة ولم يأت بالجهات فلو صلى الى جهة ولم تتفق الواقع لو ترك ترك الفعل وهو صلوة الى القبلة كما انه لو صلى الى تلك الجهة لكان آتيا من جهة الاتيان بالمكلف وليس صلوة الى الجهتين من صلوة لعدمها القبلة دون الاخرى من الاتفاقات المسائل الواقعية بادو الاخرى كان الاخر عقابا فلم لا يلزم مخالفة ما هو قواعد العدل منها يلزم منها عن ينبه على ان القائل بذلك في بحث مقدمة الواجب كثيرة فلم لم يقل العدل بذلك خلاف قواعد العدل **اما الحل** فهو ان المساواة التي يحكم العقل

من الزمان ثم تبدل رأيه فالاعمال الصادرة قبل تجدد الرأي ان كان اثرها باقيا كما لو كان بانيا على طهورية الماء القليل الملاقي

جامع
للنجاسة لم يجز له البناء في الافعال الآتية على العمل السابق فلا يصلي بعد تجدد الرأي بذلك الوضوء بل يطهر الماء ويجدد الوضوء وهكذا وذلك لا

وقاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء والملازمة الانفعا

من حيث انهما فعلها الخبياء تبرؤا لم يكن الا مستا وحدها الخيارتيا ولا شك في ان الامر توقف العبد الى طلب حكم الشرع الفاعل تحو ابيب على ايتانه

الواقعي وطاف على تركه النفس الاسرح واما الرد للمقدمات ولا وجيها ولا انهى عنها ولا اعاقب على تركها بل عقابا متعلق على ترك مطلوبه

ماى نحو كان بحو قوله يتعلق سهل فاى طريق كان انها موارد الامتثال وعدمه عند بحو مؤدى الاتيان وعدمه الواقع من انه به فهو مثال مثل

ومن لم يات فهو غافل متعارض طولى هو وجوه اصل الطلب في الخارج فلا يجب انه يجوز اتيانه من اتى بالمطلوب لما قال من اتى على ابيان المطلوب في الواقع

ويجوز عقابا من لم يات به مع فقد تركه الاتيان وانكار مكلف مقتضيا الواقع يضر من الاتفاق تحملية ان يأخذه ببعض بعد ما علم ان المطلوب نفس الثبوت

يحتمل عدم الاتيان به مع الجهل فان الموكل الى غائب على ترك المطلوب الواقعي فمن لم يصبه يستحق العقاب بخلاف من اصاب لان الموكل من اصاب الواقع

فهذه المسئلة اي نحو كان ولا ريب في فعلها كليهما الخبيات اي نحتا احدهما على الاتيان وثانيا الاخر على الترك وان لم يكن المصادفة وعدمها الخبياثا

لكن العقاب ليس على عدم المصادفة بل على عدم الاتيان فالخطئنا مثل **المقام الرابع** في انه اذا كان الشخص جاهلا بالفصل اي بالوجوب والندب والحرمة

اي باصل المطلوبية والرجحان فهل يصح عبادته ام لا وفيه مرحلتان **الاولى** في انه يلزم تحصيل العلم بالوجوب اي بالفضل ام لا **الثانية** في ان صحة العبادة

مشروطة بهذا العلم ام لا اما الكلام في المرحلة الاولى فالاصل فيها في بادئ النظر البراءة والاصل في المرحلة الثانية الاشتغال لكن لما قام الاجماع

على ان العلم بالوجوب والندب ان كان شرطا كان واجبا ايضا وعلى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ايضا فان يكون الاصل في المرحلة الاولى بضم

الاجماع المركب تقديم اصل الاشتغال على البراءة الوجوب ايضا كما ان الاصل في المرحلة الثانية الاشتراط لكن لما كان الحكم بالوجوب بضم الاجماع

موقوفا على اعمال اصالة الاشتراط في الشك في الشرطية دون اصالة البراءة كما عليه بعض فلا بد من ان منه دليل اجتهادي على الوجوب في الجملة ليطرق

على المذهبين في اجزاء الاصل وعمدة النزاع في الوجوب في المرحلة الاولى للنزاع في الاصل عند الشك في الشرطية فنقول يدل على وجوب العلم

بالوجه وجوه **الاول** الآية الشريفة فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتقريب المتعلق يعني العموم اي كلما لا تعلمون من الاحكام كما هو الظاهر

فسئلوا عن اهل الذكر والمراد باهل الذكر اما مطلقا اهل العلم فيشمل المجتهد او خصوص الائمة فيتم في ما نحن فيه بالاجماع المركب فتم **الثاني** ان تميز

الواجب عن المندوب قد يلزم من ترك المقدمة كما لو ضاق الوقت ووجب عليه الاتمام على الفور الواجب فلا بد من التميز ويتم الوجوب في غير تلك

الصورة بالاجماع المركب ولا يمكن القلب ايضا بان يقال لا يجب عليه التميز في سعة الوقت وكذا عند الضيق للزوم الهرج والمرج وان قلنا بانه يحتاط

عند الضيق اي جزئيا وجوبا او الاخوند بما فيه من تلك الدليل الوجوب بالمعنى الاعم من المقدمية والغيرية وذلك الفرع كاف في اللزوم

الثالث الشهرة لان المسئلة فرعية واما الكلام في المسئلة الثانية فهو ان الحق بعد ثبوت الوجوب في الجملة عدم الشرطية بل لابد من

تابعي معقد ورود الاقوال فهو كالمقصر والقاصر الجاهلين بالجهل الصرف حكما ووضعا لما مر من بناء العقلاء ومن عدم اختلاف الاحكام

بالعلم والجهل ومن جهة الاولوية القطعية بالنسبة الى القاصر والمقصر الجاهلين بالجهل الساذج الصرف وبالاجماع المركب في كل من قال المعذورية

في الجاهل الصرف قال بها هنا ايضا **المقام الخامس** في ان المعاملات المتعلقة بها العبادات التي لا يشترط القربة فيها اكثر الفوق او بالمعنى الاخص كما في

هل يكون العلم بها شرطا في صحة العبادة ام لا بعد الاتفاق على وجوب تحصيل الاحكام المتعلقة بها وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات المتعلقة بالعبادات

وجهان والحق ان حكم تلك المعاملات المتعلقة بالعبادات حكمها من حيث الجهل حكم نفس العبادات فيما مر من الدليل لكن الفرق ان الجاهل باصل العبادة

اذا لم يحصل له القربة وصدر منه صدور اتفاقا لم يحصل الامتثال بخلاف تلك المعاملات فان صدور الشيء المتعلق ولو بلا قربة وبلا شعور

لم يفت الامتثال باصل العبادة المترتب بها اذ المفروض ان القربة ليست شرطا في تلك الشروط لانها معاملات **المقام السادس** في ان العلم بالاحكام

التي ليست بحيث يحتاج اليها دائما بل انه يتفق لها الا كاحكام الشك والسهو هل هو لازم مطلقا ام ليس بلازم مطلقا ام لا بد من التفصيل بين ما تعم

به البلوى كاحكام الشك بين بعض ما من المسائل النادرة كالشك بين الاثنين والثمانية ونحوه من المسائل التي لا يحتاج اليها اغلب الناس في اغلب الاحوال

الحق الاخير فيلزم تحصيل العلم في القسم الاول لا الاخير بالاجماع على عدم لزوم تحصيل العلم بالمسائل النادرة لكل احد بل وجوب العلم بها كفائي يكفي علم من يقوم

به الكفاية بها وللزوم العسر والحرج لو وجب العلم بتلك المسائل النادرة على كل احد وللاجماع على لزوم تحصيل العلم على كل احد في المسائل التي تعم

بها البلوى ثم ان العلم بالاحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة ام ليس بشرط لصحة العبادة التي يتفق الاحتياج اليها فيها ولا يشترط فيما لم يتفق

فيه كصلوة لم يشك فيها المكلف اصلا وجوه والحق التفصيل بين المطابق وغيره كالجهل بنفس العبادة والحكم بعدم الاشتراط مطلقا لما مر من بناء العقلاء

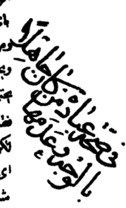
وعدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل ونحو عدم الاشتراط حتى في الصلوة التي وقع الشك فيها مثلا فبنى مع الجهل على احد الطرفين بحيث لم يحصل الفراغ

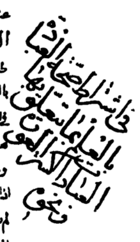
بالقربة ثم تبين مطابقته للواقع كانت مجزية لحكم منا حكم الجاهل باصل العبادة وضعا وتكليفا واما العالم بالمطلوبية جزءا او شرطا وجوبا مع شكه

في الكيفية وحدها فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالكيفية ام لا وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة ام لا الحق ما مر من التفصيل فاذا اخذ الجاهل الحكم من المجتهد

من غير بالتقليد الامتثالية بان لم يعلم كون هذا الشخص مجتهدا او اخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الاخذ من المجتهد او مع علمه بالاجتهاد وعدم علمه بلزوم

لاخذ





ثم ليس عليه وعلى مقلده بما مضى من الصلوة والاعمال المتقدمة اعادة ولا قضاء حذرا من هتك الشريعة وللسيرة وقاعدة الاجزاء في الادلة الشرعية
وادلة العسر الا اذا قطع بفساد رايه السابق فيعيد بقضيه واما في المعاملات فاذا عامل هو او مقلده وكان تزوج بالمرتضعة معه عشر رضعات ثم تبدل رايه مقتضى
الاجماع المنقول والمحكية واصل البقاء وثبات العقلاء والطلاق

وبطلانه [illegible]

الاخذ من المجتهد لتقضيه وتوهم ان لا اخذ منه كالاخذ من ابيه واخيه والاخذ من كل احد فلتحقق ببيان التفصيل الذي مر في الحاصل الناشئ من التفصيل هنا
يختلف في التخصيصات والنصوص وفيه مقامات اربعة **الاول** في الفايدة والثاني في العمل الذي يستعمل العقل بحكمها والثالث في العمل الذي لا يستقل
بحكمها العقل ويعلمها دليل قطعي والرابع في العمل الذي لا يستقل بحكمها العقل ويتوقف عليه دليل قطعي وينبغي ان يراد من القطعي في المقامات الثلاث الضروري
المنطبق على كل الاقوال التي في المقام الرابع لان يكون المراد منه مطلق القطعي حتى غير الضروري وان يجب تبعيض المقول حيث يبتني المقامات المذكورة كما ذكرنا
وفي المقام الثالث نظام ان المراد من الدليل القطعي ان يكون في المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما ثم في المقام الرابع في المقام
يكن ثانية دليل قطعي بتخصيص التخصيصات والنصوص ثم جعل من جملة الاقوال القائلين بالتخصيص في المقام الرابع انه تعالى نصب على الحكم دليلا ظنيا وانه يجب
جعل المقضي في المقام الرابع مالم يكن ثمة دليل قطعي لا ماكان ثمة دليل قطعي بالمعنى الذي مر في المقام الثالث من القول بوجود دليل قطعي على الحكم
من اقوال المقام الرابع فالاحسن ان يجعل المراد من القطعي في المقام الثالث الضروري منه لينطبق القول المذكور في المقام الرابع على المقسم به من المقام
الاول فجمهور المسلمين منهم على ان المصيب فيها واحد ونقل عليه الاجماع وعلى ان المخطي اثم كافر لكنه نافي ملة الاسلام عند الجمهور المصيب واحد وثبا المحقق
وقال الجاحظ ان المخطي غير اثم وقال العنبري ان كل مصيب في المقام الاول وعندهم عدم الاثم وان المصيب واحد والثاني فالمخطي لا اثم للاجماع
المنعقد في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام وعدمها ووجوب المعاد الجسماني وعدمه وثبوت الحرق وعدمه هكذا في المقام الثالث وعدم
النقيضين منسوبه بين الماهية وبين القاصر فلا اثم عليه بعد فرض القصور منه ان يكتسب الايمان المخالف للقواعد العقلية لا اشكال في وجود
القاصر في العقائد مكانه وعدم امكانه ولا دليل على عدم امكان وجوده لعدم وجود القاصر فعلى مدعي عدم الامكان البرهان وتلك
البرهان الاجماع المنقول على ان المخطي في العقائد مقصر لا محالة للاجماع على ان المخطي اثم ولا يتحصل فلابد ان يكون مقصرا والاجماع ادلته
على القاصر قطعا وبعده متصلا الاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فان المراد جاهدوا في سبيل الله لنهدينهم سبلنا
محالة فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره بمقتضى عموم الاية الى الكفار ما يكون في اليقين فيقول ان الكفار ماكلهم مقصر ولزم من خوفهم التابع المخالف بوا
الحق واما قاصرون وبعضهم مقصر في لزوم التخصيص في الاية المخالف لعموم العدالة ومن كلهم مقصر فانه ثابت قلنا اما الاجماع المنقول
فممنوع بعد حجيته في المسئلة الكلامية لانه بمنزلة الخبر الواحد واما الاية الشريفة فمجملة تنزل عند الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن
نفسر على برهم فقوله جاهدوا فينا اي صبروا وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم سبلنا ولنثبتنهم اخرجهم من المعرفة وقع نحن فيه سبلنا
لكن المراد من جاهدوا انما المجاهد مع الرسول واما المجاهد المعصوم انما الاجتهاد في حكم الذي وعقايده فاعلم ان الاية الشريفة خارجة عما
نحن فيه واما على الثاني فيرد عليه اولا ان هذا خارج عما نحن فيه ايضا ولا يثبت بالاية لزوم الاجتهاد في العقائد كما سترى لوسع فيها
وثانيا ان المراد بجاهدوا النص اما مطلق مخالفة اي يخوف كما هو بديهة لا يرى ان هذا من طرق الهداية لا يهتدى بهدى الله فتعالى
مهتد ومنه الفهما بنحو خاص من المجاهدة فيقول هذا النحو الخاص فلا يكون ممكنا للكل فانه يحتمل عدم امكانه فعلى من يدعي ذلك الكل
الحد دائما البرهان واما على الثالث فهو خلاف اللفظ لانه تمثيلا بالنبطي لفظ جامع للذي ظاهر في الوقوع بين اثنين على ان هذا العموم لانهما
الخاص موصل الى المطلوب لعدم الامكان في حكم بامكانه لكل احد ممنوع واما عموم الاية فقيه **اولا** ان كان في ملل الاية يشمل
الكفار المعتقدين المقصرين للحق بعد ظهوره فلا يشمل الكافر حتى يدل ان الكل قصروا بالتقصير ولو تقدم التعسف على حقيته وعدم التحجيم
ثانيا انه على فرض العموم لا ينافي ما ذكر لابد من التخصيص لاخراج عن نعم ان يكون تقديما عموما او اخرجه ورد فيه
لم يخرج عن كم الحد ولا حرج بعد ذلك ولا ريب ان ادخال القاصر لا يفيد في رحمة لا يطلق لا في يحتمل الى هيئة مراد ان يكون ان
الافراد الذهنية فلا منع من بكثاب التخصيص انه لا سابغ وجوبا فيما تحكى ون بعضهم منتقصون من حيث العقائد وبدا
سبحانه الشيوخ والولدان في بلوغهم فلابد من اخراج الخاص عن الا ان يكون التخصيص تصون انه لا يلتفت الى ذلك الكفار
اصلا فهو شديد البلاهة وان لم يقال ان لا يطلق صور لانه لا يقع على ذلك وان كانوا مقصرين فيقسم انه يجد بعد وجوب قصرين مطلق
الكفار بعموم التسلط الموضوع في حق المجتهد فلا نعلم ان كلهم مستنقذ الى بعضهم فمن لم يثبت ان كل مجتهد مقصر ثم خفاف
قلت ان خروج بعض الافراد وهو القاصر من غير المجتهد معلوم للعلم بوجود القاصر في غير المجتهد من النسوان والولدان في اول البلوغ وانما
الشك في خروج بعض المجتهد ايضا من العموم الا انه لكونه قاصرا حاصل خروجه لكونه مقصرا فليس فيه قصور فهذا شك في زيادة التخصيص في الاية
الاكمل حلها وكان يكون كل مجتهد مقصرا فهو المطلق الضعيف والمتيقن ثبتناه لئن تخصيصا الافراد بما حتى ذا شك في قلة الخروج وكثرة
بما يكون قلة التخصيص والخروج بما يكون هناك اخراج ما قيد بخروجه الا بما التخصيص الذي يثبت التخصيص نوعي او صنفي ومما ان القاصر مما خرج
بكل افراده لكن بتاتا في ان هذا المجتهد قاصر حتى يخرج الامتي لا يخرج فالشاك في الخروج يلو كان افراد القاصر يخرج تنا لا استثنا لم لا كان الاستثنا

بيان الاقوال في الكلام [illegible] الواقع بين [illegible] النصوص [illegible]

في ان [illegible] الى [illegible] كافر [illegible]

الادلة وظاهر الشهرة نقض المجتهد لكن الحق عدمه في حضر دحق مقلده بعد خلوا من المثبتات والمرجح هو بدلا بان فانما الحكوم منه في تلك وعدم الاختلال

وهل المجتهد ينقض فتاوى مجتهد آخر او مقلده الا عند مخالفة الراي لرايه وحصول لمراجعه عنده ام لا وجهان اوجههما عدمه اذا لم يكن قاطعا ببطلان راي

الاخر للوجهين المتقدمين في سابقه وللاجماع المركب بالاولوية

منعهما الاول بما قدم وثانيا ان غاية ما لزم من عموم الآيات هو دخول كل الكفار القابلين للاسلام في النار كما هو الظاهر من اطلاق الكفر لا دخول كل مخطئ في العقائد وانكار من فرق الاسلام في النار كما هو المدعى فيما نحن فيه فالآية لا تنفي بالملكوت وهو كون كل مخطئ في العقائد اثما مقصرا هذا ويمكن ابطال الجواب الاول عن الآيات بان نعرف الكفار بالمقصر المعاند مسلم لو كان التشكيك بالنسبة الى القاصر محض الاحتمال وكان للفظ ظهور في القاصر ايضا لا الافراد وكلاهما ممنوعا وابطال الثاني بان عموم اللفظ من حيث الوضع بالنسبة الى الافراد الذهنية محل كلام اولا وعلى فرض الثبوت فالكلام انما هو في الافراد الخارجية والثمرة تحصل فيها واذا سلمنا ان كل فرد خارجي مقصر فلا كلام معه لان مطلوب الخصم ح ثابت بالتخصيص ايضا الا ان قلة التخصيص ثابتا **واما المقام الثاني** اعني الفرعية من العقائد العقلية فالحق فيه من حيث الاثم هو العدم كما عليه الجمهور وان المصيب واحد لاستحالة اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدوان وعقلية الحسن والقبح وعدمها ونحو ذلك من المسائل ومن حيث الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فالاثم والقاصر فلا لما مر من الاتفاق ولكن النزاع في مثال ان لا نسلم الجمهور في ان ذلك مما يمكن ان يخفى على احد فيكون قاصرا ام لا بل الكل مقصر لان الكل متمكن واما بعد امكان الخفاء فلا معنى للحكم بالاثم على من اختفى عليه الحق بلا تقصير ولا كلام في الامكان وعدمه هو نادر من انه ممكن بل موجود غالبا في مطلق الناس واما المجتهدون فلا يبعد في حقهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائما **واما المقام الثالث** كالفرعية العملية الضرورية من العبادات والمعاملات فقالوا فيها ايضا فالحق هو الحق واما من حيث الاثم والعدم فيعلم مما مر من التفصيل واما امكان الخفاء والعدم ففيه هذا المقام خفاء لكن بعد التامل يظهر الامكان نادرا في غير المجتهد واما المجتهدون المتفحصون ففي امكان الخفاء عليهم لاجل عروض الشبهات شبهة لكن لو رأينا احدا انكر واحتمل في حقه الشبهة اجرينا عليه احكام المقصر لغلبة التقصير في المنكرين وهذه الغلبة معتبرة عندهم في هذا المقام ثم ان ما ذكرنا من انه لا اثم على الكافر القاصر فانما هو في الاخرة واما في الدنيا فلا يبعد القول باجراء الاحكام الكفر عليه **واما المقام الرابع** فاختلفوا فيه في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد في هذا المقام حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله غير اثم وقيل ان لله سبحانه في كل واقعة حكما واحدا معينا والمصيب واحد والمخطئ معذور لا اثم عليه وهذا القول هو الحق لكن في المقام الذي ذهب اليه ان الحق واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ويمكن تاويل كلام من قال بذلك بان ذلك كان اجتهادهم بالقياس والراي انكار اجتهادهم تعصبا لكن في الوجهين ان الاجتهاد بالقسمين المذكورين منهما ان اصاب ام اخطا فلا وجه لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطاء اذا عرفت ذلك فهنا مقدمات **المقدمة الاولى** في تحرير محل النزاع فاعلم انه لا سبيل الى القول بكون نزاعهم في تعدد الاحكام التي هي مدلول الخطاب الشارع بان قال ان مقصود الشارع من الخطاب حكم واحد لكن ذلك عديدة بحسب الاشخاص لاتفاقهم على ان المراد من الخطاب الشرعي بالذات معنى واحد اي حكم واحد نعم يمكن ان يقال بتعدد تكاليف المشافهين بحسب افهامهم لان المراد من الخطاب مقيد بان يستعمل لفظ واريد منه معنا ولا الى القول بكون النزاع في تعدد الاحكام الظاهرية واتحادها بالنسبة الى اختلاف الاراء لاتفاق الكل على تعدد الاحكام الظاهرية وان لكل مصيب حكم الظاهري والا لم يكن حكما ظاهريا والمفروض القطع بانه حكم ظاهري مع ان ما ادى اليه راي المجتهد ان لم يكن حكما ظاهريا لم يلزم التكليف بها لا بها ت بل النزاع في ان المقصود بالذات مع قطع النظر عن الخطاب بالاحكام هل هو واحد ام متعدد بان يكون المقصود بالذات للشارع في الواقعة احكاما عديدة مختلفة بالنسبة الى الاشخاص او ان يكون المقصد الذاتي واحدا وكان تعلق التكليف بغيره عند عدم امكان الوصول اليه من باب البدلية واكل الميتة وبعبارة اخرى تلك الاحكام الظاهرية المتعددة من جهة الاراء في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية كما هي ظاهرية ام الواقعي منها واحد لا غير وبعبارة اخرى هل تلك الاحكام المتعددة لتعدد الاراء مثل الاحكام الواقعية المتعددة بخصوص شيء واحد لتعدد الموضوع ام لا مثل الصلوة الظهر للحاضر اربع وللمسافر ركعتان وللواجد الماء كذا ولفاقده كذا وللمريض كذا وهكذا فان لكل حكم والفرق في صلوة الظهر لكن لكل منها محل وموضوع وهل الاحكام الناشئة عن تعدد الاراء في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية مثل تلك الاحكام الواقعية المختلفة باختلاف الموضوعات في صلوة الظهر مثلا ام لا وبعبارة اخرى هل المقصد الذاتي في الواقعة الواحدة كلي مشترك متعلقه بين الاحكام الظاهرية الناشئة عن تعدد الاراء ولكن في خصوص كل مامور به اثر لكلي القدر المشترك لتحقق مامور به والمامور به هو خصوص الافراد المختلفة بالعلم والجهل وهذا مبني على مسئلة ان الحسن والقبح ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل ام بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل فعلى الاولين يكون متعلق الحكم الكلي القدر المشترك الذي لا يختلف باختلاف الاراء وعلى الاخير يختلف الحسن والقبح بالعلم والجهل فيختلف الحكم بها ايضا فمتعلق الحكم لا بالكلي بل بالخصوصيات المختلفة باختلاف الاراء فلكل واقعة حكم واقعي فيكون مذهب المصوبة ان الاحكام الواقعية في مثل الخمر متعدد بتعدد الوقايع الخاصة المسببة للتعدد عن تعدد الاراء لا ان الواقعة الواحدة فيها احكام عديدة فلا تنافي بين قولنا ان المصوبة قالوا ان الواقعة واحدة احكاما عديدة واقعية وقولنا ان حكم كل واقعة عندهم واحد في الواقع فان المراد بالواقعة في الاول هو مطلق الكلي القدر المشترك كمطلق الخمر بالذات مع قطع النظر عن اختلاف الاراء وفي الاخير الواقعة الخاصة الحاصلة في هذا الكلي

محمد رش

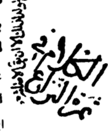
هذا في معاملات الغافل وفي معاملات الجاهل من الطرفين يحكم بصحة المطابق لرأي من قلده بعد ذلك لتبعية الاحكام للصفات وتبدل الصفات و
الملاك لا دلالة النافية لاشتراط العلم وبنفسها غير المطابق للدليلين الاولين مع الملاك ايضا اما التي من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد الطالق (?)
البالغة الرشيدة بلا اذن وليها وهي جاهلة بالجهل

بحسب رأي المجتهد فان بعد لا يبعد الحكم بالصحة واحدها النسبة الى كل مجتهد ومانعية الكلي فيرد عليه بالخلاف خصوصا في احكام العبادة فتأمل فلو قلنا
ولو قلنا في مسألة الحسن والقبح بان كلا منهما قابل للجعل لكونه ذاتيا او بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل وعدم مدخليتهما كان لازمه كون
التخطئة والتصويب في الاحكام ثم اعلم ان ظاهر بعضهم تسمية النزاع في الموضوعات الصرفة كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ما لو اجتهد المصلي في القبلة ووجد
الى جهة ثم اجتهد ووجد في الجهة اخرى وانكشف فساد الاجتهاد الاول **فان قلنا** بالتصويب صح ما قد ورد والا فلا وفيه ان تسمية النزاع
بحيث يشمل الموضوع الصرف فاسد ولا بد ان عنوانهم انما هو الاحكام الفرعية والحكم الفرعي ما هو في معنى الكلية والخصوصية خارجة عن الاحكام
والموضوعات ليس بها يشملها العنوان واما ثانيا بان التصويب في الموضوع غير معقول كالقبلة فان الكعبة لا تصير بعد ما يتعدد الاجتهاد وما قال بان النزاع
لو كان شاملا فيما نحن فيه للموضوع الصرف لزم التناقض لان القوم هنا استدلوا القول بالتخطئة الى الكل الا ماميته ومع ذلك فالنزاع الامامية في ان
الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية او للامور الذهنية والخارجية فقال بعضهم انها للامور النفس الامرية وقال بعض انها للامور الذهنية ولا ريب
القول الاول لا يستلزم التخطئة ولا التصويب لا في الاحكام ولا في الموضوعات لكن القول الثاني يستلزم التصويب في الموضوعات الصرفة لتعدد الامور الذهنية فيكون
القبلة مثلا موضوعة للامر الذهني فيتعدد القبلة اذ تعدد الامر الذهني ويصير ذلك تصويبا فظهر ان الامامية في الموضوعات الصرفة مختلفون في التصويب
والتخطئة فلو كانت الموضوعات داخلة في هذا النزاع لزم كونهم متفقين على التخطئة لا تفاقهم في هذا النزاع على بطلان التصويب وهذا يكون تناقضا
بين اتفاقهم هنا واختلافهم ثمة في مسألة الالفاظ فلا بد ان يكون الموضوعات خارجة عن هذا النزاع حتى لا يلزم التناقض ثم ان التحقيق ان الفرع
على القول بعدم تبعية الاحكام للصفات الكامنة في باب الحسن والقبح لما عليه من يجوز على هذا القول اختيار التصويب مطلقا والتخطئة على التحقيق
كما هو ظاهر **المقدمة الثانية** قالوا الاصل مع التخطئة لاشتراك تعدد الاحكام الواقعية والشك في الاصابة بالواقع بعد القطع بعدم
الاصابة قبل الاجتهاد **وفيهما نظر** لانه لا شبهة في تعدد الاحكام الظاهرية واما الشك في تعدد احكام واقعية كما يجوز ان الواقع في الظاهر متحد ثمة
فالتعدد موجود والشك انما هو في وجود الجهة الواقعية وعدمه فلا يجري الاصل لانهم قد قالوا احكاما متعددة لكن لا يعلم انها مقصودة بالشرع
واحد منها او لكل مقصود بالذات فيكون احكاما واقعية ايضا فلا معنى لاجراء اصالة عدم تعدد الحكم الواقعي وايضا المخطئة قائلون بان واحدا من الآراء
الظاهرية في البين واقعي لكن لا نعلم فنقول ان اصالة عدم الاصابة انما يجري بالنسبة الى الكل لا بالنسبة الى المعلوم لكل رأي او بالنسبة الى البعض دون البعض الترجيح بلا مرجح
فتدبر وايضا الشك الحادث لا يرتفع بعدم الاصابة لانها حكم لكن لا يعلم انه واقعي ام ظاهري بل ... الى بعد لكن نحو ان الاصل مع المخطئة لانهم يقولون
ان حكم الله واحد واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقة بل هي احكام في نظر المكلف لزوم العمل بها فقط ... فحكم من الاحكام مشتركة في كل الاحكام
المتعددة فهنا امران احدهما لزوم العمل بالمتعدد والاخر الحكم المتعلق بالشيء والمخطئة يقولون ان الحكم المتعلق بالشيء مع قطع النظر عن العمل
بالمتعدد واحد لا يختلف بالآراء واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقة بخلاف المصوبة فانهم يقولون بتعدد الحكم الواقعي والاصل الاصل
عدمه فتدبر واما اصالة عدم الاصابة فيها جارية من حيث الشك في الحكم في كل واحد من المجتهدين لكن من حيث المجموع في التعدد فلا ... **المقدمة الثالثة** القول بالتصويب يتصور على وجوه الاول ان الحكم تابع للحسن والقبح فيما يحصل بالاعتبار نحو ... الصفة
يتبعها الحكم فرأي المجتهد يحدث الحكم ويكون الاحكام متعلقة برأيهم الثاني انه لو وجد احكام متعددة بالاصابة بعدها ... يطابقها ... بمعنى
انه لم يوجد احكام واقعية ويطابقها آراء المجتهدين بالاتفاق لاعتراض الرابع انه نعلم ان للآراء تتعلق بالاحكام المقصودة ... علمه بها
احكاما واقعية يطابقها وكل من الثلثة الاخيرة يناسب الاشاعرة القائلين بعدم تبعية الاحكام للصفات اذا عرفت هذه المقدمات فاعلم انه يجوز
مع المخطئة وان التصويب باطل اولا بان الاحكام تابعة للصفات الكامنة وان العلم والجهل لا مدخلية لهما في الحسن والقبح وقد عرفت ان لازم ذلك التخطئة
وان كان لازم القول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل التصويب فيقول بعض الامامية بذلك في بحث الحسن والقبح لكنهم اتفقوا هنا على
التخطئة وثانيا بما قلنا انهم اتفقوا على ان المراد من خطابات الشرع حكم وحد لكل الاحكام الواقع متعلق ... نقول ان تعدد الحكم الواقعي
والالزم على الشارع الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد معين منها من تلك الخطابات لا مع كونها لكل احكاما اصلية ذاتية فلا بد ان يكون
المقصود بالذات واحد ومن قصد من الخطابات الى ان يكون هناك احكام غيرها هو المراد من الخطابات وكلها مقصودة بالذات كان الامر بالرجوع الى
ذلك المراد من الخطاب الذي هو واحد من الاحكام المقصودة بالذات والمقصود والوصول اليه ممكن ... كما في المنقول ... الفريقين جميعا
بلا مرجح بعد كون لكل مقصود بالذات ... عند ... مع انهم ... الى ان ... الا ان ...
فاعلم بتعدد الحكم بحيث يكون مقصودا بالذات ... بالنص والعرض وخامسا بالاجماع المحقق على التخطئة وسابعا بالاخبار المتواترة
الدالة على ... بالآيات الدالة على من لم يحكم بما انزل الله فهي الدالة على ان في كل واقعة حكما منزلا لا يحتمل التعدد **فان قلت** المراد من
الآيات الكلية ... على سبيل الخصوص ... من الخطاب لزم كون المجتهد ... اذ لا يجتهد الا بعد ... وحكم ... في كل ... من ...

الشارع ثم ملذ من يقول بالفساد فيهما او لفسادهما او للزوجة خاصة وجوه اخيرها خلاف لاخر و موجب للتشاجر فالدلالة الصحة للزوج اقوى
من دلالة الفساد للزوجة بفهم العرف الوارد فيحكم بالصحة لهما للاجماع المركب فتدبر واذا كان المتعاملان عاملين بمحالفين في الرأي بعينه الوجوه الثلث
اصل الحق ان التقليد اصطلاحا هو الاخذ بقول الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا وذلك لقاعدة الاستعمال و

ولو في حكم وان كان المنزل عليه اوضح سبيل القول اي ما يجوز العمل به للمجتهد سواء كان مراد من عظمه امر لا فذلك لا يلازم التخطئة بل يجامع التصويب لا
دلالة في الآية على المصوبة قلنا المراد الاعم لكن الظاهر منها ان واحدا من الاحكام الجزئية مقصود بالذات للشارع فتدبر والحاصل انا نفهم من الآية ذلك
شئت فقل المراد الاخص وان شئت فقل المراد الاعم وثانيا بما ورد في النبوي المشهور من ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد
فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنى لقوله اخطا وهذا الخبر وان كان واحدا لكن الاصحاب تلقوها بالقبول **فان قلت** لعل المراد بالاصابة المراد من الخطاب والخطا
منه لا في الحكم فيخرج عن محل الكلام لوقوع الوفاق على امكان الخطا بالنسبة الى الخطاب **قلنا** اذا كان المراد الاصابة والخطاء بالنسبة الى المرام لزم الترجيح بلا
مرجح لانه اذا كان كل الاحكام مشاكلة مقصودة بالذات وفي مرتبة سواء فلم يكون لمن اخطاء المراد واصاب بحكم اخر اجر واحد ولمن اصاب المراد
اجران **فان قلت** هذا الايراد مشترك بين المصوبة والمخطئة اذ على المخطئة نقول وان كان الحكم الاصلي واحدا لكن المجتهد المشكل قد استفرغ الوسع
اذا اصاب احدهما الحكم الاصلي واخطأ الاخر فلم ان يكون متساويين في الاجر لانهما متساويان في الافعال الاختيارية اذ المفروض ان المخبر فيه غير
المقصر في استفراغ الوسع وفي المقصر لا اجر له اصلا لا على الخطأ ولا اصاب اذ الخطأ وتعدد التكليف الانفعال الاختيارية لا معنى لزيادة اجر احدهما على الاخر على
قواعد العدل **قلنا** الواجب على المجتهد هو الاستفراغ في المسئلة بقدر لا يتمكن معه الاحكام فمن استفرغ وسعه المعتد به لم يجب التعطيل فتلك الزيادة للمجتهد
فلو ان المجتهد لو اصاب بسبب تلك الزيادة من الفحص فله اجران ومن اخطا في تلك الزيادة فله واحد وان استفرغ المخطئ وتفحص زائدا على الواجب فله المصيب
وكان الاصابة اتفاقيا للمصيب لا تستحقا بمكن بها تعدد اجر المصيب فكان اصابة اتفاقية ووحدة اجر المخطئ وان تساوى مع المصيب في الاستفراغ في الفحص الازيد
ان شخصين لو اجتهد او سعيا في طلب زيارة الحسين وتساويا في الافعال الاختيارية فوجد احدهما الطريق من باب الصنعة الاتفاقية وحضرة منه
الاخر كان لمن حضر وزار اجران احدهما المقصود الزيارة والاخر للسعي ولمن لم يحضر اجر واحد على السعي لا غير وذلك بالشائع المستفاد فنقول ان مفهوم
الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الاجر بالوحدة التعدد في الفحص الزائد المستحب لا في القدر الواجب فلا مخالفة لقواعد العدل ومثل تلك الزيادة الحاصلة للمصيب
من باب الاستحقاق ام من باب الفضل فالخبر الاول دون ذلك يمكن اذا قلنا بان الاصابة من لوازم الاتفاقية مما لا يستند بفعل المكلف ولا يتمكن بغير تعاطيه
الاستحقاق وان قلنا بان الافعال التوليدية افعال حقيقة مع انه لو كان فاعل توليدية وقلنا انه فعل حقيقة وهنا استحقاق والزائد من الاجر لما
احتج الى التاويل في الخبر وصرفه الى المستحب بل يتعين الواجب في الخبر بكم فالاحسن ان يقال انه من باب الفضل وان ورد في الخبر المستحق
وان كان عاجز او على الوجه المنفصل باحدهما دون الاخر لا انه واقع بالوحدة ايضا سمعا مما النصوص الدالة على ان لكل واقعة حكما من ارش الخدش
بعد كونها متواترة وجه الدلالة ان قوله حكما الظاهر منه ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة لا التمكن كما هو الاصل في التنوين فيكون ان لكل واقعة
حكما واحدا والمصوبة يقولون تبعد الحكم في الواقعة **فان قلت** المصوبة يقولون ان لكل واقعة حكما واحدا لكن الحكم يتعدد عندهم بتعدد الوقايع بالعلم
والجهل فالخبر لا ينافي مذهبهم قلنا الظاهر من الواقعة هو نفس الكلي الفعل المشترك لا خصوص الوقايع الحاصلة باختلاف العلم والجهل واذا كان حكم في
الكلي واحدا لم ينطبق ذلك الا على مذهب المخطئة وخامسا الخبر المروي في نهج البلاغة المقطوع منها الصريح في بطلان التصويب واما ما فيه
لما يستعمله المجتهدون في هذا الزمان من عمل كل برأيه لا جل لا لنزول وقد حكم الله سبحانه ظاهرا و واقعا فهو غير مقدر اذ لم ينفي بالاجماع هو الخبر الدال
على تعدد الحكم الظاهري ويبقى الخبر الدال على وحدة الحكم الواقعي سليما عن المعارض ويؤيد ما ذكرنا من ان مراده بطلان العمل بالقياس والرأي لا مطلقا
في ذلك بيانه الاستدلال بهذا الخبر على بطلان التصويب فانه بعد تسليم ان مراده هو ابطال العمل بالقياس والرأي يكون المراد ان الحاكم الله سبحانه
الى التعدد الحاصل من القياس والرأي ويكون الوحدة اضافية وهي لا تنافي التصويب ثم انهم استدلوا على التخطئة بانه لو صح التصويب لزم من صحته عدم
صحته ومن وجوده عدم وجوده لان من المجتهدين من يقول بالتخطئة فلا بد ان يكون هذا صوابا عند المصوبة وهم لا يقولون به وفيه اولا انهم
بالتصويب في الفرعيات لا في المسئلة الاصولية التي هي من العقايد ثم انهم جمعوا فيها على التخطئة الا من شذ وكلام ما و فلا استلزام وثانيا
انهم بعد التسليم يقولون ان رأي كل مجتهد واقعي له لا لكل احد غيره احد ليس حجة على الاخر وواقعيا له بل لنفسه لقائلو بالتصويب لا يأتي
على القول بان التخطئة واقعية للقائل بها فتدبر ثم اعلم ان ثمرة النزاع لو عممنا الموضوع المتنازع فيه تظهر فيما لو تجدد في القبلة الى جهة ثم انكشف في
الوقت خلافها **فان قلنا** بالتصويب الموضوعات وبان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية فلا يجب الامر بالاعادة وان قلنا انه لا يأتي بالواقع
الاولى **فان قلنا** بالتخطئة وبالوضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية وان كان لا يتعلق لا باللفظ مشتركة لكل وانه مورد الحسن القبح وجب الاعادة لان
من دليل على عدم وجوب الاعادة كفهم العرف وهو مفقود ثم ذلك البدليات الجعلية صحيح لان البدليات الفقهية كالتيمم بعد من امثال المنتفي
لسقوط الامر في الواقع بعد سقوط الامر بها بالمعتقد والقاعدة اذ ان اشتغاله بالمطلوب الواقعي الذي تعلق بالامر والحسن متعبد بوجود الامر الواقعي
الاولي بعد انكشاف الفساد وان كان البدل عقليا لا جعليا قد يكون باصل الاشتغال وقد يكون بقاعدة التخيير يقتضي بقاء الامر الاولي وجوده
لان قد ثبت بحكمة ان الحسن لا امر انما تعلق بالواقع وهو لم يأت به قطعا كما هو في المفروض فلا بد الا ثباتا احتياطا بعد كشف الفساد كما ظاهر الامر





والنادر وعدم صحة التسلسل بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي **اصل** الحق عدم جواز التقليد في اصول الدين فان لسبيل المجتهد الى عنقادانه
وبهم بما في طلبه ويجعلها نصب عينيه ويعترف بها لسانا ويعمل بمقتضاها وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات وذلك لاستقصاء الامر والاجماع والآيات
الناهية عن التقليد وايات النهي عن الظن المستلزم للنهي عن التقليد مطابقة او التزاما اللاولوية ولاصالة الاشتغال نعم لو كان احد لا يمكن الامر التقليد كان

في التقليد

التفاتا كما انه لابد من الاتيان بمقتضاه لاصالة الاشتغال **فان قلت** لعل المخطئة يقولون بالاجزاء في مبحث الاجزاء لا اعادة عليه فلا يلزم القول
بالمخطئة الاعادة **قلنا** القول بالاجزاء حيث يتعلق ايضا لا يجامع القول بالمخطئة والقول بخلاف ذلك مما ذكره من ان القائل بالخطئة اي قول بالمخطئة
وتعلق الحكم بالواقع انه هو حقيقة وهو انه بعض المسائل المفروض ان يكون اثره بعد كشفه ان الحاصل ان ثمرة القول بالمخطئة
الامر الاستصحاب الاجزاء فيما كان الحكم فيه ممنوعا لنظر من الاصل الا ان يقوم دليل من الشارع على الخلاف وقد يتوهم ظهورها فيما مضى من الاقتداء بمن
رابه فقد المجتهد مع رأي المأموم وان المجتهد لان صلاة المأموم واقعية كالامام وفيه انه لابد من ملاحظة الادلة فان لم يثبت جواز الاقتداء بمن يثبت
على انه يجوز الاقتداء به مع صلوته عند الاعتقاد بما هو صحيح الاقتداء سواء قلنا بالمخطئة او التصويب وان دل على انه يجوز الاقتداء بمن صحت صلوته عند المأموم
وباعتقاده لم يصح الاقتداء مع المخالفة سواء قلنا بالمخطئة او التصويب فلو دل دليل على انه يصح الاقتداء بمن صلوته صحيحة في الواقع فلا يجوز الاقتداء بمن
الثمرة المذكورة اذ على المخطئة لا يمكن العلم بكون صلوة الامام واقعية عند مخالفته لاعتقاد المأموم بخلاف ما لو قلنا بالتصويب فان حكم كل مجتهد
واقعي في حقه لكن بعد هذا الدليل جواز الوجوه ويترتب الثمرة ايضا ودل الدليل على جواز الاقتداء عند المخالفة اذا علم ان صلوة الامام واقعية دون ما اذا
لم يعلم اذ لا يمكن العلم بواقعية صلوة الامام الا على التصويب ولا يمكن على المخطئة وقد يتوهم انه على التصويب يجوز للحاكم انقاض حكم الحاكم السابق على المخطئة
ومنها اي الثمرة السابقة بعينه بل اظهر وتوقع الاجماع على لزوم الانقاض اذ ثم نعلم بطلان حكم الحاكم السابق بما كان في تلك المسألة ثم اذ علم
لزم عليه الحكم بالخلاف **ضابطة** المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع فلا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو
كفائي عند اكثر الامامية وبعض العامة منهم مع فقههما طلب وجوب الاستدلال على كل واحد واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من ممارسة
العلماء عنا الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة والظاهر ان مرادهم منها القاطعة منها ودلالة الكتاب والاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة
فقد نص قاطع في منسوخ الكتاب والنصوص محصورة وبعض المتقدمين من المعتزلة على انه لا يجب على العامي الاجتهاد بالفحص عن الادلة بل يكفيه ان
يراجع المجتهد بذكر المجتهد له ادلة الطرفين ويجوز الترجيح على نفسه فيرجح ويأخذ باحد الطرفين وهذه المرتبة اقول من سابقتها في الاجتهاد
الذي السابق بشرط الفحص الادلة عليه ثم علم ان الاصل في الواجب الذي شك في انه واجب عيني او كفائي هو كونه عينيا بناء على مذهب المحققين
في الواجب الكفائي فانهم قالوا الواجب الكفائي ما يصح التعبير في شيئين احدهما تعلق الوجوب على كل المكلفين والثاني ان الحال اثم عند تعدد
الفعل عن احد منهم ويظهر الثمرة في شيء ذي احكام من ان العيني لا يسقط بفعل البعض عن الباقين بخلاف الكفائي واذا شك في العينية والكفائية يرجع
الى الشك في سقوط الواجب عن الباقين بفعل البعض وعدم سقوطه والاصل ثبوت التكليف بالواجب على الباقين وبقاء التكليف بالواجب
الباقين وبقاء التكليف عليهم يستصحب الاحكام فالى اصل الاشتغال فيقتضي ذلك الاصول العينية **فان قلت** قد يكون الشخص بعد تعلق
التكليف فاقدا لشرط الوجوب كالنبي فلوما احد سلم عليه البعض وبلغ هذا الصبي بعد صلوة البعض فان كان الواجب ههنا تعلق به الصلوة على الميت
مثلا قبل وقته وان كان كفائيا لم يتعلق به فالشك في العينية والكفائية بالنسبة الى هذا الشخص في حدوث التكليف والاصل البراءة عن كونه
كفائيا لاصل البراءة بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ولاستصحاب الاباحة فيما كان الشيء اولا مباحا ثم صار واجبا وشك فيه
في عينيته وكفائيته بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ايضا فلا يصح اطلاق القول بان الاصل العينية بالنسبة الى كل الاشخاص **قلنا**
لما قام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بين الاشخاص فيعارض الاصلان من الطرفين فيتم بالاجماع المركب لكن يتحد الاشتغال
واستصحابه وارد على اصل البراءة واستصحابها فيكون الاصل مطلقا العينية فهذا ما يتيسر لي في اصالة العينية في الاجتهاد واما الاصل بين الاقوال
المذكورة فتحقيقه انه لا شك ان الاجتهاد بالمعنى الذي يجب فيها الحلف يتحد وقد فرقنا بين الفرق الثلثة في معنى الامتثال وثبت الذمة في
النزاع في كفاية التقليد ايضا وعدمها فالاصل مع مهما على بعد الاجتهاد في وجوب الاجتهاد على الكل ويكون قول المتم منهما في الاصل اما امكن الاجتهاد
المذكورة فدائرا بين القبلة على المستحيل وثم التقليد عند دوران الامر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد ومع عدم الكفاية بالاجتهاد وبه يحتج القائل
بذلك فلا اصل في البين لدوران الامر بين المحذورين لكن الاصل بعض لغاية المقلد مع الاجتهاد ايضا فما يقول فيها طلب حتى دلالة الاجتهاد
هو عمل المكلف بطنه قال يحال دليل على بطن غيره والموجب للعمل في مقابل اجتهاد نفسه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان الاجتهاد في جميع المسائل هو واجب
الاجماع القاطع الحاصل من تتبع الاحكام والاجماعات المنقولة المتواترة والادلة الشرعية لولا الامر كان فيه ما كان عليه وجب الاجتهاد على البعض
الكل لقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وذلك لما بينهم اذ كان المراد من اهل الذكر خصوص اهل العلم والفرد بما بينه من التكليف بالا
لا يطاق المستلزم للاختلال بنظام العالم ولبناء العقلاء كافة من رجوعهم في شرعهم فان ينا نهم اعتقادهم على الكفاية **فان قلت** الظاهر من الادلة
نفي العينية بالنسبة الى الكل لا كونه واجبا عينيا على البعض وهو المستفاد من المقلدون بوجوبه كفائيا على من هذا منه بل لعله يجمع الاجماع فهم
فلا بد من الحكم على البعض بالتقليد المذكور كما نبهنا عليه في ادلة المذكورة ايضا كالاجماع على الكل بل ما يحكم بكونه من النصوص

في التقليد

في وجوب التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد



كان له دين سابق وقد بقي على ما كان لبناء العقلاء ولا سقط عنه التكليف لاصالة البراءة فالتقليد بالنحو المذكور لا محل له واذا
علمت وجوب الاجتهاد في العقائد فان تمكن من تحصيل القطع وجب تحصيل الاشتغال والاستصحاب والاجماع ولا اكتفاء بالظن اذ الامر دائر
بين نفي التكليف فهو خلاف الاجماع ظاهرا او تكليفه بالعلم فهو تكليف بالمحال وتكليفه بالظن وهو المطلوب ثم الحق كفاية حصول العلم وان لم يكن
بالتبعيض المذكور خلافا للاجماع ويدل عليه آية النفر ايضا وآية السؤال الترتيب واذا ظهر ان الواجب كذلك فاعلم ان الواجب ان يوجد المجتهد بقدر
ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة واما الفتوى فالظاهر كفاية الواحد لا الاثنين لكن لما كان وجود المجتهد ايضا لا لنا كالمرافعة ومما لا يكون الا في
فلا بد من مجتهد في كل بلد لان نقل الناس من بلد الى بلد للمرافعة عسر شديد بل بعض البلاد يحتاج الى ازيد من مجتهد ولو هذا فمع قلة المجتهد
وتعدد كفاياتهم يكونوا قادرين وعليه كلهم اثم من مقصر ثم ان من رام الاجتهاد يجب الاجتهاد اصلا ويكفي فيه معرفة الاجماع او النص الظاهر والا
فالرجوع الى الاصل اما انه يجب الاخذ بالاجماع او النص او الاصل اذا وجدها بغير اجتهاد في تلك الادلة وامضاء الدليل على حجيتها وتميز موارد
الحجية والدليل بعدها واما انه يأخذ بها مع العلم بحجيتها عن المأخذ والادلة واما مع العلم بالحجية تقليدا او الكل مشترك الورود فان الاقتصار
في الفروع بالاجماع والنص الظاهر ثم الرجوع الى الاصل مستلزم للخروج عن الدين ويرد على الثاني مضافا الى ذلك الادلة المتقدمة وكذا الاول
ويرد على الثالث ايضا ان ذلك الشخص لا يجوز التقليد في الفروع فكيف يجوزه في الاصول ويحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع مع ان ذلك
ليس اجتهادا في الفقه بل هو تقليد حقيقة واما قول الحداد بين ففيه ما سبق مضافا الى العسر في الحد على المجتهد في الادلة لكل على انها

ضابطة اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه على اقوال ثالثها الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسألة فيجدد النظر فان
وافق رأيه الاول اخذ به والا فالاحق ودليلها الوجوب ان مضي ما ويتغير حال المجتهد معه زيادة قوته واطلاعه على المأخذ والحق ان المجتهد اذا
لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا تردد فيه بل قطع عقلا بصحته لكن الدليل تفصيلا او تردد فيه فلا يجب عليه التكرار وان اعتقد الفساد
قطعا ام ظنا او تردد فيه القول المذكور وجب التكرار ثم ان الاصل في المقام وجوب التكرار ضبط لقاعدة الاشتغال لان صحة تجديد النظر قد يستفيد
شيئا في الصحة ولا يجري الشك [illegible] بانه عن حجية تجديد النظر لان الشك انما هو في شرطية تجديده الاحكام المأمور بها من الصلاة وغيرها فان تجديد النظر
ليس واجبا نفسيا بل وجوبه لو كان فهو توصلي فلا يندرج من القسم بقاعدة الاشتغال الا على قول من يعمل باصل البراءة في الشك في الشرطية
وهو ضعيف ولو فتح اصل البراءة ايضا لما كان فيه للتعارض مع اصل الاشتغال بالاحكام لكن [illegible] عدم وجوب التجديد في الصورة التي ذكرناها استصحاب
صحة الاجتهاد السابق وللزوم العسر والحرج على المجتهد في وجوب تجديد النظر مطلقا واما وجوب التجديد في صورة الاعتقاد بالفساد والتردد فيه بعد
الالتفات اليه تفصيلا فللاجماع او الشهرة العظيمة ولا يكافؤها الاصول المتقدمة بعد ما بطل الاصل الاجتهاد والعسر ممنوعا اذا عرفت ذلك فاعلم
انه على القول بوجوب تجديد النظر في غير صورة الاعتقاد على فساد المدرك او التردد فيه بالنحو السابق هل يبني العمل حين النظر الذي هو زمان انتهائه على
الاجتهاد السابق فلو ضاق الوقت عمل على الاجتهاد السابق حتى يجدد النظر ولعله اجماعي من موجبي تجديد النظر واما في صورة الاعتقاد على الفساد
فاما ان يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده فعليه ان يبني على الاجتهاد الاول من دون حاجة الى تجديد نظر للاجتهاد الاول
واذا اراد النظر تفصيلا يجب ايضا حين النظر على الاجتهاد الاول بطريق اولى والدليل على جواز البناء على الاجتهاد الاول من دون تجديد النظر
الاجماع المركب من القائلين بعدم لزوم تجديد النظر فان كل من لم يوجب التجديد في صورة عدم الاعتقاد بالفساد ولا التردد قال بعدم الوجوب هنا ايضا
مضافا الى ان بناء العقلاء على ذلك فهذان الدليلان يخرج اصل الاشتغال المقتضي للتجديد بل الحق لخروج هذه الصورة عن صورة لزوم تجديد النظر
في الاجتهاد السابق والقول بانه بمجرد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاده يرجع على الاجتهاد الاول من دون فحص لا يضر ما يزعمه مفسدا للاجتهاد
الاول قد زال باعتقاده على فساد الثاني واما ان لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده ففيه يجب حتى النظر على هذا الاجتهاد
الفاسد وعلى التقليد وعلى الاحتياط وجوه لكن الاول مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظاهر وكذا الثاني اذا امكن الاحتياط لان الاحتياط الا[illegible]
فهو اللازم ما امكن والا فالتقليد واما في صورة التردد بعد الالتفات تفصيلا فيبني على اجتهاده المتردد فيه وان كان مسبوقا باجتهاد آخر للاستصحاب
المتقدمة واما في صورة القطع بالفساد فلما انقطع ذلك الاصول بالاعتقاد الظني او القطعي كما ان الظاهر وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه من دون الفحص
التفصيل المذكور بخلاف الترديد **ضابطة** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن المسألة الفلانية وجب عليه الرجوع ولا يجوز بقاؤه على الرأي
الاول لمجتهده وان جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء ولان الاولوية في المجتهد اذا لم يجز له البقاء على الاول فكذلك بطريق اولى
فان قلت لو قلنا بان المجتهد لم يعتقد فساد الرأي الاول بخلاف مقلده **قلنا** المقلد ايضا يعتقد بالفساد اذا اطلع على عدول المجتهد واعتقاده
فسادا بالاول واذا لم يجز له البقاء على الرأي الاول لمجتهده فهل عليه تقليد هذا المجتهد في الثاني او مخير بينه وبين تقليد غيره مقتضى الاشتغال
الاول لان التقليد المتيقن لكنه معارض باستصحاب التخيير الذي كان حاصلا للمقلد قبل الاخذ بالرأي الاول لهذا المجتهد **فان قلت**
بعد ما اختار ذلك المجتهد انقطع التخيير ولزم عليه العمل برأي هذا المجتهد وحرم عليه غيره لان الامر الثابت يقتضي النوع [illegible]
بها فتقليد الان عمله برأي غيره حتى ما كان مقلدا لذلك المجتهد كان حراما اجماعا كما هو الظاهر فيستصحب هذا لو تمسكنا باصل الاشتغال قلنا
المحرم المعاملة بعد التخيير حرمة عرضية حاصلة من حيثية ان هذا المجتهد اذا انتفى ذلك الاجتهاد او التقليد ففي التخيير بحاله وانما

في وجوب تجديد النظر على المجتهد

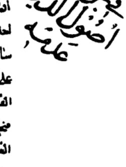
فيما اذا رجع المجتهد عن المسألة

من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الحدود من التكليف به الاطلاق واختلال النظم ثم لا يخفى وجوب ذلك كفاية حفظا للاسلام عن
الشبهات **اصل** اذا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق واجتهد في بعض المسائل وكان فاضلا حرم عليه التقليد فيها اجماعا وان لم يكن اجتهد فعلا
ففي جواز تقليده فيما لم يجتهد فيه مطلقا واذا منعنا الوقف عن الاجتهاد او اذا خالف الاعلم او اذا كان لعمل نفسه لا لمقلده او لا يجوز مطلقا اقوال

فنشاهد التخيير العرضي التخيير لا جل ارتفاع الحرمة العرضية والمفروض انها قد انتفت والحاصل ان الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير ارتفاعه فالمستصحب
ممنوع واما الحرمة الذاتية فلا استصحاب ممنوع للقطع بالانتفاع واما ان ترددنا بين الامرين فمقول الفتاوى المتيقن موضوع اليقين وهو الحرمة العرضية
وقد انتفت فبقي التخيير الذي بحاله فالاصل ان بقاء التخيير الذاتي وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال الا ان يقال ان الاحتياط في قول هذا المجتهد
لاشكال فيه حرمة العمل بقول غير هذا المجتهد حين تقليده فعلى العمل اذا كان تقليد الغير فيقول ح الاصل بقاء ذلك الحكم الوضعي وهو الفساد في العمل بقول
غير هذا الراي فيعارض هذا الاستصحاب استصحاب التخيير ويسلم اصل الاشتغال عن المعارض ح فالحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد في زمان الثاني وهل
يجب على المجتهد اذا تجدد رأيه اعلام المقلدين مهما امكن ام لا الحق لا للاصل البراءة وشمول ذلك لموضوعات مع وجوبه فيقولون لا يجب الاعلام من يرتكب الحرام
لو يعمل الغير جهلا بالموضوع اقول واما الاية الشريفة لا تفيد شيئا لو لعلي الاثم فلا دلالة فيها على وجوب الاعلام في الموضوعات والاحكام وصل المقلد
منه علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه رجعا الى الاصل فطرح بعض واحد تعين الترام بعمل بكل فتاويه كما كان الى ان يعلم بعضها الخ انه كان الشك فيها
فكثير اما كثيرا ما كثيرا لم يتبين العلم الاجمالي وعمل بكل كان للاستصحاب السند وعدم وجود دليل على الغير هذا العلم الاجمالي ان هنا الفضلاء ومع ذلك
وانكار ان الطريقة الظاهر بقول هو بالخيار امر لا بد من القرعة من طرح الكلام من نفسها لكل كان وجود وجهها الاخر الاستصحاب المتيقن وهذا الذي
هو الغالب هذا العلم الاجمالي عند عدم امكان الوصول الى المجتهد **ضابطة** الفرق بين الحكم والفتوى ان الحكم رفع الخصومة بين الناس فعلا او قوة
فيما يتعلق بامر معاشهم المطابق ذلك لو فرع لراي المجتهد الرافع للخصومة والفصل والقوة معتد ان الخصومة اما الخصومة الفعلية فظاهرة واما الخصومة
بالقوة فكما لو ولي على البكر بالعقد رشيدة الى الحاكم واستاذنت في تزويجها بزوج بغير اطلاع وليها فحكم الحاكم فيقصد رفع الخصومة الحاصلة بالقوة بينها
وبين وليها بان للحاكم في تزويجها من شخص خلاف لو اخبر كما كان من شانها الخصومة بعد ذلك فالحكم منه يقصد الحكم بامضاء طرفيها يسمى حكما ويكون
رافعا للخصومة البعدية ولا تفاوت في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار كقوله حكمت والزمت وانقذت او الانشاء كقوله لنصرني مال زيد او خذه من يد
كما انه لا فرق في الفتوى بين ان يقول الشرعي الصلاة واجبة بعد الشرع فيما النجس حيث كان لو شهد عدلان بان هلال هذا الشهر هو الحاكم بانه يثبت بالشاهد بعلم
بجل يبقى انه حكم الحاكم يجدد مع انه لا خصومة الا ان يرجع ذلك الى الخصومة في صحة الشهادة في ثبوت الهلال اذا كان الشاهد موجودا والقوة اذا حكم
الحاكم بقبله لكن يحتمل الخصومة يكون ذلك لاجل من خصمائه بهم لو ثبت عند المجتهد رؤية الهلال شهر رمضان مثلا وامر بالصيام فيبقى انه حكم بان ما ليوم
اول الشهر مع انه لا خصومة الا ان يقال انه حكم لرفع الخصومة بالقوة وفي العبد وعلى حال لا يتوقع بعضا لكن هنا ان الاحكام لا تختلف الا حسن ان يقال انه ما يطلق
عليه لفظ الحكم من غير نظر الى ضمه سلبه فهو الحكم خصوصا ما لا يشمل كل فرد و يطرد التعريف ويعكس الفتوى هو الاخبار عن حكم الله تعالى بلفظ
الاخبار ام الانشاء وقد يحصل الاشتباه بين الحكم والفتوى مثاله ان امرأة ابي سفيان اتت النبي وقالت زوجي رجل شحيح لا يعطيني من المال ما يكفيني ويكفي ولدي
فقال لها خذي ذلك لولدك بما يكفيك فيحتمل ان يكون عرضه الحكم بما حدثها ونفاقها من مال زوجها لبكدها بينهما رفعا للخصومة بالقوة لعلمه بعد
وقوله لها الحجة الشاهد فيكون حكما ويحتمل ان يكون عرضه صلى الله عليه وآله بيان حكم الله تعالى بلفظ الانشاء ويحصل الثمرة في جواز التمكن من ذلك
الواقعة الجوع لها النفاح في حقوق الجمعة من عليه الحق لكان من باب الفتوى وعدم جوازه ان كان من باب الحكومة ورفع الخصومة المحتملة في القرب
انما هو قصد الحاكم فان كان قصد رفع الخصومة فهو حكم والا فلا **ضابطة** اذا عرفت الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم انه اذا حكم الحاكم بحكم في واقعة
خاصة كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الاخر نقض ذلك الحكم ام لا وهل لذلك المجتهد الذي حكم او لا بالنفوذ بعد ان تغير
ان نقض بمقتضى رأيه اذا تبدل رأيه يجوز نقض حكمه الاول اذا كان ظانا ببطلانه ورأيه الاول ام لا وهل يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان قاطعا ببطلان
رأيه الاول ام لا فاعلم ان مقتضى صدق القطع ومقتضى ادلة اشتراط النكاح في البكر باذن الولي الشاملة للابتداء والاستدامة هو مقتضى الاصل
الفساد هو النقض في جميع تلك الصور الثلاثة لكن الاجماع المحقق والاجماعات المنقولة ظاهرا والبرهان العقلي وهو لزوم الهرج والمرج كلها دلت
على عدم جواز النقض في الصورتين الاولى والثانية وفي الاجماع المركب الظني على عدم القول بالفصل وقد الاجماعات المنقولة والدليل العقلي وايضا
الفساد كلها دلت على عدم جواز النقض فيها وما فيه الدليل العقلي انه ربما يكون راي المجتهد يتبدل في مسألة فلا يدل على حكم في جواز
المفروضة كل يوم بتعجيل شخص هو خروج عن النظم وهرج ومرج **واما المقام الثالث** فلا دليل فيه على صحة جواز النقض فيها الا انه
الفساد والاطلاقات ادلة الاشتراط بحالها فيجوز النقض اما النقض في الحكم بين انهاد الى المعاملات فنقول ان الحكم لا يكون الا في المعاملات ثم اعلم انه
اذا اجتهد المجتهد في العبادات وافتى بحكم هو ومقلدوه بها برهة من الزمان فتبدل رأي المجتهد فهل الاعمال الصادرة منه قبل تبدل الرأي حكمها ماذا والحق
ان بطلان الاعمال السابقة على تبدل الرأي ان كان يكون اثرها باقيا بعد ما تجدد الرأي مثل ان ما لا يصدق عليه القليل الملاقي للنجاسة فيتنجس
منه كما اثر الوضوء باقيا لدى زمان تبدل رأيه وحكمه بالانفعال ولا يكون اثرها باقيا مثل انه توضأ بهذا الماء وصلى ثم تبدل رأيه
وايضا يتفاوت متعلقه السابق في القسم الاول فلا يجوز للثاني الاعمال الاتية بعد تجدد الرأي على العمل السابق وان يحصل مع ذلك

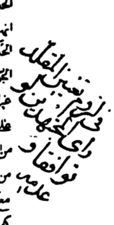
في نقض حكم الحاكم
فيما اذا تبدل رأي المجتهد

اصل في كون التقليد من باب الظن او السببية المطلقة او المقيدة وجوه والاصح انه ان كان مقلدا لاحد ثم ظن بقول غيره لم يعتبر هذا الظن وبقي على تقليده للاستصحاب وكذا ان كان قد تيقن في البين اخذ به وان كان الظن على خلافه للاشتغال كما لو علم من اجماع ونحوه ان تقليد الاعلم متعين وان كان الظن مع غير الاعلم وان لم يكن دليل شرعي على عدم العمل بالظن اخذ بالمظنون حينئذ



اختلفوا في جواز التقليد في اصول الدين وصدمة على اقوال ينقح البحث برسم مقامات **الاول** في انه هل يجوز التقليد فيه ام لا بان يسأل عن المجتهد مثلا اعتقاداته ثم يرسم ذلك في قلبه ويجعلها في عينيه ويعمل بمقتضاها ويصرح بلسانه وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات والحق فيه عدم الجواز لوجوه خمسة وهي استصحاب الامر والاجماع المحقق والآيات الناهية عن التقليد في اصول الدين والآيات الناهية عن العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد بطريق اولى ان لم يفد الظن وان افاد فبالمطابقة لانه مكلف بالاحكام وتحصيل العقايد لوجوب شكر المنعم والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال نعم لو كان احد لا يتمكن من الاجتهاد ابدا ولا سبيل له الا التقليد **فنقول** انه تكاليف اعتقاداتية ودين شامل تردد ولم يتمكن من الجزم فعليه البناء على ما كان عليه سابقا البتة العقلاء والتكاليف الزايد تكليف بما لا يطاق وان لم يكن كل منقول التكليف عنه ساقطا ولا يجوز له الاخذ بمن شاء تقليدا بالمخول المذكور لاذا لا دليل على التكليف في **المقام الثاني** فانه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد الظني ام لا بد من تحصيل القطع والحق انه ان يمكن من تحصيل القطع وجب عليه تركه لاصل الاشتغال واستصحاب الامر والاجماع وان لم يتمكن منه كفى الظن اذ الامر دائر بين امور التكليف بما لا يطاق والحكم منه بحصل الجزم وسقوط التكليف والعمل بالظن وبطلان الاولين وبطلان الثاني لظهور الاجماع على التكليف فتعين الاخير لكن الغالب في الاصول التمكن من العلم **المقام الثالث** في انه على فرض لزوم الجزم هل لا بد من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل ام يكفي العلم الاجمالي الحق الاخير حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا يبعد الحكم بوجوبه كفاية بحفظ الاسلام عن الشبهات الباطلة **ضابطة** هل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق التقليد ام لا فيه تفصيل فان كان مجتهدا فعليا في مسئلة من المسائل وفي الكل لم يجز له التقليد بل له العمل بالاجتهاد اجماعا وان كان مجتهدا بالملكة ولم يستنبط الحكم فعلا فقد اختلفوا في جواز التقليد على اقوال ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد والا فلا والحق ان مراد قائله انه ان لم يتمكن من الاجتهاد جاز له التقليد سواء كان عدم التمكن بضيق الوقت ولفقد اسباب الاجتهاد مثلا والالم يجز التقليد **ورابعها** انه يجوز له تقليد الاعلم دون غيره **وخامسها** انه يجوز له التقليد اذا امضى المسئلة بما يختص له ولعمل نفسه لا لعمل مقلد الى غيره ذلك من الاقوال والحق الثاني لنا على عدم الجواز عند التمكن اصل الاشتغال والآيات الناهية عن العمل بالظن خرج المجتهد والمقلد الغير المتمكن وبقي الباقي مع ان بناء العقلاء على ان اهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره والمجتهد من اهل الخبرة مضافا الى الاجماع القطعي وان صدر من بعض المتاخرين الحكم بالجواز والى العقل القاطع لان ذلك الشخص المتمكن على الاجتهاد امره دائر بين الاحتياط وجوبا والتقليد كذلك والتخيير بين الاحتياط والتقليد ولزوم الاجتهاد لا سبيل الى الاولين للاجماع على عدمهما والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح لان الاجتهاد موجب للظن القوي والتقليد موجب للوهم واحد الامارتين اقوى فتعين الرابع وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق واما انه انما يجوز له التقليد حين عدم الامكان فهل يلزم عليه تقليد الاعلم ام لا فهو مسئلة اخرى لا حيث لنا لزوم تقليد الاعلم وصدر من بعض اهل العصر جواز التقليد لان ذلك الشخص في الجملة لاستصحاب لزوم التقليد الحاصل قبل حصول الملكة واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل حين التقليد وفيه ان لزوم التقليد قد ارتفع بنفسه بعد حصول الملكة اجماعا لا ارتفاع لزوم التقليد بناء عليه بعد حصول الملكة وبناء على القول بعدم حرمة التقليد مخيرا بينه وبين الاجتهاد فارتفع الفصل ولازمه ارتفاع الجنس فيحتاج اثبات الحكم الحاصل للملكة هل هو لزوم الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد فلا يجري استصحاب لزوم التقليد للقطع بالارتفاع واما الصغرى فلان انها من توابع اللزوم المنتفي الحاصل من المستصحب في الاستصحاب الاول فهي ايضا وان شككنا في التابعية والعدم فالاستصحاب ايضا ومما استصحاب الحكم الفرعي فهو ايضا خارج لما ذكر في رد الاستصحاب الاول فان من الاول كان الفعل مثلا واجبا عينيا من دون تخيير فهو قد ارتفع قطعا واما الجواز استصحاب الصغرى الذي قلنا يجري بانه في بعض الصور فهو ان الاستصحاب وان كان موجودا وجاريا لكن بناء العقلاء على عدم الاعتبار فلو كان احد منهم من اهل الخبرة ثم صار اهل الخبرة لم يرجع الى غيره من اهل الخبرة كما ترشد كما يكون جوابا عن استصحاب الصغرى كذا يكون جوابا عن الاستصحاب الاخير على فرض الجريان مضافا الى الاجماع المذكور والدليل العقلي المتقدم

ضابطة اذا كان المجتهد متوافقين في الراي في المسئلة واحدهما اعلم من الاخر فهل للمقلد ان يعمل بهذه الفتوى من دون تعيين كونه مقلدا لاحدهما وبناء على انه عمله لاجل قول هذا المجتهد المعين ام لا بد له من تعيين من يعمل بقوله من المجتهدين وان توافقا في الراي وجهان وبعبارة اخرى هل يكون اقوال المتوافقين في الراي بمنزلة النصوص المتوافقة في المدلول مع كون بعضها اقوى من بعض حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون فتوى لاجل النص الاقوى او الاضعف فكذا لا يلزم على المقلد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد الفلاني ام ليس كذلك بل لا بد من تعيين مجتهد يوافق مع غيره في الراي ام لا يظهر من بعضهم عدم اللزوم لكن اكثر افاضل المتاخرين اللزوم مضافا الى سيرة المسلمين فيحتمل اشتراط التعيين واللزوم لحكم الاصل لا بناء على البراءة والنقل الى كون تعقل ثم ان الاصل الاشتغال يقتضي لزوم التعيين اذ شك في الاشتراط لكن مقتضى قول الفاضل القمي ره حجية اصل البراءة حيث شك في الاشتراط فلا يجب على من صيره التعيين



ضابطة هل المقلد من باب الوصف او السببية بمعنى ان ظن المقلد بالمجتهد هل هو من المرجحات لاحد قولي من نظر بقوله ام لا فلو ظن بقول غير الاعلم مع وجود الاعلم جاز الاخذ بقول غير الاعلم بل لزم ذلك ام لا وكذا اذا ظن بقول الميت مع وجود الحي هل يجب عليه تقليد

لبيت

من نوع المرجوح كما في المجتهدين المتساويين في بدو تقليده وهو ظان باحدهما **اصل** اذا قلد احد المجتهدين المتساويين او المختلفين
بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم احتمل جواز الرجوع عنه الى الاخر لاصالة بقاء التخيير وصحة اعماله كما كانت قبل اختيار احدهما الا ان يمنع الاصل
بعد تسليم جريانها ما صل الشغل واستصحاب التكليف ولزوم التقليد في الحكم الفرعي وظهور الوفاق والملازمة في منقول الاجماع وبان الشيخ عن

في بيان ان التقليد من باب الوصف او من باب السبب

الميت لا سواء كان او لا مقلد المجتهد الحي لا الا ما خرج بالاجماع وظهر من بعض انه من باب الوصف ومن بعض انه من باب السبب ثم انه يحتمل ان يكون
المراد بالقائل الاخير انه من باب السببية المطلقة بمعنى انه يجوز العمل بقول المجتهد مع ظن بعدم مواصلته للواقع لا اذا كان ظنا معتبرا شرعا فيحققا العلم
او من باب السببية المقيدة بمعنى انه يجوز العمل بقول المجتهد مما لم يظن بخلافه **واما القائل الاول** فيحتمل ان يكون مراده ان الظن سبب للحجية
ظن كان ويحتمل ان يكون مراده خصوص بعض الظنون كما يكون له دليل خاص على ترجيح الظن في بعض الموارد واذا عرفت ذلك علم انه لا دليل على كون التقليد
من باب الوصف مطلقا ولا من باب السبب مطلقا حتى التفصيل لان الموارد مختلفة فقد يكون دليل شرعي على عدم العمل بالظن كما اذا كان اولا مقلدا للاحد
ثم ظن بقول الغير فتح الاستصحاب يوجب البقاء على تقليده الاول وطرح الظن ثانيها ان يكون هناك قدر متيقن في البين كما اذا كان في اول الامر وفي امر في
تقليد الاعلم وغيره وعلم من جماع ونحوه ان العمل بقول الاعلم مبرئ للذمة قطعا وشك في جواز تقليد غير الاعلم وان ظن
معه فتح مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وطرح الظن وثالثها ان لا يكون هناك احد الامرين من الاستصحاب والقدر المتيقن موجود كما
كان في اول الامر وتردد بين تقليد مجتهدين متساويين ويلتبس تقليد احدهما مع ايقينا بالنسبة الى الاخر ومع ذلك كان ظنه مع احد المجتهدين فتح
نقول الظن مرجح ومعين لتقليد المجتهد الذي ظن بقوله لان العمل بالاحتياط منفي ولا اختيار بتكليفه بالامتثال والتخيير بين الظن والتسوية بين
الراجح والمرجوح ولا مرتاب من ان المحذور منفي الاخذ بالراجح وهو ان يكون الظن معه **فان قلت** قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر مطلق
وهو يفيد السببية المطلقة **قلنا** المطلق وارد في مقام بيان حكم اخر وهو لزوم السؤال واما لزوم العمل بالوصف فقد وانه من اي ما هو راجح
من الاطلاق **ضابطة** في جواز الرجوع من التقليد وعدمه **المقام الاول** في انه اذا قلد احد المجتهدين المتساويين او المختلفين
في تقليدهما تساويا او كان احدهما اعلم وقلنا بالتخيير فيه بينهما حتى قبل تقليد احدهما فقلد احدهما فالحق جواز الرجوع مطلقا بعد تقليده احدهما سواء
كان المجتهدان متساويين او لا بقي احدهما وهو من قلده اعلم ام لا بان تبين احدهما اعلم او كان احدهما او لا اعلم وقلنا بعدم جواز تقليد الاعلم
في الاول والحاصل ان كلا منهما ثقة اولا مخير بين الاخذ بايهما شاء والذي يدل على جواز الرجوع مطلقا ان مقتضى التخيير الاول واستمراره واصالة
بقاء صحة اعماله اذا قلد الاخر فبل تقليده احدهما كان تقليده الاخر صحيحا الا انه كان مخيرا بينهما ما لعرض في شيء من تقليده المجتهد الاخر والمعارض
المذكور من اصل الاشتغال لكون البقاء متيقنا فهو لا يقاوم الاستصحاب المذكور واما استصحاب لزوم من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي
الحاصل ولا فيها لا يجري اذ المسلم من اللزوم والحكم الحاصل انما هو التقليد اي المقلد على حجية ذلك المجتهد وهو مع اختيار الاخر مرتفع
قطعا واما اللزوم والحكم التخييري فلم يثبت من الاول حتى يكون الاصلان لاوليين سليمين عن المعارض واما الاجماع على لزوم التقليد والاصالة الوثوق عليها
بعد ثبوت وجوب التقليد الجملة لا ان يمنع جريان هذين الاصلين لان هذا المقلد لا يثبت ان اختيار في تقليد ايهما اراد وقبل ان يقلد احدهما ثم
يرجع هو يجري وكذا اصحة تقليده عمله على رأي كل منهما في ذلك واما التخيير العقلي بعد ذلك فمعلوم **فنقول** ان الدليل الدال على التخيير
او العقل الحاكم انحصر اما ان يكون دالا على انهما قبل تقليد احدهما والاخذ بقوله وفتاويه العبرة الفتوى ما ان يكون دالا على انهما لا
التقليد بل بعده واما ان يكون دالا على انهما في السوق بين القبل والبعد بطريق الاستغراق واما ان يكون دالا على انهما بطريق الكلي المشكك بحيث كان ما
ان يكون دالا على انهما اجمالا ولا يجري الاستصحاب في شيء من الصور اما على الاول فواضح واما على الثاني فلعدم الحاجة الى الاستصحاب بعد وجود
مثل هذا الدليل واما على الثالث فوجود الدليل كما هم مع انه لا حاجة الى الاستصحاب واما على الرابع فلما ذكر في الثالث واما الخامس فلعدم ذكر
القدر المتيقن موجود وهو ما قبل تقليد احدهما اولا ثم سلمنا جريان الاصلين لكنهما معارضان بما هو قوي منهما المتاخر بيانه هو استصحاب لزوم تقليد
من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي فان اللزوم اولا كان موجودا وكذا الحكم لكن لشك انه هل تعلقهما لم ينقطع باختيار المقلد تقليد المجتهد الاخير
فيكون منقطعا للحجة الذي كان قبل فاما كان اللزوم الحكم تخييريا كان ارتفاعهما بالتعلق الاول اي التخيير ويكون امره بينهما لانهما متاخران عنه وكانا
تعليقيين ارتفعا باختيار المكلف مجتهدا اخر لانتفاء الشرط لا لان الاستصحاب الاول لا يستصحب التخيير بينهما فيكون التعارض بينهما من قبيل
المزيل والمزال واستصحاب المزيل مقدم سلمنا عدم تقدم الاستصحابين فغاية ما ثبت تساوي التعارض والتساقط واصل الاشتغال سليم عن المعارض
مع ظهور اتفاقهم على عدم جواز الرجوع في الجملة فالحق اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلية لاصل الاشتغال واستصحاب التكليف واستصحاب لزوم التقليد
واستصحاب الحكم الفرعي وظهور الوفاق والاطلاق منقول الاجماعات والاخبار الدالة على حرمة التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية للواقع بعد
الرجوع اذ حكم استصحابها واحد بعد الرجوع يعلم مخالفته للفرضين في الجملة واما في الاول والثاني وقد باطل الا ما خرج بدليل في بعض الموارد
ووجه الحلل انما القدر منه **فان قلت** بلزوم الموافقة القطعية ايضا ثبت بما حصر الامرين بها الا **قلنا** المخالفة القطعية حرام والمخالفة
القطعية لم يجلب **المقام الثاني** في انه على القول بعدم جواز الرجوع على سبيل الايجاب الكلي هل يجوز الرجوع من الحي الى الاعلم اولا
والحق فيه عدم جواز الرجوع وان كانا متساويين او لا فضل احدهما ثم الاعلم او كان احدهما اعلم او لا فقلد الادون ثم اتفق الاستصحاب



المقلد الا ما خرج ولزوم الخالفة القطعية فالاحتمال عدم الجواز وان رجع الى الاعلم على الاظهر ثم ان التقليد الملتزم للبقاء لا يتوقف

على العمل مدة من تسلسل لكن هل يحصل اللزوم بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب او مضيق وقته او ما بالشروع وجوه اقويها الاول

في اشتراط العلم التفصيلي برأي المجتهد حين اختيار تقليده ام كفاية البناء الاجمالي عليه او بشرط تحقق ما تعرض لختياره احتمالات مقتضى

الاستصحاب الاول ومقتضى الاشتغال الثاني

لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي ولا يجوز التمسك باصل الاشتغال اذ لا قدر متيقن في البين لان منهم من يقول بلزوم تقليد الاعلم ولا يظهر الوفاق

لما ذكر واما المخالفة القطعية فلا بد التمسك بها ثم لو كان تقليد الاعلم قد سبقت في الامتثال والبقاء مشكوكا حكمنا بالرجوع الى الاعلم

لاصل الاشتغال ولا يمكن التمسك باستصحاب المذكور لان لارتفاع فصل اللزوم وكذا الحكم الفرعي عن البين بعد ارتفاع الفصل لا

الجواز فلا استصحاب فتعين الاول لكن لما لم يكن قدر متيقن حكمنا بالاستصحاب السليم عن المعارض على البقاء **المقام الثالث** في ان الملزوم

للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل به ام لا بد فيه من العمل ولا يجوز الرجوع مقتضى اصل الاشتغال البقاء واللزوم

ومقتضى استصحاب التخيير عدمه وما مر من عدم جريان الاستصحاب المذكور فهو مخدوش بنحو العمل في مثل المقام على العمل باستصحاب كما في استصحاب التقليد

ونحوه مع جريان الاحتمالات المذكورة فيه فالحق ان الاستصحاب جار ومقدم من حيث هو على الاشتغال لكن يمنع نقل بلزوم البقاء وان لم يعلم الاجل

ان استصحاب التخيير جار او غير معتبر او ان الاشتغال وارد عليه بل لاجل معارضة ذلك الاستصحاب باستصحاب آخرين وهما استصحاب لزوم التقليد

واستصحاب الحكم الفرعي وان جاز في بادي الرأي ان الاصل عدم اللزوم قبل العمل وعدم تعلق الحكم الفرعي الى بعد العمل فان لا شك في انه بمجرد الاختيار صار

امرا ولا شك ان الاستصحاب يقتضي العدم لكن بها جريان الاستصحاب فرع تمهيد مقدمة وهي انه لو كان العمل شرطا في اللزوم يتحقق العمل لزم عدم تحقق اللزوم

ابدا وان عمل الفا لانه لو قلد مجتهدا في وجوب غسل الجمعة ولم يعمل به بعد اما لاجل عدم دخول وقته او لاجل تركه عصيانا او لاجل عدم التمكن منه وقلنا

انه لا يلزم الا بعد العمل لكان ذلك الشخص حين ما اراد الغسل غير قاصد للوجه الوجوب غير عالم بتعلقه بذمته اذ المفروض ان له الرجوع ما لم يعمل وهو

حين ما اراد العمل لم يعمل الى الان ولم يتعلق الوجوب بذمته فلا يمكن له قصد الوجوب ولا التزام بذلك القول فيكون عمله على قول قائل بالوجوب

فاسدا فلا يتحقق عمل صحيح حتى يقال انه لزم عليه قول ذلك المجتهد لاجل عمله فيحتاج في اللزوم الى عمل صحيح لغوا ونحو ذلك في تنقل الكلام الى العمل الثاني في

الثاني ايضا قصد الوجوب لانه قبل العمل الصحيح ولم يلزم عليه ذلك المفروض انه يحتاج الى بعد العمل فلا ينعقد عمله على قول المجتهد ايضا فلا يلزم تقليده

العمل الصحيح الى الان هكذا فلا يمكن ح تحقق اللزوم اصلا فلا بد ان يقال ح انه عند العمل يحصل اللزوم في الجملة حتى ينعقد العمل صحيحا لكن لا نعلم ان ذلك

اللزوم معلق على اختيار البعد حتى يصح له الرجوع في البين او البعد ام منجز فلا محالة اللزوم منعلقا او منجزا نحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد

استصحاب الحكم الفرعي فيكون اللزوم منجزا ايضا فمقتضى اصل الاشتغال والاستصحاب اللزوم قبل العمل **فنقول** انهما لما وردا على استصحاب التخيير او

معارضا معه فيتساقطا ويبقى الاشتغال سليما عن المعارض ثم انه قد تحقق بما ذكرنا ان العمل ليس شرطا في اللزوم والقول الثاني هو ذلك ما ان اللزوم

هل يحصل بمجرد الاختيار ام الوصول وقت الواجب بخصوص ضيق الوقت ام بالشروع وجوه وما ثبت من الدليل انما هو اللزوم حين الشروع لا قبله

مقتضى استصحاب التخيير واستصحاب عدم اللزوم وعدم تعلق الحكم الفرعي ايضا هو ذلك اي اللزوم حين الشروع لا قبله فان لم يكن في البين اجماع مركب حكمنا

باللزوم حين الشروع جمعا بين الادلة والا حكمنا باللزوم حين الاختيار وقيل لو تمام الاصل امر الا لكن لمكان وجود الاجماع المركب فان كل من قال

بعدم اشتراط العمل في اللزوم قال باللزوم من حين الاختيار فثبت بالاستصحاب اللزوم من حين الاختيار **المقام الرابع** في ان الملزوم للبقاء هل هو

كونه هو مجرد الاختيار من دون عقد قلبه للعمل ام هو الاختيار من العلم التفصيلي برأي المجتهد في المسائل فيكفي البناء الاجمالي وان لم يتحقق بعض ارائه

بالفعل لم يجتهد فيه ام هو مطلق البناء ولو اجمالا او مع العلم بآراء المجتهد تفصيلا لكن بشرط تحقق ارائه بالفعل ام هو الاختيار مع العلم التفصيلي

بارائه مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن ومقتضى الاستصحاب الاخير وليس جواز الاجماع المركب معلوما ولا يجري الدليل الاجتهادي المذكور

سابقا لاثبات عدم كون خلية العمل فيجاز فيه اي شاكة في خلية العلم التفصيلي فلا دليل الجمعها بورد على الاستصحاب واما القائل في اصل الاشتغال

فالاستصحاب وارد عليه **ضابطة** في تقليد الاعلم وفيه مقامات **المقام الاول** في ان تقليد الاعلم واجب ام لا وفيه مقامات احدهما انما كان

الاعلم مخالفا مع غير الاعلم وثانيهما ان يكون رأي الاعلم موافقا مع غيره اما المقام الاول فالمشهور فيه وجوب تقليد الاعلم بل عن بعض انه لا خلاف فيه

عندنا ومن بعض التخيير بينهما ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم واما المقام الثاني فيظهر من بعض الافاضل بلزوم تقليد الاعلم في المقام الاول ايضا وعدم

تقليد الاعلم هنا في صورة التوافق فلا اشكال لعدم الاشكال التام في جواز تعيين المجتهد عند لزوم كالتخيير بين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد

واما من جهة انه مخير في الاخذ من اي مجتهد شاء وعلى التقدير لا يلزم تقليد الاعلم عند التوافق اذا ظهر ذلك فالحكم ان الحق في المقام الاول

هو اللزوم ولان المسئلة المتصورة في المقام ثلثة احدها ان يكون قبل التقليد مجتهدا احدهما اعلم من الاخر وثانيهما هو ذلك بعينه لكن كان قد سبق

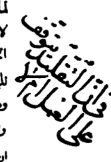
ومنها احدهما قبل التقليد اعلم وثالثها ان يكون المجتهدان متساويين او لا مجتهد واحدا ثم قبل التقليد صار اخر ازيد من الاول وكان الاول اعلم بطريقهما على ذلك مقتضى

الاشتغال في القسم الاول تقليد الاعلم لبداهة مقتضى استصحاب التخيير الثابت في الحالة الاولى اعني التساوي في القسم الثاني هو التخيير بعد صيرورة احدهما اعلم

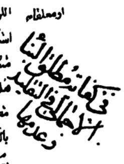
ومقتضى الاستصحاب في القسم الثالث هو وجوب تقليد الاعلم الذي كان حين الانحصار واجبا بالاتفاق لكن لا يجري هذا الاستصحاب اذ لو تقليد الاعلم

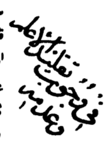
كان في الانحصار وقد زال بعد وجود الاخر فاللزوم الفرعي الحاصل في ذلك قطعا مع وجود الاخر ولما الذي الزوال فمشكوك من الاول فهذا

الاستصحاب



او معلقا ام





اصل المشهور وجوب تقليد اعلم المجتهدين المخالفين في الرأي ونقل عنه الخلاف وقيل التخيير ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم

والتحقيق انه اذا وجد مجتهدين احدهما اعلم فمقتضى الاشتغال اخذ الاعلم واذا كانا في الاول متساويين ثم صار احدهما اعلم قبل تقليده

فمقتضى استصحاب التخيير التخيير واذا وجد مجتهدا واحدا لا غير ثم حصل آخر دونه منه قبل التقليد فمقتضى الاستصحاب وجوب اخذ الاعلم لانه كان

الاستصحاب لا ينفع **واما القسم الرابع** فمقتضى الاستصحاب على فرض جريانه لزوم تقليد الاول لكن هذا الاستصحاب الاخير ايضا ويتقيد وجود الاعلم

فلذا لا يحصل ذلك اللزوم المبنى اتفاقا فان الحكم يتعدد يحرق المجتهد الاعلم اما التخيير وتعيين الاعلم واذا نسب لتفصيل فيه بتجانس فظهر ان الاستصحاب لا يجري

الا في القسم الثالث وفي القسم الاول يجري الاشتغال اذا ظهر ذلك **فنقول** في مقام اثبات التخيير على الاطلاق وعدم لزوم تقليد الاعلم ان مقتضى استصحاب

التخيير في القسم الثاني هو التخيير ويتم في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** في القسم الاول يلزم تقليد الاعلم للاشتغال وفيما عداه بالاجماع المركب **قلنا**

اجماعنا اقوى لكونه مقتضى الاستصحاب وهو مقدم على اصل الاشتغال وايضا الاخبار الشرعية فاسئلوا اهل الذكر تؤيد بما ذكرنا اذ كان المراد من اهل الذكر

مطلق اهل العلم وكذا رواية احمد بن حاتم وعمر بن حنظلة مع دلالة الاخبار بمفهومهما على ان العادل لا يتبين من خبره سواء كان اعلم او لا لكن هذا

لا دليل لاحتمال ورود الاطلاق في مقام بيان حكم آخر وهو شرط القبول من العدالة في باب الاعلم وغيره كان ذلك بتمشى في الاخبار السابقة وخبر عمر بن

حنظلة فيمكن الاستدلال بالاخبار الدالة باطلاقها على التسوية بين المتخالفين ولا يمكن ان يقال اطلاقها وارد في حكم آخر لان المثال فيه

كما انه على عدم التفرقة ولولا الاستصحاب التخيير لحكمنا بلزوم تقليد الاعلم للاشتغال والشهرة العظيمة ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤيد

بعد الخلاف الحكم لكن بعد وجود الدليل الشرعي على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك فلا يجري الاشتغال ولا الدليل العقلي التعليقي والشهرة ايضا

لا تنفع الاستصحاب وعدم الخلاف لكان حجة لا ينفع فكيف اذا كان محكيا واذا ثبت التخيير في المقام الاول ثبت في المقام الثاني بالاجماع المركب والاولوية القطعية

والحاصل الدليل المذكور في المقامين جريانه فيهما مع دعوى بعض عدم الاشكال في المقام الثالث كما مر **فان قلت** تقليد الاعلم لازم لكون قوله اقرب

الى الواقع في نظر العقل **قلنا** نحن لا نمنع حصول الظن بقول الاعلم في الصدد الاول الذي لم يكن مجتهد بمثله حيا وميتا ووجد الاعلم وغير الاعلم ولا

يمنع ايضا حصول الظن للعوام المتفطنين الغير المطلعين باحوال المجتهد المتبين واما البصير فاهل زماننا كما ان كلا منا فيه فلا يحصل له الوصف

الاعلم اذ لا ريب ان في المتبين غالبا من هو اعلم من الاعلم الحي في زماننا او مساو له وربما يكون قول الحي الغير الاعلم موافقا لقول الميت الاعلم

الاعلم الحي مع ملاحظة المطلق الذي يكون نظيره مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم مساويا عند غلبته وجود الظن نوعا في جانب الاعلم مضافا الى ان الاعلم

الاستصحاب حجة حتى فيما كان الظن على الخلاف **فان قلت** الاشتغال الموجب لتقليد الاعلم مؤيد بالشهرة العظيمة وبما تكلم على نقد به على الاد

الاجتهاد به اذا تعاضد بالشهرة **قلنا** نعم لكن بعد ما علم ان الداعي في ذهاب المشهور الى الاعلم هو حصول الوصف في جانبه ونحن قلنا ان الوصف في جانبه

فلا اعتبار بالشهرة بعد الاطلاع على مستند المشهور **فان قلت** ورود النصوص بالرجوع الى الافقه والاعدل والمفهوم منها ان المناط هو الافقه

والاعلم **قلنا** تلك النصوص في تعارض النصوص ونحن في تعارض الفتاوى **فان قلت** يفهم منها ان المناط قول الافقه اياما كان خبرا او فتوى **قلنا**

ان سلمنا فهم ذلك فيما نسلمه لاجل ان العرف يفهم منه ان العمل بقول الافقه انما هو لحصول الظن واذا كان كذلك فهو موجود في تعارض الفتوى ايضا لكن

قد علمنا انا منعنا وجود الوصف في الاعلم في امثال زماننا فلا نسلم ما هو مناط الفتوى نعم في تعارض الخبرين قول الافقه مظنون

في امثال زماننا لانه يعرض في تعارض الاخبار ما عرض فيما نحن فيه من مخالفة غير الاعلم بين الميتين كلا او بعضا مع الاعلم الحي غالبا او دائما حتى يمنع

الظن عنه من كلمة الفتوى واما المرافعة اذا وقع التشاجر بين المتداعيين وقال احدهما نرفع الى الاعلم وقال الاخر نرفع الى غير الاعلم فالاجماع منه

مع بعض النصوص قائم على الرفع الى الاعلم ثم اعلم انه على تقدير لزوم تقليد الاعلم وطرح غير الاعلم عند تخالفهما في الرأي يلزم تعيين الاعلم ايضا على المقلد

عند موافقتهما في الرأي لاجل الاشتغال وان كان يظهر من بعض القائلين بالاول وفي الفرض الاول حكم لزوم تعيين الاعلم في الثاني لنفيه الاشكال عن

صورة الموافقة كما مر وقد مر ان لنفي الاشكال احتمالين وعلى الثاني يخيرهم عدم لزوم تعيين الاعلم عند الموافقة بل هو مخير بينه وبين غيره وعلى الاول

عليه تعيين مجتهد من الاعلم وغيره وقد عرفت ان اصل الاشتغال مردود واما على المختار من التخيير عند المخالفة فلازمه التخيير عند الموافقة ايضا لانهما

شيئا ما من الاجماع المركب وغيره بل الحق في صورة المخالفة يلزم تقليد الاعلم وذلك لان غاية ما كان ان يقال العمل باستصحاب التخيير في المقام الاول

يعمل بالاشتغال لا عتضاده بالشهرة وعند الموافقة لا شهرة بل الشهرة على العكس فيبقى الاستصحاب بلا معارض سالما عن المعارض مضافا الى ما يؤيده بالشهرة

المقام الثاني في بيان المراد من الاعلم وانكار الاحتياج الى معرفته معنا بل في انا بعد لزوم تقليد الا لمن الاحتياط فنقول ان الشخص قد يكون اقوى

ملكة من الاخر وقد يكون اقوى في استنباط المسائل باستنباط كثير لم يكن من ضابط انما المراد بالاعلم الجامع للثلاث ام الواحد لاحدها وانما كثرة التتبع

فليس المراد من الاعلم قطعا وثمرة الاختلاف ظاهرة فاعلم ان الاعلم لغة حقيقة في الاضبط فانه حقيقة في العلم الفعلي لا الملكة لكن المتبادر من الاعلم

في كلمات القوم الكاشف عن مرادهم هو الاقوى ملكة لا غيره فان تساويا في الملكة فيحكم بالتخيير سواء كان احدهما ابسط ام اكثر استنباطا ام لا فان قلت

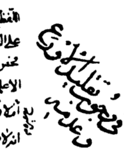
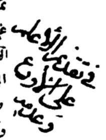
ان فهم اي اتفاق القائلين بلزوم تقليد الاعلم على لزوم الاخذ بالاقوى ملكة مظنون التبادر عن كلماتهم بكشف مرادهم لكن بعد ثبوت امرهم

ذلك لا بد من معرفة دليل فلا نسلم من ان تمسك تخيلهم معنى الاعلم بالتبادر مع انه لا نزاع في مقصده ... او كتاب ... فحكم بالتخيير في ...

المقام الثالث ان القائلين بلزوم تقليد الاعلم اجمعوا على انه لو حصل العلم او العلم بالاعلم وجب ... تقليده ...

ضبط ... يكون ...

كان واجبا عينيا بل لا يحصا فينبغي الآن ان يقال ان هذا الاستصحاب عرضي ولو صار الاخر اعلم في الفرض مثل تقليد فيقتضي الاشتغال
لزوم تقليد الاوّل لكن الوجوب ليس تعيينيا فلا ينفع الاستصحاب فالاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني ومقتضاه التخيير وتم الامر فيما عدا الاجماع
المركب ولا ينافيه وضر الشغل ويتوهم انه السؤال ان كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا ونظائرها الى خديجة وابن حنظلة وابنه البناء وبعضه
ابن النص لا خلاف المنذرين ولو كان الاعلم وغيره متوافقين في الراي فالجواب بطريق اولى وبالاجماع المركب واتحاد الدليل مع دعوى عدم

اذا فقد العلم الاجمالي فهل يلزم الفحص على هذا القول فيكون وجوب تقليد الاعلم مطلقا لا يلزم فيكون مشروطا بالعلم بالاعلم فيقتضي الاشتغال التحصيل
الاحكام والعلم بها الاوّل والحق الاخير لاستصحاب التخيير المقتضي لعدم لزوم تقليد الاعلم وخرج صورة العلم بعد تسليمه بقي الباقي مضافا الى الادلة
القطعية المطلقة كاية النفر واية السؤال وخبر عمر بن حنظلة فان مقتضاها ان لا يجب تقليد الاعلم وخرج صورة العلم وبقي الباقي **فان قلت** تلك الادلة
على القول بوجوب تقليد الاعلم مخصصة قطعا ومقيدة جزما فهي مجملة **قلنا** نقتصر على قدر ما خرج ونعمل فيما عداه بالاطلاق واما على المختار لا
تخصيص اصلا **المقام الرابع** في انه لو اختلف المجتهدون في الورع وتساووا في العلم فهل يجب الاخذ بالاورع ام هو مخير مقتضى دليل التخيير في

الاعلم هو التخيير في الاورع ايضا مضافا الى ان كل من قال بعدم لزوم تقليد الاعلم قال بعدم لزوم تقليد الاورع سواء توافق الاورع والاعلم
ام لا واما القوم ففرقوا بينهما في لزوم تقليد الاورع عند المخالفة فحكموا بعدم الاشكال عند التوافق ويظهر من نفي الاشكال عند التوافق
انه لا يلزم تقليد الاورع بل هو مخير في تقليد من شاء وتعيينه او لا يجب عليه التعيين ودليلهم على وجوب الاخذ بالاورع مع المخالفة كلام
من المجتهد الموجود يحتمل نقصه هو في الاجتهاد وقلة الفحص والفتوى تشهيا وهذا الاحتمال في حق الاورع اضعف وقول الاورع اكثر اعتمادا
ويندفع هذا الوجه في صورة التوافق ايضا **فان قلت** عند التوافق لما كان فتوى الاورع موافقا مع غيره فلا يحتاج الى الاخذ من خصوص
الاورع بل من يهم اخذ فقد اخذ بحكم الله سبحانه واحتمال الكذب يجري في الاورع لا بعض **قلنا** لا شبهة في ان الاعتماد بقول المجتهد لا يكون الا
بعد صحة اجتهاده فلو اجتهد احد اجتهادا باطلا ووافق رايه مع المشهور من باب الصدفة لا نفاقية او افتى تشهيا ووافق مع مجتهد صحيح
قوله لا يعتبر فلا يجوز الاعتماد عليه بمجرد الموافقة فاحتمال الكذب لما كان في الاورع اقل لا بد من الاخذ به لا غير وافق مع الورع او خالف
فان قلت الكلام فيما اذا كان الكل عادلا ويجب الاخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم اعدل فاحتمال الكذب والتشهي غير ضعيف في الاخذ من الورع
عند الموافقة **قلنا** سلمنا ان النزاع فيما كان كذلك لكن لم نقيد الاورع عند المخالفة مع ان ذلك الوجه جار فيه ايضا والحاصل انا نقول
بعد تسليم تقديم الاورع عند المخالفة للوجه المذكور لا بد من عدم الفرق بين الصورتين فنحن لو سلمنا لزوم التقليد الاورع لحكمنا
به حتى مع الموافقة ايضا لوحدة الدليل في الصورتين وليس هذا من قبيل تقليد الاعلم عند الموافقة الذي حكمنا بعدم لزومه بعد تسليم
لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة اذ ثم لم يجر الدليل الذي لتقليد الاعلم عند المخالفة في صورة الموافقة بخلاف ما نحن فيه ولذا فصلنا
ثم وحكمنا هنا باتحاد حكم الصورتين في الوجوب تقليد الاعلم في صورة مخالفة الاعلم انما كان كون قوله اقرب الى نفس الامر من غيره وهذا
غير جار عند الاتحاد بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم انه اذا كان احد المجتهدين اورع والاخر اعلم فعلى المختار من التخيير في المقامين لا اشكال واما على

القول بتقليد الاعلم والاورع فقالوا ان الاعلم يقدم على الاورع لان مناط الاجتهاد القرب الى الواقع وهو مع الاعلم وان جبر نقص الاعلم
المخالف مع الاورع جهتين ترجيحا وهما كون قول الاعلم اقرب الى الواقع من حيث الاستنباط وكون الظن الاعتبار معه ايضا لان المشهور قدموا
قوله على الاورع فيكون الظن الاعتباري مع الاعلم لكن للاورع ايضا ترجيحا من جهتين ايضا وهما كون الاعتماد عليه اكثر لان احتمال الكذب في حقه اضعف
وكون قوله اقرب الى الواقع **فان قلت** الجهة الثانية من الترجيح عين الجهة الاولى **قلنا** ليستا بمتحدتين اذ قد يتفق احدهما عن الاخرى
فيما لو كان قول الاعلم موافقا للمشهور فههنا يكون الاقرب الى الواقع قول الاعلم ولكن عرفنا ان يجري بموافقة المشهور غير كان في الصحة و
الاعتماد فيكون قول الاورع اكثر اعتمادا لان احتمال الكذب في حقه اضعف وتوجيه هذا الفرض **الجهة الاولى** لا الثانية فعلم انهما مختلفتان فيما
لو يكن قول الاعلم موافقا للمشهور يكون **الجهة الثانية** من الترجيح ايضا حاصلة في حق الاورع واذا كان لكل جهتا ترجيح وجهتا مرجوحية فهو
جهة اقربيته كل الى الواقع تعارض مع الاخرى فيبقى لكل جهة ترجيح او مرجوحية ولا مرجح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير بين الاعلم مع الاورع
وان قلنا في مقام المعارض الاعلم مع غير الاعلم والاورع مع غير الاورع بتقديم الاعلم والاورع لكن اذا تعارض الاعلم مع الاورع يحكم بالتخيير
بينهما لما قلنا من فقد المرجح لاحد الطرفين حتى على مذهب المشهور في المقامين الاولين ولو كان اعلم واورع وتوافقا فعلى ما اخترناه من التخيير عند
التعارض حتى على تسليم قول المشهور في المقامين الاولين لا بد من الحكم بالتخيير هنا ايضا واما على مذهب المشهور من تقديم الاعلم على الاورع عند
تعارضهما فالظاهر بنائهم على نفي الاشكال ايضا كالمقامين الاولين عند توافق الاعلم مع العالم والاورع مع الورع وعن ابن التخيير عند
توافق الاعلم والاورع بناء على القول بتقديم الاعلم على الاورع عند المخالفة لانتفاء الوجه الموجود حال المخالفة لتقديم الاعلم اعني القرب
الى الواقع على فرض تمامه **هنا ضابطة** اذا تعدد المجتهد المطالق الحي او مطلق الحي ولم يجوز تقليد الميت عنده وتجوز الحي او تعدد الحي وفيهم اعلم فان قلنا
بلزوم تقليد الاعلم فلا شك في عدم جواز التبعيض في التقليد بل ياخذ كل مسائله من واحد واذا تعدد الحي وتساووا او قلنا بعدم لزوم تقليد الاعلم
منهم فهل يجوز له التبعيض في المسائل باخذ بعض المسائل من مجتهد وبعضها من اخر ام لا مقتضى الاشتغال الاخير وتوهم انه كان قبل تقليد احدهم في
بعض المسائل مخير في الاخذ من ايهم شاء فيستصحب فيدفع بان الشك في ان التخيير هل هو لاخذ كل واحد من المسائل عن من يريد منهم ام التخيير لاخذ الكل

في جواز التبعيض وعدمه

الاشكال ايضا ويتفرع على القول بوجوب تقليد الاعلم فروع جيدة لا حاجة لنا اليها وبما ظهر ظهر عدم وجوب تقليد الاورع ثم المراد بالاعلم هو الاقوى ملكة للتنبيه لا الاكثر ضبطا ولا استنباطا **اصل** يجوز التبعيض في التقليد للاجماع وبناء العقلاء والملازمة بين السؤال والنفر وغيرهما و انما يجوز ما لم يلزم من التركيب مخالفة قطعية للعمل **اصل الاصل** وان اقتضى اشتراط مشافهة المفتي في اخذ الفتوى منه لكنها ليست شرطا ويكفي النقل عنه في الجملة اجماعا منقولا ومعلوما مع لزوم الحرج لولاه وبناء العقلاء والقوة الغالبة فيما اذا حصل العلم فان السؤال بعد سفر ثم

[في جواز التبعيض في التقليد]

المسائل من بعضهم شاق وعلى الاخير لا استصحاب في الاول وان شك في الاخير فلا استصحاب فيه مع هذا وتحقق الجواز للاجماع وبناء العقلاء فان بناءهم ليس على الرجوع الى واحد من اهل الخبرة ليس الا ولاطلاق دليل التقليد كآية السؤال والنفر وغيرهما ثم ان منهما اشكال لا يرد على القول بجواز التبعيض **ان قلنا** يجوز تقليد الميت مطلقا وان لم يكن حيا ولم يوجب تقليد الاعلم ايضا فيرخص للمقلد ان يأخذ في كل مسألة براي من شاء وربما يجر هذا الى الخروج عن الدين لان دواعي المقلدين تختلف بالنسبة الى المسائل فيختار في مثل الصلوة مثلا في كل جزء او شرط مختلف فيه بقول من لا يقول بها لو خرج ويختار من مسائل الحل والحرمة من يقول بالحل فربما يصير صلوته تقطع بانها ليست من الدين ولا يرد ذلك على من يوجب تقليد الحي اذا وجد او يوجب تقليد الميت الاعلم اذ لا يخرج كثرة صلوته في المجتهدين الذين يجوز تقليدهم حتى يكون لاحد يقول كل احد في مسألة خروجا عن الدين في المسائل المخالفة بل يمكن ان يقال يرد الاشكال على مذهب من يوجب تقليد الحي ايضا اذ على قوله يجوز التبعيض في الاحياء ان كانوا متفاوتين يلزم المحذور المذكور على هذا القول من حيث هو فان لم يستلزم المحذور على هذا القول بالفرض وهو قلة الاحياء غالبا الا ان ذلك القول من حيث هو لا يستلزم المحذور وكذا من جوز بلزوم تقليد الاعلم يقول بالتخيير والتبعيض اذا لم يكن اعلم لكن عدم لزوم المحذور انما هو بالفرض ايضا وهو جواز الاعلم الا نادرا بين المتساويين وغالبا بين الاحياء والحاصل ان المحذور متوجه من حيث هو على كل من الاقوال الثلث وان وجد المانع الخارجي في بعض الصور **والجواب** انا نقول بجواز التبعيض ما لم يلزم المخالفة القطعية واذا حصل العلم الاجمالي بالمخالفة القطعية فلا نقول به لعدم الدليل على جواز التبعيض ح واصل الاشتغال سليم عن المعارض فالمجوز من التبعيض هو تقليد المتعارف الا ان يعبر انا نقول لا يحصل فيه العلم الاجمالي بالمخالفة **فان قلت** الاشكال المذكور يلزم في صورة عدم جواز التبعيض ايضا فلو قلنا انه لا بد من تقليد مجتهد واحد فهو يقلد مجتهدا كان رايه في كل مسألة موافقا لراي من يريد المقلد تقليده عند القول بجواز التبعيض مطلقا يلزم من تقليد ذلك المجتهد ايضا الخروج عن الدين ايضا **قلنا** لا مجتهد يكون رايه في المسائل بحيث يحصل عنده الاجماع المخالفة القطعية فلا يجوز له ان يكون رايه في مثل الصلوة مثلا بعدم جواز اجزاء يحصل عنده العلم الاجمالي بها القطع بان الصلوة التي جاء بها النبي ليست تلك الصلوة حتى يجوز المقلد تقليده ليلزم الخروج عن الدين فان المجتهد بعد حصول العلم الاجمالي له بذلك لا يجوز له اختيار تلك الاقوال في تلك الاجزاء **ضابطة** هل يجب على المقلد مشافهة المفتي واخذ المسائل عنه بلا واسطة وان سمع قول المفتي من لسانه في زمن الحضور امر لا الاكتفاء بالنقل وبينهما مقتضى الاشتغال لزوم الاخذ بلا واسطة وعدم كفاية النقل الا اذا حصل منه العلم واما الاية الشريفة فسئلوا اهل الذكر فلا دلالة فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل وان كان لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الاخذ بلا واسطة كما اذا قيل سئلت عن زيد لكن الظاهر من هذا الخطاب لزوم التفحص وتحصيل العلم بما عليه اهل الذكر في المسألة وان كان بالواسطة فلو قال العبد اسئل الدين عن الفقر لم يفهم منه السؤال مشافهة بل اذا علم بالنقل ان الفقير الحكم يكتفي به في مقام الامتثال مع ان مفهوم الاية الشريفة انه اذا كان عالما لم يلزم السؤال فالمقلد اذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة بمفهوم الاية الشريفة فهي تدل على عدم لزوم السؤال بطريق المشافهة بعد كفاية النقل في الجملة مع حصول العلم يمكن ان يكون المراد بهم الائمة فلا دخل لها بما نحن فيه اللهم الا ان يكون اجماع مركب بعدم الفرق بين الامام وغيره فالدليل على لزوم المشافهة وهو الاصل لا غير لكن الدليل الاجتهادي قام على كفاية النقل في الجملة وهو الاجماع المعلوم والمنقول وبناء العقلاء ولزوم الحرج لولاه والقوة الغالبة اذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعده لتحصيل العلم وسفها واذا عرفت كفاية النقل في الجملة فنقول حصول العلم من النقل بقول المفتي فقد يتفق اذ لو لم يعتبر النقل مع العلم لم يعتبر في غير صورة العلم ايضا بالاجماع المركب والاولوية القطعية لانه عدم جواز الاكتفاء بالنقل اذا كان المفروض ثبوت كفايته في الجملة فلا بد ان يكون صورة العلم قدرا متيقنا في الكفاية واما اذا حصل من النقل العلم بان هذا قول المفتي ولفظه لكن المراد من اللفظ مظنون لا معلوم فالحق كفاية النقل وحجية الظن بالمراد اذ قلما يحصل العلم بمراد المفتي من لفظه وقد يحصل العلم بفتوى فلو لم يكف النقل المذكور كان العسر منضما الى الاجماع واذا اخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد ولا نص صد اللفظ فهو مسئلة انه لو لم يكتف بالعدل للزم على المقلد تحصيل العلم بقول المفتي والاحتياط فيهما مستلزم للعسر واما الاكتفاء بالعمل بعد ما يعلم انه ليس قول المفتي وطرح ما عداه فهو مستلزم للخروج عن الدين فلا بد من الاكتفاء بقول العدل مع الاجماع وبناء العقلاء **فان قلت** حجية خبر الواحد خلافية فكيف يدعى ان العمل بخبر العدل هنا اجماعي **قلنا** الخلاف في الاخبار الواردة عن المعصوم لا عن المفتي بل الكلام في انه لو كان حاضرا عند المفتي مع علمه بمكن عليه السؤال عن المفتي عسر فهل له الاكتفاء بقول العدل ام يجب عليه السؤال عن المفتي الحق الاول للاجماع المركب ولا يمكن التقليب هنا من لزوم المخالفة للعقل مع قوة مبينة من جانب المخالفة ثم اعلم ان قول العدل اما لا يحصل منه الظن ايضا بمعنى ان المقتضي لحصول الظن من قوله غير موجود لا ان المانع موجود فيلحق بعدم جواز العمل بخبره الا ان يكون في قوله ظن شخصي لدليل خارجي لان الدليل على الاكتفاء غير موجود فيصل الاشتغال عن المعارض سليم ولكنا ان يحصل الظن منه لكن منضما الى الظن الشخصي بحجية الفتوى المتيقن من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر العدل اجمالا او يكن الظن النوعي موجودا والشخصي مفقودا لمانع خارجي منع الخبر عن افادة الظن فلا بد ان يلاحظ ذلك المانع فان كان المانع امرا لا يعتبر شرعا كالظن الحاصل من الشهرة على القول بعدم حجيتها فلا يمنع من الحجية بالعمل بقوله ح وان لم يفد الظن الشخصي بل ان كان الظن الشخصي على خلافه فعدم البناء العقلاء وان كان مانعا افاد الظن الشخصي

[في كفاية النقل عن المفتي وعدم لزوم مشافهة المفتي يكفي النقل]

[في جواز العمل بخبر العدل فيما لم يحصل منه الظن]

... العلم من النقل ولو بنقله كفى وان ظن بمراده اذ قلما يحصل العلم بالمراد فيلزم العسر لولاه مع الاجماع عليه وكذا خبر العدل وان لم يفد قطعا
لعدم اقتضاء الاجماع وبناء العقلاء وعسر تحصيل العلم والاحتياط بل لو كان حاضرا عنده جاز اخذه من العدل لعدم الاجماع المركب ثم ان تمام
خبر الظن شخصا نوعا او شخصا فلا كلام او طبعا لا شخصا المعارض لا يعتبر كخبر فاسق وقوم عمل بخبره وان ظن بخلافه او لا طبعا ولا شخصا فلا
عمل عليه بلا اصل ولذا عارض خبر عدل مع اخر اخذ باقوى الظنين وان فقد الظن من الجانبين سقطا من البين ورجع الى عدل اخر او مجتهد اخر فان لم

يخبر بهما فاما ان يكون الظن الشخصي على الخلاف كما لو عارض خبر العدل خبر عدل اخر مثلا وكان المعارض اقوى واقرب الى الواقع في نظر المكلف لكثرة
الحليا الخالف او لاعتضاد بشيء اخر فلا بد من ترجيح المعارض والظنون بالظن الشخصي كما عليه اهل العقول والتسوية بينهما تسوية بين الراجح والمرجوح
الاحتياط وطرح الامرين معا اعمالهما خلاف الاجماع واما ان لا يكون الظن الشخصي بعد التعارض على احد الطرفين فلا بد من رجوع المكلف الى المجتهد
الحي لاشتغال الذمة القدر المتيقن وان لم يمكن ذلك فعليه الاحتياط لما ذكر ولا دليل على نفي الاحتياط وان لم يمكن الاحتياط فهو الحي مخير بين الرجوع
الى الميت والاخذ بقول احد العدلين وان لم يمكن ذلك ايضا تخير بين قولي العدلين والاخذ باحدهما هذا كله اذا كان تقليد ذلك المجتهد في تلك
المسألة بدويا واما لو قلده اولا ثم نقل القول ورجع الى العدل وحصل التعارض بين الخبرين فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد لا للاحتياط الاستصحاب
بقاء التكليف بذلك المجتهد كما مر فعليه ان يأخذ باحد الخبرين مخيرا ان هذا كله اي التخيير بين قولي العدل اذا لم يمكن تحصيل العلم بقول
المجتهد بطريق يسير كما هو ظاهر واما خبر الفاسق فلا يجوز العمل بخبره عن المجتهد اذا افاد الظن وعلم يمكنه تحصيل المسألة من غيره لحكم العقل القاطع
ونحوه انه كذلك اذا امكن غيره على عسر كما انه يمكن للزوجة الرجوع الى الزوج والاقارب ايضا كالاجانب العدول لكن مع العسر فيجوز رجوعها
الى الزوج العامي الناقل ونحوه من الاقارب وان كانوا فساقا وذلك للعسر لزوم الهرج والمرج في ارتفاع الزوجات وهل يجوز للزوجة مثلا ان
تمكنت من العدل من دون عسر وحرج ان تأخذ من الزوج الفاسق وترجع اليه لا يحتمل لان الضرورة تتقدر بقدرها والاصل الاشتغال سلم .
الفاسق وأما مجهول الحال فحاله كحال الفاسق فيما ذكر بل بطريق اولى **ضابطة** هل يجوز تقليد الميت او لا بل
يتعين تقليد الحي وفيها مقامان **الاول** في جواز تقليد الميت وعدمه ابتداء **والثاني** في التقليد الاستمراري وظاهر كلمات القوم واطلاقاتهم
في هذه الضابطة ارادة المقام الاول فان صاحب المعالم قال لا يجوز العمل بالفتوى والمحقق البهبهاني ادعى الاتفاق على خلافه ومن اهل الخلاف من اجاز ولا
ان نقل قوله لو ابتنى على الميت هو الابتدائي ونحن نتكلم في المقامين **اما المقام الاول** فهو على اقسام قسم يكون الظن فيه في جانب الحي
وقسم يكون الظن في جانب الميت وقسم لا يكون ظن على احد الطرفين **اما القسم الاول** فيتعين تقليد الحي لاصل الاشتغال الاتم القدر
المتيقن لو وقوع الاجماع في هذا القسم على عدم تعين تقليد الميت بل اما الحي واما التخيير والقطع بالاشتغال يحصل ذا الاخذ بالحي فقط الا الذي
العقلي المقرر بوجهين **الاول** ان الامر دائر بين امور تحصيل العلم بالواقع والاحتياط وطرح الامرين كلا القولين وتعيين الميت والتخيير وتعيين الحي
والاول تكليف بما لا يطاق والثاني باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل بالاجماع لبقاء التكليف قطعا والرابع كذلك والخامس مستلزم للتسوية بين الراجح و
المرجوح لان قول الحي راجح للشهرة والاجماعات المنقولة فالظن في جانبه نوعا فيتعين الاخير **الثاني** مو ... لكن بطلان الخامس فيه ليس للظن النوعي
بل للظن الشخصي اذ المفروض ان قول الحي اقرب الى الواقع في نظره **واما القسم الاخير** فيكفي للوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة واما في القسم الثاني
فقد حصل التعارض بين الظن النوعي في جانب الحي والظن الشخصي في جانب الميت **فان قلت** قول الميت متعين اذ لا معارض له وتوهم وجود الظن
النوعي في اطلاق الاجماعات المنقولة والشهرة مدفوع بان كلمات المشهور ونقل اجماعهم هنا معارض بقولهم بلزوم تقليد الاعلم فان المشهورين
كلامهم وهما وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت عموما من وجه فكلماتهم في المقام متعارضة فانكسر صولة الظن النوعي الحاصل هنا
من دعواهم الاجماع واشتهار ذلك القول بينهم بتلك المعارضة وبقي الظن الشخصي في جانب الميت بحاله قلنا لا تعارض بين كلماتهم اذ الظاهر من كلامهم
في وجوب تقليد الاعلم وصلاحه انما هو فيما جاز الرجوع الى المجتهد بالذات كالحيين الذين احدهما اعلم لا فيما لا يجوز الرجوع اليه بالذات كالميت
على قولهم فكلماتهم في ذلك المقام وان كان مطلقا لكن لا ينصرف الى الميت عندهم وعلى قولهم انهم لا يجوزون تقليده بالذات فمن يجوز بالذات
ينصرف كلامه اليه اما اطلاقهم في عدم جواز تقليد الميت فينصرف الى الاعلم ايضا فلا تنافي بين الكلمات وبقي الظن النوعي بحاله وحصل التعارض
بين الظنين الشخصي والنوعي فلا بد من الترجيح ثم انه لا ريب في ان لازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظرا الى جعله مناط التقليد هو الوصف الحاصل
للمقلد كما عن المحقق الاردبيلي وتبعه من الفاضل القمي انما هو تعيين تقليد الميت اذا كان الظن في جانب الميت فما حكينا من القول بجواز
تقليد الميت انما هو اعم من الوجوب في بعض الصور فظهر ان اصل الاشتغال لا يجري في تلك الصورة وان الامر دائر بين المحذورين فلا يمكن ترجيح
الظن النوعي باصل الاشتغال فلا بد من ترجيح الظن الشخصي والحكم بوجوب تقليد الميت في هذه الصورة واما من سوى بين الظنين فمقتضى قوله
التخيير بين الامرين واما نحن فعندنا وجهان الظن الشخصي نا ... فيحكم بتقليد الميت هنا والحق جواز تقليد الميت مطلقا في كل الاقسام الثلاثة لان
تقليد الميت ابتداء قسمان قسم كان المكلف حين حياة المجتهد الميت موجودا وكان تقليده له جائزا لكن اتفق انه لم يقلده وقسم لم يكن المكلف موجودا
حين حياة المجتهد الميت كذلك والعلماء لم يفرقوا بين القسمين والمجوز وكذلك **فنقول ح** في القسم الاول يجوز تقليد الميت استصحابا
جواز تقليد هذا المكلف لهذا الميت لما كان حيا واستصحاب صحة التقليد المتقدمة الموجودة حال حياة المجتهد وتتم لا في القسم الاخر بالاجماع
المركب ولا يمكن العكس لان ضميمة اجماعنا وهي الاستصحاب اقوى من ضميمة المقابل وهي اصل الاشتغال فان قلت استصحاب الاعمى لان تقليد

المقلد

يمكن الاحتياط في العمل فان لم يمكن تخير بين تقليد الميت والاخذ باحد العدلين فان لم يمكن اخذ باحد العدلين ولو كان مسبوقا بتقليد ذلك
المجتهد نفسه فتواه وتعارض فيه عدلان ولم يمكنه ضبطها لم يرجع الى مجتهد اخر ولا وجب عليه الاحتياط بل ياخذ باحد العدلين تخييرا
وخبر معلوم الفسق لا عمل عليه وان ظن به ولو لم يتمكن من غيره او كان غيره عسرا فيه العمل بقوله وقول المشهور ومجهول توى سبيلهما في رجوع الرجال
الى ان واجد في نقل الفتاوى للزوم الفساد في رجاعنا هو **اصل** اذا وجب قبل تقليد المجتهد بن حي ومات وكان ظنه مع الحي لم يجز

المقلد للمجتهد هو العمل على معتقداته ومحل الاعتقاد هو الذهن اي الجسم الصنوبري وبعد موت المجتهد ينتشر ذلك ويصير ترابا فينعدم الاعتقاد لانتفاء موضوعه
فلا معتقد للمجتهد حتى يقلد قلنا اولا ان الذهن الذي هو محل الاعتقاد الرجي معنوي لا جسم حتى ينتفي بانتفائه كما حققه المحققون في محله وثانيا
انا سلمنا عدم ثبوت كونه امرا لكن لا ثم ثبوت كونه جسما فبقا الموضوع ابقى مشكوك لا مقطوع العدم فيستصحب او لا بقا الموضوع ثم يستصحب بقا
الحكم وهو صحة التقليد جوازه وثالثا سلمنا ان الذهن جسم لكن عمل المقلد انما هو على معتقد المجتهد لا على نفس اعتقاده والمعتقد امر خبري والسبب
جواز العمل بمعتقده انما هو حصول الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقاء بل الاعتقاد انما هو علة لحدوثه لجواز التقليد وصحته لا لبقائه فانه عامر في
البنا السابق كونه علة لحدوثه فقط لا لبقائه فانه امر علة لحدوثه وبقيته واذا شك في ذلك فالاصل كونه علة لحدوثه فقط لا لبقائه اي لا يحتاج
في بقائه الى بقاء تلك العلة بل يكفي حدوث العلة سبب لحدوث المعلول وبقائه كعلية ملاقاة النجاسة لانفعال القليل فان النجاسة فانيه وان زال
عين النجاسة عن القليل الماء فان الثابت للمفتي يجري فيه الاستصحاب **فان قلت** هذا انما الاعالم العقلية وبعد الموت يحصل الانتباه فيعدل كونه نوع
ظن المجتهد يحصل له العلم والحال ان عمل المقلد على ظنون المجتهد بعد الموت لا يبقى ظنون والظن مقطوع الانتفاء فلا استصحاب **قلنا اولا**
انا نسلم الكلام في المعلوم المجتهد حياته فيجري الاستصحاب فيها ويتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب **وثانيا** انا نمنع كون العمل بالمظنون من حيث هو مظنون
بل العمل انما هو بالمعتقد والظن سبب لحدوث الجواز كما مر **فان قلت** فكيف تقول بالعمل بمعتقد المجتهد اذا علم بحاله بخلاف حال الحيوة مع ان المعتقد باق
وكذا الجواب الثالث عن الامر الاول **قلنا اولا** الاجماع منا قلنا به لما ذكر **فان قلت** المجتهد اذا مات وانتبه يحصل له العلم بالحال في
بعض المسائل فيعلم بالمخالفة اجمالا فلا يميز بها الشبهة المحصورة فلا يجري الاستصحاب ويجب ترك العمل بكل رايه **قلنا اولا** انا نمنع العلم الاجمالي
بان معتقد ذلك المجتهد الذي يريد تقليده كان بعضها خلاف الواقع حتى يقطع اجمالا بان المجتهد بعد موته رجع عن بعض معتقداته ولعل كل معتقدات
هذا المجتهد الحاضر كان مطابقا للواقع وثانيا ان العلم الاجمالي لا يضر غاية الامر لا يستمر في العمل بجميع فتاويه حتى يقطع اجمالا بمخالفة الواقع في العمل
العمل بالامر الا بعد ما يحصل له العلم الاجمالي على الخلاف وهذا لا يختص بالميت ولا بغيره ونعني الحي والميت فان الحي ايضا لا يجوز العمل بمجموع فتواه اذا حصل
منه المخالفة القطعية **فان قلت** الاستصحاب معارض مع اصل الاشتغال **قلنا** الاستصحاب اقوى **فان قلت** اصل الاشتغال معاضد بمنقول
الاجماعات والشهرة فيقدم على الاستصحاب **قلنا** اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة لعدم حصول الوصف منها وكذا الاجماعات المنقولة ناشئة عن خلافهم
المشهور ومن تلك المخالفة لا حاجة فيها المشهور لا تعتبر لهم ولا يحصل منها الوصف **فان قلت** ان السوال عن غيره لزوم تقليد الحي اذا السوال لا يمكن
الا عن الحي **قلنا** اولا انها مجملة فلعل المراد بالسوال الذكر الاعم وثانيا ان المتبادر من الامر السوال مطلق الاستعلام فيسقط الاستدلال وثالثا انا
نجيب بالاستصحاب والعمل به والاخذ بقول الميت اذا علم بالحكم وبعد العلم بالحكم لا يلزم السوال عن الاحيا فمقتضى مفهوم الاية الشريفة هذا كله بعد
في اصل جواز تقليد الميت الى بنا العقلا حيث لا يفرقون في اصل الخبرة بين الحي والميت ويرجعون الى كتب السلف من الاطبا ويعملون بها **فان قلت**
ان ذلك لاجل التوصل وهو يحصل في الاموات والاحيا **قلنا** التقليد ايضا للتوصل الى الاحكام النفسية من غير تفاوت بين الاحياء والاموات فلا فرق بحكم العقل
انما يتخيل بعد الجواز هو الشهرة ومنقول الاجماع في مقابل الاستصحاب وما هو موهوما اولا ما دلالة المذكورة الواهية وثانيا ما الظن الاجتهادي
الفعلي الحاصل بعد مدخلية الموت والحيوة في العلم فان الفعل والاحيا لا ينكر بعد ولا مدخلية لاعلى في مقابل غير الاعلم لكن بين الحي والميت لا فرق فلا
يحصل الوصف من الشهرة والاجماع المنقول هذا حال تقليد الميت ابتداء واما الاستمرار فهو منه فيمكن ان يقال بعدم تحقق الشهرة فيه واطلاقات بعض عنواناتهم
ظاهرة في البدوي وكما نقلنا عن صاحب المعالم وغيره ممن عند تعرضهم لتلك الشهرة وان الاجماعات المنقولة والشهرة انما هي في البدوي واما اطلاق عنوان
بعضهم مثل قولهم يحرم تقليد الميت من دون استدراج لفظ النقل والرواية في فهو وان كان فيه شمول الا ان انصرافه الى البدوي ولكن يمكن ان يدعى شمول
اطلاقاتهم للاستمراري ايضا لبعد عدم التفاتهم وبعد عدم تعرضهم لحاله على فرض الالتفات بل الظاهر منهم الالتفات لما لم يعتنوا عنوانا على حدة
فلذا دخلوا فيها اطلاقاتهم وان مرادهم من العنوانات الاعم لكن سياق الكلام في ظهور كلمات بعضهم في البدوي كما نقلنا وكيف كان فقط الاستمراري يحتمل الا
ثمانية لزوم البقاء ولزوم الرجوع وجواز الامرين ولزوم البقاء الا اذا وجد الاعلم فيجب الرجوع او يتخير ولزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير
البقاء ان كان الميت اعلم وانكان الغير اعلم لزم الرجوع وان تساويا فان يتخير ولعل الاحتمالات اكثر وكيف كان فلا مع لزوم التقليد الاستصحاب لزوم البقاء
الذي كان عليه فلم يكن له الرجوع حال الحيوة ولا استصحاب الحكم الفرعي المتعلق به بتقليد الميت وتوهم استصحاب الوجوب السابقة فلا يثبت لانه لزوم الحالة
عند جريان الاستصحاب من جهة المانع لزوم وقد تقدم وهنا كذلك يتعين في البين لعدم تقليد الحي فهو امر دائر بين احد الامرين اما لزوم الرجوع الى المجتهد الحي
لغير لزوم البقاء او لزوم الحكم الفرعي فلا ندفع واذا انتفى اصل الشغل الجنس فلا يجري الاستصحاب ممنوع بان الفصل المنضم هو موجود في البين لاحتمال
لزوم البقاء فلم يعلم ارتفاع الفصل فالاستصحاب جار وتوهم معارضة الاستصحاب بالشهرة والاجماع المنقول الشاملين لاطلاقاتهم للاستمراري مدفوع
بما مر من وهنها بالوجهين السابقين وعدم حصول الوصف منها واما ما مر من السوال فقد مر الجواب عنها مضافا الى ان السوال هو موجود في لحصول الحاصل

في جواز تقليد الميت وعدمه

في بيان حال الاجماع والشهرة في المقام

لزم تقليد الميت للاشتغال ولان التخيير مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح اذ الشهرة ومنقول الاجماع مع الحي فالظن في جانبه نوعا و
شخصا بالفرض فهو راجح من وجهين وكذا اذا فقد الظن في الطرفين للاشتغال ورجحان النوع واذا كان الظن مع قول الميت تعارض
الظن الشخصي والنوعي ودار الامر بين المحذورين لفقد القدر المتيقن في البين بينهما اذا جعلنا مناط التقليد هو الوصف وبعض ما رجحنا
الظن الشخصي في ما مر فلا نعم تعين تقليد الميت في الفرض المذكور مضافا الى استصحاب جواز تقليده وصحته فيما اذا كان حيا قبل تقليده فتأمل

لانه سئل عن المجتهد حين جنونه فيظهر منها انه ذكره اجمعوا على عدم اعتبار قول المجنون حال الافاقة ولا استمرارا وكذا لو صار الصبي كذلك بعد
عن التحصيل فاقد الملكة كلية واما لو صار مجنونا فاقدا للتكليف من دون فقد الملكة بحيث لو زال الجنون كان واجدا للاجتهاد فوجه النهاية
على قوله السابق الذي قلد فيه المقلد وجها والحق انه لولا الاجماع في المقام على الحاقه بالفاسق والتحاقه بالميت في كل الاحكام للادلة المذكورة
لكن في تحقق الاجماع شك ثم اعلم ان كل ما ذكر في امور المجتهد انما كان في الفتوى فاما اخرى فامره التخيير وكذا الاحوط الاخذ بالحي اذ كان مما بينهما
واما المرافعة فلا يحول الحال الميت قطعا واما الحكومة الى السلطنة على مال الغائب اليتيم مثلا فهل يمكن حصولها بعد الموت ام لا بان يكون احد مجتهد

في شرائط المفتي

الحي فيها على مال الغائب مثلا انه اذا نعم هو المجتهد ينعزل عن القيم او يبقى عليها استمرارا ان المجتهد الميت الحاصل حين جنونه فيه اشكال مقتضى استصحاب
الصحة بقاء القيم بحالها ومقتضى استصحاب النصرف لبعد ارتفاع القيم لكن الاستصحاب الاول مزيل فيقدم مثال الى انه يحمل لو دام البقاء
اصل بالنسبة الى الفساد في البين لان اصل الفساد النقض البعد معارض باصل الصحة اذ الحد من الحي فكان اصل الاصل اصالة النصر بعد البقاء فكذا الاصل
فيما النصر بعد الرجوع فلا اصل يعارض استصحاب الصحة ولو نصب المجتهد شيئا بحيث واستمر اثره فلا باس به كان اجر المجتهد ارض الوقف في مدة
في اثناء المدة فلا ينقض الاجارة بموت المجتهد **ضابطة** في شرائط المفتي فاعلم ان كل ما يذكر من الشروط انما هو شرط صحة الاستفتاء وجواز العمل
بقوله لا شرط النفس المفتي ولا يتحقق افتاؤه ولا يصح افتاؤه بالذات نعم قد لا يجوز الافتاء بدون تلك الشروط لحرمة الاعانة على الاثم فتلك الشروط في الحقيقة
شروط صحة الاستفتاء وجوازه وفي التسمية بشرائط المفتي نوع تسامح فمن الشروط البلوغ فلا يصح الاستفتاء من الصبي المجتهد وان بلغ من التميز والصلاح
ما بلغ لاصل الاشتغال فان تقليد البالغ فقط متيقن في الامتثال ويؤيده ظهور عدم الخلاف فيه بين الاصحاب فضلا عن الاولوية عدم صحة الاستفتاء
منه بالنسبة الى عدم صحته من المجتهد الفاسق اذ الفاسق قد يكون لخشية من الله شيئا فلا يكذب في فتواه ولا يقصر بخلاف الصبي العالم برفع القلم عنه
ويمكن القدح في الاولوية فيما فرضنا الكلام فيه من الصبي الصالح المواظب للطاعات **فان قلت** نفرض صبيا مجتهدا هو اعلم من البالغ الذي يحكم
بانسداد باب العلم وبطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينهما بعد تعين العمل بالظن فانه لابد من الاخذ بالاقرب وهو قول الصبي الاعلم ولا قدر
متيقن في البين اصلا وايضا نفرض مجتهدين متساويين احدهما بالغ ومثل الاخر صبي حتى فيحكم بالتخيير اذ لا قدر متيقن في البين ولا ترجيح لاحد الطرفين
فلابد من الوقف في مقام الاجتهاد والتخيير في مقام العمل اذ لا معنى للتخيير في المسئلة الاصولية والقول بالاشتراط بالبلوغ مطلقا فاسد **قلنا** نحن نفرض
الكلام فيما كان المجتهد البالغ اولا اعلم من الصبي ثم صار الصبي اعلم اذا كان هو مجتهد ثم طرء اجتهاد الصبي واعلميته فمقتضى استصحاب صحة الاستفتاء وجوازه
من المجتهد البالغ واستصحاب عدمهما من الصبي تعين الاخذ من البالغ والصبي نفرض الكلام فيما كان البالغ والاحيا ثم مات فالاستصحاب المذكور في
جانب الميت يلزم تقليد الميت البالغ وطرح الصبي فقولك لا قدر متيقن في البين في المقامين مما ذكر من الدليل الاجتهادي اي الاستصحاب والمراد
المراد بالقدر المتيقن المتفق عليه بل ما قام عليه الدليل ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب تممنا بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب
قلنا ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعك الدليل الرابع العقلي الذي ذكرته المعلق حجيته على انسداد باب العلم وبعد قيام الاستصحاب لا يصلح
ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع والحاصل ان ضميمتنا اقوى فيقدم اجماعنا ومن الشروط العقل فلو صار المجتهد مجنونا لم يسمع منه للاصل والاجماع وبناء
العقلاء نعم لو كان جنونه ادواريا يسمع منه حال افاقته اذ لا مانع من القبول ومن الشروط عدم السفه فلو صار سفيها لم يسمع منه للادلة الثلاثة

من شروط المفتي

المذكورة ومن الشروط التي ذكروها الاسلام والايمان وفيهما اشكال وقد يكون المجتهد ولا مؤمنا ثم يصير من المخالفين والكفار فمقتضى
الاستصحاب صحة الاستفتاء وجوازه **فان قلت** اصل الاشتغال يقتضي العدم **قلنا** انه لا يكافؤ الاستصحاب **فان قلت** الاجماع الظني انعقد على
اشتراط الايمان **قلنا** المسئلة اصولية لا يكفي الظن فيها **فان قلت** الاجماعات المنقولة تقتضي العدم **قلنا** هو ظنها ايضا **فان قلت** ان ثبوتها
يدل على ذلك من لا ايمان له فاسق فضلا عن الاسلام **قلنا** اولا لا دلالة لها على ذلك لان لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف الى الفسق
بالجوارح لا الاعتقاد فالصالح للجوارح الفاسق بالعقائد يمنع صدق الفاسق عليه وانصراف الاية ثانيا على فرض تسليم انصراف الفاسق وصدقه
يمنع انصراف النبأ الى الفتوى ففتوى الفاسق غير نبأه فان تمسك بالعلة المنصوصة **قلنا** ان ذلك يصير من باب القياس بالادلة القائمة
كادلة حرمة العمل بالظن فنقول ان الدليل الخاص دل على الجواز وهو الاستصحاب فلا يعمل فيه بعموم الابعاد ولا بدوم فيه **فان قلت** اذا لم يجز
الاستفتاء من المؤمن الفاسق فمن المخالف والكافر بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ممنوعة اذا فرض كون المخالف من اتقى الناس نعم يمكن

فليتنبه ثانيا ان الاولوية

اثبات الشرطين بامر ان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **فان قلت** الكافر لو لم ندع صدقه على المخالف وخصصنا بالكفر المقابل
للاسلام فلا اقل من الاجمال وكون لفظ الكافرين للعموم مسلم لكنه لم هو مصداقا يكون المخالف مصداقا للكافر غير ثابت فالاية الشريفة لا تثبت
اشتراط الايمان **قلنا** كثيرا ما اطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له كقوله من جحدكم كافر ومن ما بكم مشرك فذلك الاطلاق انكار حقيقة
ثم الاستدلال بالاية الشريفة وانكار مجازا اصالة الحقيقة المشاهدة وجريا حكم الكافر في الفقه من حكم الكافر المقابل للاسلام عكس مقام

فنقو

مع زيادة للفضل تقليد ولا نزاع في جواز تقليده في جميع الاقسام المفروضة ويتم الامر فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب ولا يعارضه الاجماع
المنقول فيهم الاشتغال والى بنا. العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت كما تراهم يراجعون كتب الاطباء السالفين واما الشهرة
والاجماعات فلا نسلم ثبوتها في الوصف هنا بعد ملاحظة اطلاقهم لو اعتبرنا الاعتبار العقلي الحاكم بعدم مدخلية الحيوة والممات هنا سيما اذا كان
اعلم واما توهم ان استصحاب الاعتبار لا يجري لا نه يتبدل موضوعه بموت المجتهد فيشترط هنا الذي هو محل اعتقاده وبصيرته بانه ذهب اعتقاده ورأيه او ارتفع ظنه وكشفه

فنقول انه اذا قطعنا ببقاء قول المخالف المشابه له مثله في الحكم الاحتمالي لان يمنع عموم التشبيه في تلك النصوص وبقاء الظن من القبيلة المنسوبة للشيعة
في شدة العصيان والعدوان فلا بد من الاخذ بما هو الاقرب وجوه الشبه واظهرها او بجميع انحاء السبيل الى الخروج منه لان كون الافتاء سبيلا لهم اما
لعدم انصرافه اليه مع امكان الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الاية لان الافتاء سبيل عظيم حقيقة اذ مورد الاعتماد على
المسلمين ومنع السند اذ الانصراف مكابرة والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فهو ابين حتى يدعي عدم الانصراف بل هو تمام المقتضى الى الاعتبار
فان الرجوع الى غيرها الذي هو محل الحرمة الذي وعلى اشتراط الايمان باصالة الاشتغال الوارد على الاستصحاب لاجل اختصاصه بالاجماع الظني والاجماع
المنقول ولا اعتبار العقلي وهو ممكن الحكم من المذهب لا يبعد دعوى تأييده بالاية الاخيرة ايضا وتالية اما العدالة فيجري فيها الاستصحاب والتعارض
المتقدم مع لحوقها سوى حكاية الاية الاخيرة وسوى البحث لا اولوية الاية النبأ والخبر فيها ايضا الاشتراط لما ذكرنا في الايمان مضافا الى ما يتبدل بنا
ثم اعلم ان كلما ذكر شرطا للافتاء بعد تسليم شرطيته فهو شرط للقضاء ايضا اجماعا لكن الشروط المذكورة للقضاء من كون القاضي حرا ذكرا بصيرا
ناطقا ونحوها مما لم يذكر هنا فهل هي شرط للافتاء ام لا والحق فيه ان لقوم اشترطوا في المفتي طهارة المولد والذكورية والحرية والضبط
والسمع والبصر والنطق والكتابة والقرائة واما الثلاثة الاولى فهي شرط الفتوى ايضا لاصالة الاشتغال السليم عن المعارض فان قلت ما الاصحاب عدم الاشتراط
والاخلاف فيه ظاهرا لانهم ذكروا شرائط الفتوى ولم يتعرضوا المذكورات وحصر الشرائط فيما ذكر فكيف تعلم مع ذلك واصل الاشتغال قلنا الظاهر من
عدم عنوان الاصوليين للقضاء عنوانا اخر هو ارادتهم من الفتوى ما اعم من القضاء والظاهر من حصرهم الشروط فيما ذكروه هو عدم اشتراط الامور
المذكورة في شيء من الفتوى والقضاء بانهما الظاهر فيظهر من ذلك كلامهم هو عدم اشتراط كل تلك الشروط ولا بعضها في شيء من الامرين ولا ريب في
ان ظاهر هو عدم اشتراطها كل تلك المذكورات في القضاء معارض بتصريحهم بالاشتراط في القضاء وكذا ظاهر هو عدم اشتراطها كلها في الفتوى مما من يعلم
اشتراطها القضاء بالذكورية مثلا بعدم ملائمة المرأة لهذا المنصب لانه لا يليق بحالها ذلك وبما تدعى عن النبي من انه لا يفلح قوم ولتهم امرأة ويعلم
اشتراطهم فيها المولد ببغض ولد الزنا وعدم صلاحيته للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة فان مقتضى ذلك التعميم لا التخصيص ظهورهم
منسا فظاهر الاشتراط سليم الاصل عن المعارض فان قلت بل يدل على عدم اشتراط الفتوى بالمذكورات عموم ادلة جواز التقليد كاية السؤال وقوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانهما مطلقتان قلنا اما اية السؤال فظاهر كون المراد من اهل الذكر فيها مطلق اهل العلم فنقول ان من ترك
حمل الكلام على العموم ان التواطؤ وعدم الورود في مورد حكم اخر وكلا الشرطين في الاية منتفيان بالنسبة الى ما نحن فيه واما الاية الثانية
فانها انما دلت على نفي المساواة ونحن نقول بعدم ان ولد الزنا الاعلم لا يستوي مع من لا يعلم وكذا العبد والمرأة ولا دخل له بما نحن فيه ولا نص
الاية الى ذلك فان قلت قوله ع انظروا الى رجل منكم الخ يدل على عدم اشتراط الحرية وطهارة المولد قلنا اولا نمنع الانصراف وثانيا انه
مخصص بغير ولد الزنا والعبد قطعا لان الخبر في مقام جواز القضاء وعدمه هو مشروط بعدمهما قطعا وكذا قوله من عرف حلالنا الخ اصالة لا معارض له
معمل به واما الضبط فالحق اشتراطه في الفتوى اذ مع عدم الضبط كما يعرض الاغلب المجتهد بعد طول عمره واخر زمانه لم يبق له المعقولات الاعتبار
مضافا الى اصل الاشتغال فلا يعتبر بعد ذلك التمسك بالاستصحاب في المسبوق بالضبط واتمام الباقي بالاجماع المركب واما بواقي الشروط فالحق عدم
اشتراط الفتوى بها للاستصحاب فيمن كان واجدا لها ثم فقدها ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب لا يمكن القلب بعموم اصل الاشتغال لانه لا يقاوم
الاستصحاب الذي هو حجة اجماعا واما القبلة المذكورة لاشتراطها مثل لزوم التمييز بين المتخاصمين ونحو سمع عدم مدخليتها المعتبر فيه
لان سائر القضاء للفتوى غير نافذ فيها مع ان بعضها منقوض بالوقوع كما في النبوة شعيب او لا يجري المرتفع ضابطة هل على المقلد
تحصيل العلم بالمجتهد ام يكفيه الظن ولا ريب ان مقتضى اصل الاشتغال واستصحاب عدم الجواز اعتبار العلم ان امكن وان لم يمكن كفاية ثم بعد ذلك
حصل الظن بالاجتهاد بمعنى الظن بعد الاجتهاد لا الاصولي الظن بانه كان مجتهدا حين الشك او الظن بالعدم حتى يجري الشك فيه او تم الامر في مورد
الاستصحاب بالاجماع المركب فان قلت فيقدر التقطع باجتهاده ثم الظن به فيستصحب جوازه ويتم في الباقي بالاجماع المركب قلنا احتمال عدم
الاجتهاد بعد القطع به اما لاحتمال عدم الاجتهاد فالا سابق ايضا واحتمال الخطأ في القطع السابق فالشك فيه سار ولا جرم له مما استصحابه واما لاجل
احتمال انتفاء الملكة بعد القطع بوجودها سابقا فهو خارج عن محل الفرض لانا نعلم بانه مجتهد بالاستصحاب وهذا خارج عما نحن فيه بل نقول
كل المقلد على الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد او لا فلا معارض لما ذكرنا من الاصلين فان قلت اية السؤال يدل على جواز السؤال بالظن لان اهل
الذكر كما المراد به من له علم مجتهد كان او لا فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمن تشهد عليه انه اهل الذكر فيشمل باطلاقها مظنون الاجتهاد ومظنونه
ومقطوع العدم ومظنونه والمشكوك خرج ما سوى الاولين بالدليل فيبقى الباقي وانها المراد به الائمة او المجتهد اي من علم الاحكام فنقول ان بنا
العقلاء في توصيفه وتنويع بوصفه ووصف الاعتقاد يجوز الوصف فيه فيطلقون لفظ العز على ما اعتقدوا علما او ظنا بل حتى تكاد
وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فيفيد اصل الذكر على من اعتقد علما او ظنا انه اهل الذكر فيجوز السؤال عنه للاية لشبهة فان قلت

في شرط كون المفتي ...

سوى

في اشتراط الضبط في المفتي

في انه يكفي في المقلد ان يحصل الظن بالمجتهد ولا يجب العلم

لا من شاء فلا يبقى له ظن حتى يقلد بل ربما يعتقد بعد موته بخلاف ما افتى به فيصير كما لو علم في حياته بتبدل رايه وان الاستصحاب معارض بأصل الشغل المعتضد بالشهرة ومنقول الاجماع وبالجملة السؤال فاسد كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا هنا وهنا مع كل ذلك في الجواز تامل واما البقاء على تقليد الميت فالاقوى جوازه بل لزومه للاستصحاب في هذه المسئلة وفي المسئلة الفرعية وفي شمول الشهرة والاجماع المحكي على عدم جواز تقليد الميت لصورة الاستمرار وجهان وعلى فرضه ففيهما ما مر في الابتداء فظهر من ذلك لزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير ولزوم البقاء ان كان

تعارض تلك الايات الناهية عن العمل بالظن **قلنا** النسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع الاجتهاد المظنون ومادة الافتراق العمل بالظنون كعمل المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فلا بد من ملاحظة المرجح وايضا السؤال اقل موردا فهي كالاخص المطلق بالنسبة مع اصحابها فيتمسك عليها **قلنا** ان اهل الذكر في الاية الشريفة فلا نافع للاستدلال بالاية بكلا طريقيه مع انه في كل من الطرفين كلاما اذا عرفت سلامة الاصل عن المعارض من تلك الجهة فاعلم ان بعضهم اوجب تحصيل العلم بالمجتهد فقال انه لا يكفي الظن في تحصيل العلم بالمقام على الاجتهاد سهل لا تاثير له بل هو انا لا نعلم التجارة والتجار والحرف ومع ذلك نعلم اصحابها والقائد ايضا نعلم الاجتهاد من اخبار اهل الخبرة ومن الشهرة وانه مما الناس عليه والحق كفاية الظن بعد الفحص اذ لو لم يكف الظن فاما يجب تحصيل العلم او الاحتياط او التخيير بينهما والاول باطل لان العلم بكون الشخص مجتهدا اما باختبار المكلف بنفسه بتحصيل قوة وملكة الاجتهاد فلا ريب في عسره على المكلف من اختلال النظم واما باخبار المخبرين فلا ريب ان تكاثر الاخبار من اهل الخبرة بحيث يحصل العلم بالاجتهاد في غاية القلة ولخبا العدول الاعرة به وما ترى من انه كثيرا ما يكون مجتهد واحد في بلد او اقليم او اقليمين فيقلده كل احد من العوام والخواص من غير نكير فيصير بذلك مشهورا فنعلم ان العوام بناؤهم على الاطمينان بمجرد الظن ولو تفتيش بينهم انكشف انهم ظانون لا عالمون فظهر ان باب العلم منسد غالبا والاحتياط خلاف الاجماع فتعين العمل بالظن بعد القطع بالتكليف **فان قلت** ان جواز تقليد الاموات ابتداء لم يكن باب العلم في المجتهد منسدا في الغالب وتحقق الميت المعلوم اجتهاده على الكل كالعلامة مثلا ضروري فالعلم باجتهاد المجتهد مفتوح على هذا المذهب كذا مذهب المانع من تقليد الميت تمسكا بالدليل الفقاهتي اي اصل الاشتغال فان اللازم على من يذهب تلك الصورة يجوز تقليد الميت اذ اصل الاشتغال المانع من تقليد الميت معارض باصل الاشتغال المانع عن تقليد المظنون الاجتهاد وبعد تعارض اصلين لا بد من ملاحظة المرجح وهو موجود في جانب الاصل الذي يمنع عن تقليد مظنون الاجتهاد لان تقليد الميت اقرب الى الواقع لكون اجتهاده معلوما بالاتفاق ثم عدم جواز تقليد الميت تويد الاخذ بقول الحي المظنون الاجتهاد ثم لزوم تقليد وطرح الميت فهذا يرجح الاصل الذي يمنع عن تقليد الميت لانا نقول غاية ما في الباب تعارض شرطين الشخصي مع النوعي والترجيح في جانب تقليد الميت فقد فلا يتم الدليل على كفاية الظن بالاجتهاد مضافا الى انا نمنع الشهرة المذكورة **قلنا** ان ما ذكروه هم في الفتوى واما في المرافعات والمسائل المستحدثة فيجري الدليل المذكور على كفاية الظن بالاجتهاد في المرافعات مثلا ويتم في الفتاوى بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بان يقال كل من اوجب تقليد الميت في بعض الفتاوى حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة والمرافعات لان ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلي ثم ان المدار في الظن على الاجتهاد انما هو على كل سبب موجب للظن معتبر عند العقلاء الذي الحجة الاجماع المركب او لمساواة الترجيح بلا مرجح وما عدا ذلك من اسباب الظن لا عبرة به كخبر الفاسق ولقا لعدم الوجه الاجماع المركب والتعيين بالزوم الترجيح بلا مرجح اذ كان الظن الحاصل من خبر قويا بالنسبة الى بعض المخبر بالشهرة مثلا فمدفوع بانه البنا واما انه مما اخبر الفاسق مستفيضا اي بالغا الى الثلثة فما فوقها فلا اشكال في العمل به نعم قول العدل معتبر هنا ذكروا انه ثم انه اذا دار الامر بين معلوم الاجتهاد ومظنونه وحصل التعارض عنهما تعين الاخذ بمعلوم الاجتهاد لان منعكسا انسداد باب العلم الموجب لكفاية الظن بالاجتهاد ومنفيه عند التعارض نعم له الاكتفاء بالظن انكاظنا مطلقا لا مخصوصا اذا وجد حي مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت فالحق الاخذ بالحي المظنون من اي ظن كان وطرح الميت المعلوم لما عرفت من جواز الرجوع الى المظنون والمرافعات والمسائل المستحدثة ويتم جواز الاخذ من الحي المظنون في مقابل فتوى الميت المعلوم بالاجماع المركب فثبت جواز الاخذ بالمظنون الحي مطلقا في مقابل الميت بالبرهان العقلي المنضم الى الاجماع المركب واذا دار الامر بين المجتهدين احدهما مظنون بالظن الخاص والاخر مظنون بالظن المطلق تعين الاول عملا بالراجح والقدر المتيقن اذ كان الظن المطلق اضعف من المخصوص او مساويا او اقوى منه لكن لا بحيث يصير قوته سببا لاحتمال تعين المطلق وطرح المخصوص فترجيح تعارض احتمال تعين كل منهما مع الاخر ويبقى قوة المطلق سليمة عن المعارض فيقدم واذا دار بين الظن المحتمل للمخصوص والظن المطلق كالسابق لما مر ثم ما ذكر يظهر حكم دوران الامر بين الظنين المطلقين او المخصوصين ثم ان شهادة العدلين لو ثبت كونها حجة مطلقا من باب السببية المطلقة لعدم الدليل عليه من بناء العقلاء وغيره نعم في ذلك الحقوق ثابتة لا في الموضوعات مثل ما نحن فيه نعم هي حجة فيما من باب الوصف فحجيتها مطلقا وسببيتها غير معلومة **ضابطة** مثل المسائل المذكورة في باب التقليد مثل عدم جواز تقليد الاعلم ونحو ما هي من مسائل التقليد بتمامها يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها مقتضى الاصل الاخر ان الاجتهاد فيها يقتضي تحصيل الملكة والاستنباط كان مخصصا وكفاية التقليد مشكوكة فالاصل الاشتغال الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة مع حفظ الاجتهاد في الامر بين تعين الاجتهاد فيها وهو المطلوب وتعين التقليد وهو خلاف الاجماع وخلاف العقل لانه ترجيح للمرجوح وطرح الاخر وهو موجب الخروج عن الدين والاخذ بهما وهو موجب لاجتماع الضدين وتعيين الاحتياط وهو خلاف الاجماع والتخيير وهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول واذا عرفت الاصل فاعلم ان الناس هل هم مما صنف يقلدون الاجتهاد في تلك المسائل التتبع كبعض الطلبة المستعدة القريبين من الاجتهاد وصنف لا من ذلك لكن لو القي ادلة الطرفين وافهم ذلك لقدر على التمييز من الحق والباطل بحيث يحصل كبعض الطلبة واما الذكي الفطن في الغاية وصنف من ذلك بغيره ولا يقدر على الامر المذكور لكن لو القي الاقوال والجمع مادة الخلاف والمشهور من الاقوال لقدر بعد التامل الاخذ بعقله

في ان الدليل الدال على حجية الظن في الاجتهاد هو الخبر عند العقلاء

في ان مسائل التقليد هل هي تقليدية ام اجتهادية

بالقدر

الميت عليه وان كان الحي عالما لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولو فسق المجتهد لم يجز تقليده بدءا ولا استمرارا اجماعا كذا ولو صار ابعد عهده عاميا ولو عرضه الجنون مع بقاء الملكة بحيث صحّ زال الجنون فهو واجد للملكة ففيه اشكال ولو نصب قيما ثم مات بقيت القيمومة للاستصحاب كذا لو تصرف استمر اثره الى ما بعد موته كما لو اجر وتفاوضا ونحوه ثم مات اصل على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد فلا يكفي الظن باجتهاده للشغل والاستصحاب وايات النهي عن الظن الا ان يدعى ان تحصيل العلم غير ممكن غالبا لاغلب الناس واهل البلدان لندور وتكاثر اخبار س ،

في الاجتهاد والتقليد

بالقدر المتيقن والمثل لكونه اقرب نظره عن الطرف المقابل كبعض الفضلين المتوسطين وصنف لا يقدر على الاجتهاد بالمنازل المذكورة ولم يبق ملاك الا التقليد نحن نقول ان كل صنف من تلك الاصناف مكلف بما هو مقدور له من تلك المراتب لا يجب عليه الترقي الى فوق مرتبته فالاخير يقلد الثلاثة الاول يجتهد كل منهم بالنحو الذي هو مرتبته كما ذكرنا وان ترقى الصنف الثاني الى فوق مرتبته من ارباب الفضيلة وجب عليه ما في تلك المرتبة الحادثة المتجددة والدليل على المختار ان الواجب على ثالث الاصناف اما الاجتهاد لا غير واما التقليد لا غير واما التخيير بين الاصناف اما على الاول فما يحكم بان اللازم على الجميع تحصيل مرتبة الصنف الاول والاجتهاد بالملكة نوع عسر عظيم وموجب لاختلال النظم واما يحكم بان اللازم على الجميع كل صنف الترقي الى ما فوقه من المرتبة فهو كسابقه ولما يحكم باخذ الجميع لمرتبة الثانية واما ثالثة فهو عسر بالنسبة الى السافلين عن تلك المرتبة وترجيح للمرجوح على الراجح بالنسبة الى العالين وهكذا واما الثاني فخلاف الاجماع ومثله القول بجواز التقليد للكل لا بوجوبه مع انهما مستلزمان لترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير واما الثالث فهو بالنحو الذي ذكرناه فهو المطلب اما بغير هذا النحو فهو ايضا ... ترجيح المرجوح او العسر او كليهما فتعين المختار فان قلت يدل على جواز التقليد لكل الاصناف الاجماع الواقع على عدم لزوم الاجتهاد ... لانه مستلزم للحرج قلنا هذا اعم من المدعى لانا نقول بالتفصيل المختار فان قلت يدل عليه الاجماع المذكور بضم عدم القول بالفصل قلنا الشرط في تحقق الاجماع المركب القول بعدم الفصل لا مجرد عدم القول بالفصل وهو لم يثبت لنا لو نعلم تحققه نعم يتم ذلك على طريقة الشيخ فان قلت يدل عليه اية السؤال قلنا هي مجملة لاحتمال كون المراد من اهل الذكر الائمة كما فسر به قلت تلك المسائل التقليدية من مسائل الفروع وكل مسئلة فرعية يجوز التقليد فيها قلنا هي من مسائل الاصول لان مسائل الاصول يبحث فيها عن عوارض دليل الفقه فموضوع هذا العلم دليل الفقه ومسائله ما يبحث فيها عن عوارضها دليل الفقه سواء كان الدليل دليلا للمجتهد كالكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء او دليلا للمقلد متعلقا به كقول الميت حجيته للمقلد وعدمها ولزوم رجوع المقلد الى الاعلم وجواز الكفاية بالظن وهكذا الكلام في تلك المسئلة ايضا عن عوارض دليل الفقه بالنسبة الى المقلد فهي مسائل اصولية لان قول المجتهد دليل المقلد وهذه عوارض قول المجتهد اما مسائل الفقه فهي ما يتعلق بالاحكام الظاهرية للمكلف بحيث لم يكن منشأ منه الاحكام المختلفة الكثيرة فمثل الحكم بحجية المجتهد الميت الذي ينشعب عنه الاحكام المختلفة فقد يكون حاكما على الوجوب وقد يكون حاكما على الحرمة وهكذا الى اخر الاحكام الخمسة التكليفية او الوضعية انما هو من المسائل الاصولية لا الفقهية ومن هنا فسد ما نقل من ان استقرانا ووجدنا اكثر المسائل الفرعية يجوز التقليد فيها والظن يلحق المشكوك بالغالب ذلك فمنع الصغرى اولا ومنع الكبرى ثانيا لحجية مطلق الاستقراء فيما نحن فيه لوالا الكلام لفقد الاجماع المركب لا يقتضيه الترجيح بلا مرجح وذلك ايضا لان المرجح الاجتهاد العلمي فيما نحن فيه بالنسبة الى المسائل الفرعية العلمية موجود فمو ما نحن فيه بخلافها لانه عسر انسد في الاجتهاد بالنحو الذي ذكرنا فلا سبب لتعميم الظن بالنسبة الى ما نحن فيه فان اسباب التعميم هو الترجيح بلا مرجح والعسر والحرج والاجماع المركب كلها مفقودة فيبقى الاصل سليما عن المعارض مضافا الى انه يشك في كون الاجتهاد واجبا عينيا ام كفائيا فالاصل العينية فان وجوب الاجتهاد في تلك المسائل في الجملة ولو كفائية متفق عليه واما التخييرية بين ان مسئلتنا هذه من المسائل المتنازع فيها في انه يجب الاجتهاد فيها ام يكون التقليد يجوز التقليد في تلك المسئلة موقوف على جواز التقليد في امثال تلك من المسائل التقليدية اي المتعلقة بمسائل التقليد والتقليد في تلك المسئلة ايضا مستلزم للدور ... ولكن الحق بالاتباع هو الحكم بجواز التقليد لكل الاصناف لو يجتهد فعلا وحصل الظن وحج لا يجوز التقليد قيل يجوز التقليد وقيل يجوز لكل صنف الاكتفاء بالتقليد ولا يجب الاجتهاد عينا لبناء العقلاء فان الحكم الحاصل منهم ... يرجع الى العالم ويؤيد الادلة المتقدمة من اية السؤال وعدم ظهور القائل بالفصل والاستقراء في جواز التقليد في نحو تلك المسائل وان لم تكن ادلة مستقلة والاجماع المدعى ممنوع وترجيح المرجوح ... بعد بناء العقلاء واما الدور فهو ... ولا النقض بصحة التبعيض في الصنف الرابع ثانيا الحال الان مثل العقلاء على التقليد في تلك المسئلة ايضا وبناء على ذلك بجواز التقليد في تلك المسئلة نفسي خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح ضابطة المراد بالتعارض الدليلين تنافي مدلوليهما الشاني وهو قد يكون بين المتناقضين والمتضادين وقد يكون بين العامين من وجه وقد يكون بين الاعم والاخص مطلقين ثم انهم قالوا ان التعارض لا يكون الا بين الظنيين واما القطعيان او المختلفان فلا يمكن الحصول التعارض بينهما ... القطعي والظني كانا القطعي والظني في الصدد فلا ريب في جواز التعارض في كل الصور الثلاثة اي القطعيين والظنيين والمختلفين ان كان القطعية والظنية في الصدور ولا ريب في جواز التعارض اللب الذي ... فان كان المراد قطعية الدليلين وظنيتهما معا ... الاخر القطع والظن وان لم يمكن بعد ملاحظة التعارض قطع ولا ظن فلا ريب في جواز التعارض بهذا المعنيين لكل ايضا وان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما شخصا اي فعلا فلا ريب في عدم التعارض ... في الفرضين الاولين بلا وجه ... الامكان في القطعيين والمختلفين وفي الفرض الاخير ... بامكانه في الظنيين

اما

عوارض

المسائل

في التعادل والترجيح

اصل البرائة بحيث يحصل العلم لكل الناس ولا بد من كفاية الظن اذ وجوب الاحتياط خلاف الاجماع وتوهم انا اذا جوزنا تقليد الميت نسد باب وجوب المجتهد لنفي اجتهاده معلوم ضرورة حاصل فلا عسر مدفوع بعدم جريانه في المرافعات والمسائل المستحدثة وساير تصرفات الحاكم ولم نجد مفصلا ثم على فرض كفاية الظن ففي جواز الاكتفاء بكل ظن ام بظن مخصوص وجهان واذا تمكن من تحصيل العلوم اجتهاده لم يقبل بظنون تعدد الدليل وشهادة العدلين في ثبوت الاجتهاد حجة اما مطلقا او اذا حصل الظن **اصل** في كون مسائل التقليد تقليدية ام اجتهادية لكل احد



التخالف فيه بالتعارض ومنه انه يمكن ان يكون انتفاء احد الدليلين شرطا لافادة الاخر القطع فيكونان قطعيين طبعا ولا دليل على عدم جوازه عقلا بل هو واقع فخبر اثنان ان زيدا في الدار اصبح المخبر فان العقل بعد سماع ثلثة من اصابعها تلفين يقطع بان ديته الاربع لا ينقص عن ديته ثلث ولولا الاجماع على الرجوع الاعشار او السماع عن الائمة انا بان نوحش عن حكم الامام وقال انا كنا نرى الحكم الشيطان فان السماع عن الائمة موقف للقطع وكذا الاولوية المذكورة فلولا السماع من الائمة الافادة تلك الاولوية العقل القطع كما افاد الابان ثم تعارض هذا القطع الحاصل من الاولوية مع الامر القطعي الحاصل من سماع الخلاف من المعصوم فزال ذلك القطع الاولي لكون القطع الحالي اقوى فظهر ان العقل القطعي يمكن كونه افادته القطع تعليقيا لا تنجيزيا وظهر من ذلك جواز تعارض العقليين القطعيين بالطبع اذ الحكم العقل تبعا لا اصليا فتلك العلة التي زعموها لعدم امكان التعارض في القطعيين فاسدة واما العقليان القطعيان بالطبع المستقلان في الحكم وكذا النقليان فلا دليل اجتهادها فيه على الجواز عقلا لكن الظاهر اتفاقهم على عدم الجواز والامكان عقلا يثبته لعدم الدليل على عدم الجواز عقلا ثم اعلم انهم قالوا يجوز تعارض الظنيين ولا يجوز تعارض ما عداهما ولا ريب ان التعارض لم يرد ان له معنا التعارض والاخر للترجيح فان كان مرادهم من جواز تعارض الظنيين جوازه بكلا قسميه ومن عدم الجواز في القطعيين والمختلفين عدم جوازهما كان فيه ان التعارض على وجه الترجيح يمكن في المختلفين فان القطع يترجح على الظن عند التعارض وان سلمنا عدم جواز التعارض في القطعيين للزوم خروج العلة التامة عن كونها علة تامة في الصورتين من التعارض اي التعادل والترجيح اذ في الاول يلزم خروج كلا العلتين في الدليلين عن العلية التامة وفي الثاني يلزم خروج علة المرجوح عن العلية واما المختلفين فلا يلزم ابطال العلة عند الترجيح القطعي وانكار بعضهم جواز التعادل في الظنيين المصرح به لتعادل نكون جواز الترجيح في الظنيين بديهيا واتفاقيا فلا حاجة الى التصريح به ومن عدم جوازه في غيرهما كان اي عدم جوازه بطريق التعادل فقبله ان في القطعيين لا يجوز على هذا فهم الترجيح ايضا وكذا لا يجوز في المختلفين ترجيح المظنون على المقطوع فلم صرحوا بجواز التعادل في غير الظنيين ولم يصرحوا بعدم جواز الترجيح مطلقا في القطعيين وفي الجملة في المختلفين وما الوجه في حصر عدم جواز التعادل في غير الظنيين بالتعادل الا ان يقال ان البحث معنون لبيان جواز التعادل في الظنيين فانه مختلف فيه بخلاف الترجيح فانه فيهما قطعي ولما كان مرادهم بيان هذا المختلف فيه قالوا ببيان محل الخلاف في عدم جواز التعادل في غير الظنيين استطرادا كما هو طريقتهم في العنوانات حيث يصرحون بالمتفق عليه في اول العنوان ثم يذكرون المختلف فيه من الجهة التي كان موضوع البحث مختلفا فيه بقيدها هو المتفق عليه من تلك الجهة فلذا خصوا المتفق عليه بعدم جواز التعادل في غير الظنيين والمختلف فيه بالتعادل فيهما **ثم اعلم** ان المراد بالدليلين في عنوان تعارض الدليلين اعم منهما ومما فوقهما فيمكن التعارض بين الادلة وايضا المراد بالدليل في هذا البحث اعم من الامارتين فيشمل الدليل والامارة وللفرق بينهما مقام اخر هذا الكلام في التعارض

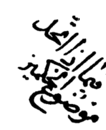


ضابطة تعادل الدليلين هل هو تساويهما في نفس الدليلين عند المجتهد او هو تساويهما في اعتقاد المجتهد بمدلولي الدليلين والاول اخص مطلقا من الثاني وقد يوجد الثاني بدون الاول كما لو تعارض دليلان وكان احدهما موافقا للاصل وكان مذهب المجتهد تقديم المقرر على الناقل فعند فتح لبعض الدليلين تساويهما عند المجتهد بلا حد فيما ابحث فلا تعادل في نفسهما لكن اعتقاد المجتهد بالنسبة الى مدلولهما على السواء اذ الاصل لا يورث الظن بالمدلول ففي هذا المثال يصدق التعريف الاخير لا الاول ويكون هذا المثال من التعادل بعد الترجيح فيه احكام التعادل من الاختلاف في الجواز ويجوز على الاخير دون الاول والاظهر في التعريف هو الاول وهل يجوز تعادل الدليلين الظنيين في الشريعة عقلا ام لا بمعنى ان الجواز العقلي في غير الشرع بديهي لكنه فيه خلاف لا ان النزاع في الجواز شرعا ولا خلاف في الجواز العقلي في الشرع ايضا فقيل بعدم جواز التعادل في الدليلين الشرعيين لانه لو جاز فاما ان يكون بين دليل الحظر ودليل الاباحة او يكون بين دليل الوجوب ودليل الحرمة او نحوهما فان كان من قبيل الاول فاما ان يجمع بينهما في العمل فهو محال للزوم التناقض او يطرحا معا لزم لغوية النصوص منهما من الشارع الحكيم او يتعين العمل باحدهما فهو تحكم او يتخير بينهما فهو مرجح للاخذ باحدهما لانه اخذ بالاباحة وطرح للحظر في الحقيقة مع لزوم لغوية النصوص من الشارع بدليل الحظر وان كان من قبيل الثاني فلا سبيل الى العمل بهما للزوم التناقض ولا الى طرحهما او تعيين احدهما لما مر ولا الى التخيير لانه طرح لهما وخروج عن كلام الشارع راسا فيلغو النصوص منهما معا **واجيب اولا** انه قد وقع نظيره في الشرع لان الشارع جوز للمقلد العمل بقول المجتهد في تعدد المجتهدين مع التساوي في العلم والورع ويقول احدهما بوجوب شيء والاخر بحرمته او احدهما بالحظر والاخر بجوازه فيجوز الشارع العمل بقول المجتهد مع بطلان الاحتمالات الاربعة التي ذكرها هذا القائل وابطالها فما هو جوابه هنا بالنسبة الى المقلد فهو جوابنا عنه في حق المجتهد عند تعارض الدليلين **وثانيا** بان الاحتمالات لا تنحصر في الاربعة التي ذكرها لاحتمال القرعة ايضا واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ولا يبعد عن ذلك ان يقال جواز العمل بالقرعة هنا مع ان المراد بالاحتمال المنحصر بالدليل العقلي **وثالثا** منع عدم جواز طرحهما قولك يلزم اللغو على الشارع قلنا يلزم اذا قطعنا بصدورهما عن الشارع او بصدور احدهما عنه اجمالا والحال ان الكلام في الظنيين يجوز عدم القطع بالصدور بطريق من الطريقين فيمكن طرح الاخرين لاحتمال كون حكم الشارع فيهما ثالثا فلا وجه للسلب الكلي لانه لا يتم في هذه الصورة فيصل الخلاف نقول بعدم جواز التعادل في الصورة **ورابعا**

عيناً وجهادوالا وجب التفصيل بان المقلد ان كان قادراً على الاجتهاد فيها كبعض الطلبة المشتغلين او ادون من ذلك بمرتبة لكنه بحيث لو القى عليه قولهم
الطرفين ميز بين الحق والباطل بحسب قوة تمييز او دون من ذلك بمرتبة لكنه لو القى عليه الاقوال والمجمع عليه والمختلف فيه والمشهور لقدر بعد التأمل
على الاخذ بقوله ما يعتقد المتيقن او المشهور لكنه اقرب بنظره او ادون في ذلك المقام بحيث لا يقدر الا على التقليد فكل صنف عامل بمقتضى ظاهره من حاله
للنكوة لانا ان اوجبنا الاجتهاد على جميع الاصناف او اوجبنا الترقي في كل صنف الى ما فوقه من المرتبة فهو حرج واختلال او عنينا المرتبة الثانية والثالثة

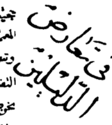
في التعادل والتراجيح

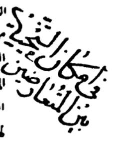
ان عدم جواز طرحهما انما يتم اذا كان الدليلان متناقضين او متضادين واما اذا كان بينهما عموم من وجه او مطلق امكن العمل بهما في مادة الافتراق
وطرحهما في مادة التعارض وهكذا في المطلقين فلا يلزم تفويت الدليلين **وخامساً** بان التخيير لا مانع عنه قولك انه راجع الى الاخذ باحدهما في
الاولى **قلنا** ان الاباحة الحاصلة من التخيير غير الاباحة بين جهتي الفعل والترك فان هذه الاباحة خلاف الحظر والاباحة بين الاباحتين فرق فلا يلزم من القول
باحدهما وكذا لا يلزم تفويت الدليل الاخر فان ذلك يلزم اذا اراد من الدليل الاخر تعيين الحظر او الوجوب في مقابل الاباحة واما اذا اراد الحظر او الوجوب
تخييراً فلا تفويت فيه لبيّن ان يحتمل كلامه على التخيير خروجاً عن الدليلين مع كلام الشارع راساً **فان قلت** لعل القائل بعدم الجواز التعادل في الشرع اراد
الظنيين المقطوع بعدهما عن الشارع فلا يمكن التعادل للزوم اللغو ولا يجوز منهما **قلنا** اولاً ان ظاهرهم بل صريحهم التعميم وثانياً ان مقطوع الصدور لو لم يجز
التعادل فيهما لم يجز الترجيح ايضاً **ضابطة** اذا حصل التعادل وعجزنا عن الترجيح فلا بد من التوقف في مقام الاجتهاد في هذا العمل بما تضمن من الحكم المعين في
العلامة وبعض العامة التساقط والرجوع الى الاصل وعن الاخبارية التوقف ان التخيير انه لا ينصو الوقف في مقام العمل في مثل الدليلين المتعادلين
الذين دل احدهما على الوجوب والاخر على الحرمة اذ لا بد من العمل لما الفعل او الترك فكيف ينصو الوقف فيه وجه المعاملات في مثلهما لو اختلفا وكذا
والقول بلا ترجيح لاحد الطرفين والاخر ترجيح طرف الاخر فيتوقف في الحكم لكنه يتشكل بانه اذ الحاج هو بنفسه في تلك المسئلة في المعاملة لعمل نفسه فلا
وجه للوقف هنا الا ان يقال ان مراد الفقهاء لو وقفوا في المعاملات واما في الافعال النفسية كالعبادات فيحتاط ان امكن والا فيختار الذي يرده الوقف
في المعاملات واما في الافعال النفسية فيرجع الى الاصل اذ عرفت الاقوال فاعلم ان كلامهم مضطرب اذ الاكثر مثلوا التعادل بالدليلين احدهما على الحظر والاخر
على الاباحة ولم يوجد لاحد الطرفين مرجح واختاروا في هذا المقام تلك الاقوال الثلثة ولم يقل احد منهم ان المثال خارج عن الغرض اذ هو من باب
الترجيح بناء على تقديم الحظر وان قال واختاروا تلك الاقوال في هذا المقام والمثال فلم يرجحوا احد الطرفين على الاخر وذلك كله كاشف عن ان
مرادهم بالتعادل هو التساوي في الاعتقاد كما في احد التعريفين فيكون المثال المفروض من باب التعادل لا الترجيح وهذا ايضاً منهم متناقض لما فصل
بجعلهم موافقة الاصل ومخالفته من المرجحات وجعل ذلك من باب الترجيح فمراد ان هذا المقام مبني **فان قلت** لا تناقض فيه اذ لعل كلامهم يقولون ان
المفروض المذكور من باب الترجيح لكنه لما فرض مثالاً منهم للتعادل اختار قول من الاقوال الثلثة فيه على الفرض المذكور ولعل الاقوال الثلثة في المثال
المفروض تماشى من لم يقل بكون موافقة الاصل ومخالفته مرجحة فيكون من باب التعادل على التعريف الاول **قلنا** مع ان التوجيه في غاية البعد
في المقام تناقضاً اخر وهو ان المشهور والاعلى انما اذا دار الامر بين المتباينين في مثل الواو لدليل على وجوب الظهر والاخر على وجوب الجمعة بنائهم على العمل
بالاشتغال والاحتياط والمشهور منهم في هذا المقام على التخيير مع ان اكثر منهم عنوا هذا المقام بمثل التعادل في الاقوال المذكورة قرينا في مطلب ما بين المقام
المذكور وكيف كان فعلم ان المثالين اما خبراً او مخبرين او مختلفين ففي الاول ما يظن بان الحكم الواقع لا يخرج عن احدهما الا ما يعلم من ذلك
في كان المثال الاخيرين وظن بعدم خروج الحكم عن احدهما الا ان الكلام فيه يقع في مقامين **المقام الاول** اذا اتحد موضوع الحكمين
المختلفين كالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة كما لو شككنا في ان صلاة الجمعة في الغيبة واجب ام حرام **فنقول** يحتمل في هذا المقام الترجيح
الى الاصل والتخيير لما اقتضى لبدئي والظهر لما اقتضى الاستمرار في الفرعية ولو جعلنا القول بالوقف شاملاً للوقف في الفتوى ايضاً بان يلزم عليه الوقف في
الفتوى من اخبار المجتهد احد الدليلين او رجع الى الاصل لكان الوقف فيما نحن فيه متصور والا فمن حيث العمل لا يتصور الوقف في العبادات واما الاحتياط
فلا يتصور في حق الشرع في مثل ما نحن فيه ثم التخيير في العمل بعد الاضطرار وهذه الصورة في الواقع عند سقطة الاخذ بالواقع لا يمكن التخيير بين الوجوب والحرمة او الوقف
تلك الاحتمالات ثم اعلم ان الحق منها الاول اذ لا تكليف لا بعد البيان وكوننا مكلفين بالظن الاجمالي لم يثبت لعدم الدليل على اعتبار الظن التفصيلي عموماً
او خصوصاً واما القول بالتخيير فحيث انه فرع حجية هذا الظن الاجمالي فهو تابع لحجيته بطل تلك الاقوال التي يدعي التخيير فيه لعدم الدليل عليه ولا
واسطة فالاستدلال على حجية تلك الاخبار المتعارضة التي لم يدل عام او خاص في افادة الدليل على التخيير او سطح مقدمة عقلية او مع مكان الجمع عند
امكان الطرح لعدم الحجية وعدم امكان تعيين احدهما حتى يلزم الحكم بتعيين التخيير او سطحه ولا الاخرين متساويان اما الاول فلان الاكثر غير ثابت في باب التخيير
كالاجماع اذ غاية ما في الباب وجود الشهرة وعدم وجود الخلاف فيه وهو غير الظن والظن ليس فيما نحن فيه حجة لان المسئلة اصولية ولو سلمنا فلعلم بكونها مسئلة
فلا اقل من كونها من المسائل المشتبهة وحجية الظن فيها ممنوع ولو سلمنا ان المسئلة فرعية لكن حجية كل ظن في الفروع حتى الظن بموضوع ولا يقول احد بالتوقف
وعلمنا بالشهرة ونسلم المقاصد الاصل وجوب التوقف وهو الترجيح بالمرجح بل نحن فيه من الظن مرجح لكونه على العمل الا فضل بها مدرك وبالموارد الواردة
السنة فهو وجه في الباب الدالة على الاخبار العلاجية على التخيير لكنها لا تفيد الا او لا تعارضها المخالفة بالوقف فقط فهو مرجوح والكل التخيير قوي
وليس ثانياً فلانها اخبار اتحاد وليس فيها واحد هو لا بد له على التخيير في الخبرين المتعارضين فخرج عما نحن فيه والشبهة فيها لا انهم **فان قلت** هنا نحن
بالشبهة قلنا بعضه الجواب الثالث واما ثالثاً فلانها او لو فاذ تمام الشهرة لا تفيد الا الظن والمسئلة اصولية اذ من المسائل المشتبهة والظن فيه غير
في شيء منهما واما العقل فلا دلالة له فيه على التخيير لان العقل مع ملاحظة الظن لا حاكم الا بحكم بلزوم الاخذ باحد الخبرين لعدم الدليل على التكليف بالمقدر



للكل فهو عسر على الناقلين وترجيح للمرجوح بالنسبة الى العاملين وان جوزنا تقليد الكل فهو خلاف الاجماع فتم وترجيح للمرجوح بالنسبة
الى ما عدا الصنف الاخير هذا ولا يتم عند من جوز تقليد من عدا الصنف الاول والكل **خاتمة** تعارض الدليلين تنافيهما
مدلولا وهو يتحقق في المتضادين والمتناقضين والعامين من وجه والمطلقين قالوا لا يمكن التعارض الا في الظنيين لا في القطعيين ولا
في المختلفين فان ارادوا القطع بالصدق فهو ممكن في كل الاقسام او بالمضمون لكن نوعا يجتمع لو لا احد المتعارضين لافاد الاخر القطع

بعد نفي الثالث يحكم بانتفاء الثالث واما بناء العقلاء فتم ايضا لانه لو دار بين شيئين وحيث يتخير ولو لم يقل ان بناءهم على الرجحان لا الى
وعلى المعذورية فلو لم يكن بناء العقلاء على التخيير فاذا اقامن تعاكون بناءهم معلوما واما ثالثا اي اثبات التخيير بالواسطة فهو انه غير ممكن اذ دليل
حجية الخبرين المتعارضين اما الدليل العقلي اي الدليل الرابع فهو لا يدل على حجية الظن لا لما تقدم من ان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع
المعممة لاثبات الظن فيما نحن فيه لان اثبات التعميم لو كونه في المقدمة الرابعة من الدليل الرابع ثلاثة الاجماع المركب وعدم الكفاية والترجيح بلا مرجح
وشيء منها ليس فيما نحن فيه لفقد الاجماع المركب بان يقال كل من عمل بالظن التفصيلي عمل بهذا الظن الاجمالي لما عرفت من ان بعض من عمل بالظن
التفصيلي عمل هنا بالاصل وحكم بطرح الخبرين **فان قلت** اذا قطعنا بنفي الثالث في الخبرين المتعارضين فقد اجمعوا على التخيير بينهما وكل من خير فيما
نحن فيه بين الخبرين ايضا **قلنا** اولا لا وجود الاجماع على التخيير بعد نفي الثالث غير معلوم وثانيا سلمنا الاجماع لكن لا اجماع المركب لا
يقتضي كون تسلسلنا فيه اجماعية ولليس كل واما عدم الكفاية فكذا لا اجماع اذ لو ترك العمل بهذا الظن الاجمالي لم يلزم خروج عن الدين لعلة وقوع
ما نحن فيه بل انكر بعض وجود اطلاق التعادل فكيف يمكن ادعاء وقوعه كثيرا بحيث لو ترك العمل لزم الخروج عن الدين واما الترجيح بلا مرجح فكالخوف
اذ المرجح وكون الظن تفصيليا موجود في سائر الظنون بخلاف ما نحن فيه **فان قلت** الظن بالنسبة الى نفي الثالث تفصيلي شخصي والترجيح بلا مرجح
بالنسبة اليه موجود وهذا يكفي في تعيين التخيير وطرح الاصل **قلنا** المرجح لسائر الظنون ان العمل بالظن التفصيلي في الصحاح مثلا اجماعي ومتفق عليه
في الامثال وما نحن فيه من الظن ليس العمل به اجماعيا فهذا يصير سببا لمرجوحيته **فان قلت** اذا كان الصحاح اجماعي العمل فكيف يلحق بها الحسان
والموثقات مع كونها خلافية فلا يجري فيهما الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الصحاح فكيف تعم الظن **قلنا** التعميم فيهما انما هو لاجل عدم الكفاية لا لاجل
الترجيح بلا مرجح واما الدليل على حجية الخبرين المتعارضين الاجماع **ففيه** ان الاجماع على حجية الاخبار غير معلوم واثباتها فيما نحن فيه من الظن الاجمالي
المستفاد من الخبرين واما الدليل على حجية الخبرين المتعارضين الايات فهو ايضا لا يدل على حجية مطلق الاخبار بحيث يشمل ما نحن فيه لعدم تمامية دلالة
الايات على حجية الاخبار ولعدم انصرافها الى ما نحن فيه على فرض الدلالة ولوجود التخصيص بالنسبة الى ما نحن فيه على فرض الانصراف لان المراد من الايات
اما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تعيينيا فبالنسبة الى المتعارضين الخبر مع غيره اما مع غيره فهو غير ممكن واما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تخييريا في المتعارضين
وعينيا في غيره فهو معنى مجازي اذ الظاهر من لفظ الوجوب ومن الهيئة الدالة عليه هو الوجوب العيني لا التخييري مع ان التخيير في غير المتعارضين غير ممكن اذ ليس لها
طرف اخر **فان قلت** لعل الطرف الاخر الاخبار المتعارضة بمعنى انه مخير بين العمل بغير المتعارضين وبين العمل بالمتعارضين **قلنا** مع انه تعسف بعيد
لا يلتفت اليه يستلزم لضد المطلوب فان لنا حينئذ ان نعمل بالخبر الغير المعارض مع خبر اخر ولطرح المتعارضين فلا يثبت حجيتهما واما وجوب العمل بالاخبار
عينيا في غير المتعارضين وتخييريا في المتعارضين فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو لو صح كان مجازا بعيدا نادرا واما
وجوب العمل بكل الاخبار تخييرا واخراج غير المتعارضين بالدليل فهو موجب لعدم كون الايات دالة على حجية غير المتعارضين وللتخصيص الاكثر وللتجوز
جعل الوجوب تخييريا واما وجوب العمل بكل الاخبار عينيا واخراج المتعارضين بالدليل فهو صحيح لا يوجب التخصيص في الايات ولا يمكن معه دلالة الايات على حجية
المتعارضين بل لا يمكن الاخير وهو لا يثبت مطلوب المستدل او عن صرفنا حجية الخبرين المتعارضين ولم يثبت ذلك من الايات ولا من غيرها فلا دليل
على التخيير اصلا لا بلا واسطة ولا معها فتعين الرجوع الى الاصل لظهور بطلان الفرعية **فان قلت** لعل الايات دلت على حجية كل خبر عينا ولما لم يمكن
العمل بالمتعارضين وجب العمل باحدهما اذ طرحهما طرح للمقطوع حجيته فلا بد من التخيير بحكم العقل بعد ثبوت الحجية **قلنا** لا نسلم ما يقتضيه الايات
من العمل تخييرا اما العمل بالمتعارضين لا بعينه اذ الكلام في واحد معين منهما فانكار الاول فهو فاسد لمدلول الايات وحجية خصوص كل خبر على طريق
العموم الاطلاقي وليس لكل واحد منهما مدلولا للايات وانكار الثاني لازم في التكليف بما لا يطاق فلو حمل الكلام على ان يكون
المامور به واحدا مبهما في الواقع وكان ما عمل به غير الخبر المعين في الواقع فاما ان يعاقب عليه فهو قبيح واما لا يعاقب عليه لزم خروج الواجب عن
الواجب **فان قلت** يمكن اثبات التخيير بان المتعارضين متفقان في الدلالة على نفي الثالث بالالتزام فيبقى الاباحة مدلولا للدلالة الالتزامية
لهما ولا تعارض بينهما من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامي وطرح الاباحة التي هي مقتضى الاصل وبعد ذلك نحكم بالمقدمة
العقلية من عدم جواز الطرح الجمع والحكم بالتعيين على التخيير لضعف الفرعية **قلنا اولا** ان حمل البناء على مثل ذلك الدلالة الالتزامية
تم **وثانيا** ان نصطفر اليه على فرض الصدق تم **وثالثا** ان ذلك يستلزم طرح المعنى المطابقي والعمل بالمعنى الالتزامي بالنسبة الى الخبر
المطروح بعد اختيار احدهما وبالحال ان الدلالة الالتزامية لا ينفك عن المطابقية واذا انتفت المطابقية انتفى الالتزام فلم يعمل باحد الروايتين في المدلول الالتزامي
ايضا فلا وجه للتخيير اللهم الا ان يقال يمكن اثبات التخيير سواء قلنا بحجية الاخبار تعبدا او للظن اما على كون المتعبد فلان الاخبار العلاجية
دلت على التخيير بلا واسطة والايات دلت على حجية الاخبار تعبدا **فان قلت** الايات دلت على حجية خبر العدل واخبار العلاج بل بعضها ضعاف مطروح
ايضا فلا بد من طرح خبر الفاسق والتصحيح بذلك لا يجامع حال ان الدلالة كما سبق **قلنا** اية التثبت دلت على التبين عند خبر الفاسق فبعده





او الظن فكك وفضلا فهو حق في الكل وان اراد في القطعيين والمختلفين بالعموم والخصوص فهو صحيح لكنه نمكك ثم ان التعارض لا يرفع التعادل والترجيح والثاني منهما ممكن في المختلفين ايضا فاوجه التخصيص بالظنيين ثم المراد بالدليلين اعم منهما ومما زاد عليهما واعم من الامارتين فيشمل تعارض الدليل والامارة **اصل** تعادل الدليلين هل هو تساويهما او تساوي اعتقاد المجتهد بدلولهما وجهان اوجههما الاول وهو اخص مطلقا من الثاني ولا ريب في جوازه عقلا لعدم غايته بل نظيره واقع في مثل المجتهدين المتساويين المختلفين في الراي بالنسبة الى

التبعين ثم لا يخفى ان ذلك والضعف مما يسلم لكنه حصل التبين لا بحجية ضعفها بالشهرة فيحصل منها الظن وهو نوع تبين مقبل **فان قلت** المسئلة اصولية والاخبار ظنية **قلنا** ان القائل بحجية الاخبار من باب التعبد يعمل بالاخبار في المسائل الاصولية والفرعية **فان قلت** ذلك الاخبار معارضة مع اخبار الوقف فيحكم بالتساقط **قلنا** اولا ان اخبار التخيير واضحة الدلالة على المقصود واخبار الوقف ظاهرة في التوقف عما هو من الفتاح بابه كما يظهر من قوله فارجه حتى تلقى امامك او امامك لقائم وغيرها ذلك وثانيا ان اخبار التخيير خاصة بالمتعارضين واخبار الوقف اعم من اخبار التخيير فلتقدم الخاص وثالثا ان اخبار التخيير ترجح لكثرتها واشتهارها عملا وبناء على تقدم اصحابنا المجرة على الصحاح **فان قلت** كيف ذلك بالفرعية فقد ورد بان الفرعية لكل امر مشكل **قلنا** اولا انه بعد ورود اخبار التخيير لم يبق امر مشكل حتى يرجع الى القرعة وثانيا ان خبر القرعة لا ينصرف الى ما نحن فيه بل الى الموضوعات كما في رواية الذرو على الغنم وثالثا ان اخبار التخيير اخص مطلق من اخبار القرعة فيقدم الاخص ورابعا ان اخبار التخيير اكثر واشهر فيقدم هذا اذا كان تمسك القائل بالتعبد بالايات ولو كان تمسكه في حجية الخبر بالاجماع اشكل الامر في حجية الاخبار العلاجية على مذهبه يشكل عليه اثبات التخيير الا ان يدعى الاجماع على حجية الضعاف المجبرة بالشهرة واما على مذهب صاحب الفصول في حجية الظن ... فلا بد لنا نفرض ... مقامنا هذا ... حجيته حصل منهما الظن ينبغي التساقط بالظن للعلم وهذا الظن ينفي التساقط فيلزم ان تعمل بحجية هذا الظن ينفي التساقط مع اعتضادها بالاخبار وعمل المعظم به وقوته وتاخمه بالعلم وقلنا بحجية الشهرة المجبرة الصحيحة التي نصب الشهرة على حجيتها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح المرجوح وتمام الامر ... سوى المفروض بان كان الظن ينفي التساقط ضعيفا مثلا والحاصل من الشهرة قويا بالاجماع المركب **فان قلت** ذلك كذلك الذي فرضه متعلقه بجمالي والشهرة سابق للمتعارضات تفصيلية **قلنا** انه يكون لكل جهة رجحان ومرجوحية فلا معنى للترجيح بلا مرجح **فان قلت** لم اطرح الوصفيون اخبار القرعة بعد اثبات حجية ذلك الظن لاجمالي وعدم جواز الرجوع الى الاصل واتبعوا الظن بالمقدمة العقلية **قلنا** ان كان عدم جواز العمل بالقرعة اجماعيا فالجواب واضح وان لم يكن اجماعيا فانكار القرعة والتخيير متباينين مع انه لا يمكن جمعهما ولا بد من الاخذ باحدهما فنقول ان اخبار التخيير يعين العمل للوجوه الاربعة المتقدمة انفا فتنسخ القرعة والا فانكار القرعة وامتنقها بمعنى انه لو تخير احد الخبرين بالقرعة لكان مبرئا للذمة قطعا بخلاف ما لو لم يرجع فلا بد من القرعة للاحتياط وقاعدة الاشتغال لكن نقول انه بعد اثبات جواز التخيير لا يبقى احتمال وجوب القرعة ولا يتمسك بقاعدة الاشتغال بمجرد احتمال وجوب الشيء بل يتمسك بها اذا كان احتمال وجوب الشيء عقلائيا والعقلاء بعدما ذكرنا من الضعف لتعيين القرعة لا يعتنون باحتمال القرعة فلا يجب القرعة وان كان مدرا متيقنا في الامتثال ثم ان التخيير الذي اثبتناه لم يكن لا استمراري لاصالة الاشتغال واستصحاب الحكم الفرعي اذا اختار احدهما مع ظهور عدم الخلاف ... لظاهر اخبار التخيير في قوله خذ باحدهما ورفع الاخر وترك الاخر وتخير احدهما ولان التخيير الاستمراري مرجعه الى الرجوع الى الاصل وهو لزوم للظن بارتكاب خلاف الواقع الذي هو الداعي لطرح الاصل **المقام الثاني** فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المتعارضين وبما انتفى الثالث ومظنونا كما لو قام الخبر عن ابن مريم وابن ابنه فالمستبعد ان للذكر مثل حظ الانثيين لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وان ولد الولد ولد حقيقة والمشهور ان للابن البنت سهم امه والبنت لابن نصيب ابيه فيختلف السهم باختلاف القولين نعم لو كان الابن للابن والبنت للبنت لكان الامر بعكس ما للبنت على القولين فنقول لو دار الامر بين القولين مثلا لاجل تعارض الخبرين تعادلهما وظن بنفي الثالث لا احتمال الا انما يجب طرحهما واخذ الثالث الموجود فيهما وتعيين المشهور او السيد التخيير بل او الاستمرار او القرعة او التوقف عن الفتوى بل يرد الامر وكما نبه عن النصوص والفتوى والاصل مع الاحتمال الاخير للتمنع عن العمل بغير علم فان نفي الدليل على خلافه اخذنا به والا اخذنا بالاصل فنقول اما الجمع فغير ممكن وتعيين الاخذ لهذا او ذاك ترجيح بلا مرجح وطرحهما والاخذ بالثالث الموهوم فاسد لانه مخالف للاصل كما مرّ انفا ولانه مخالف الدليل الرابع الدال على حجية الظن بنفي الثالث اما الا كما قدم انفا فانه يمنعها فنبادر لانكل من قال بطرح الثالث الموهوم في المقام الاول قال به هنا ايضا وبلا خلاف وتبادر في المقام الاول كما الطرح للخبرين والاخذ بالثالث هو انما الا حاكم ومع ذلك الطرحنا الخبرين فيها لان طرحهما والاخذ بالثالث مخالف للاصل كما عرفت واما القرعة المنقولة بطل من حجية القرعة لكل امر مشكل فهو اولا بانصراف الخبر الى الموضوعات وثانيا بضعف الخبر وثالثا بانه لا يفيد الا الظن والمسئلة اصولية لا يعمل فيها بالظن سلمنا عدم العلم بكونها اصولية فانه يحتمل كونها من المسائل المشتبهة ولا يعمل فيها بالظن ايضا سلمنا كونها من المسائل الفرعية لكن حجية كل ظن في الفرع ممنوع لحجية هو ابتهم خلاف الاصل المعروف من ان الاصل في المعاملة الوضع فلا يصار اليه الا بدليل **فان قلت** يدل على حجية خبر العلاج المجبرة بالشهرة **قلنا** تلك الاخبار ظنية والمسئلة اصولية او من المسائل المشتبهة نعم تتم التمسك بها على مذهب القائل بالحجية من باب التعبد واما على الوصف فلا **فان قلت** يدل عليه الدليل العقلي الذي يدل على التخيير على مذهبكم في المقام الاول **قلنا** غاية ما يدل عليه الدليل العقلي حجية الظن بعدم ... الثالث لا ونحن نقول به هنا ايضا **فان قلت** فاستخرج لانه ... الدليل على التخيير في المقام الاول بعينه هو المقام **قلنا** ... في المقام ... ثبت بالمقدمة الخارجية التخيير بين الخبرين ... على الحرمة لا على الوجوب ... الفرعية ... بين ...

في تعادل الدليلين

فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المتعارضين

المقلد وبدليل عدم الجواز شرعاً عليه من وجوه **اصل** اذا حصل التعادل بين الدليلين فهل التخيير بينهما او الرجوع الى الاصل او الوقف
وجوه والاخير لا يتصور في مثل دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي المعاملات التفسيرية ونحن نقول ان المتعادلين ان كانا خبرين ومع تعذر
الحكم الواقعي عن احدهما في الواقع واتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الندب والكراهة فالحق التخيير لا لما ذكر لنفي الثالث
بالظن الاجمالي المستفاد من الدليلين المشمول لعموم ما دل على حجية الظن نعم لو دار الامر بين المتباينين في المعاملات كان يكون المال لزيد او

بالحكم فلم يبق الا التخيير ومنا بعد نفي الثالث بالدليل العقلي يحمل الوقف الذي هو الاصل فان التوقف منتف في المعاملات دون العبادات فالمقدمة الموجبة للتخيير
في المقام الاول غير جارية هنا **فان قلت** كما لا يمكن التوقف في العبادات لعدم امكان ترك الفعل والترك معا كذلك لا يتصور في المثال الذي فرضنا في المقام الاول
اذ لا بد للتركة والمال المشترك من متصرف ولا يمكن بقاؤه بين الخصمين معلقا قلنا الاصلاح بين الخصوم من باب الحسبة يمكن هنا لكن الحكم والفتوى لا دليل عليه
متعين العمل بالاصل وهو التوقف في هذا المقام **المقام الثالث** فيما اذا تعارض الخبران المتعادلان في حكم واحد ذي فصلين كما لو حكم احدهما بوجوب
الظهر والاخر بوجوب الجمعة وكان نفي الثالث مظنونا فالحق فيه الاحتياط وذلك لبطلان الطرح بناء العقلاء وبالدليل الرابع المتقدم في المقام الاول وبالاجماع
المركب والاولوية بالنسبة الى المقام الاول حيث كان المكلف في المقام الاول مخيرا ومع ذلك لا يجوز له الطرح فكيف يجوز هنا مع انه يمكن الجمع بتحصيل البراءة اليقينية
بطلان القرعة بناء لاجوبة المتقدمة من الضعف في المستند عند الانظار وعدنا فانه غير الظن وبطلان التخيير بان الامر بعد نفي الطرح والقرعة دائر بينه وبين الجمع
ولا ريب ان اصل الاشتغال مع الاخير فهو المتعين لانه الاصل ولا بد على التخيير من دليل اجتهادي وليس في الاخبار ما لعله فانها وان تجري بالشبهة الا انها
المسئلة اصولية علمية ولسنا من المتعبدين اما الدليل الرابع فغايته ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع فالمقدمة الموجبة للتخيير موجودة
متعين العمل بالاصل المقتضي للجمع الموجب للتعيين بالبراءة بعد حسن الاحتياط اجماعا الا ان الامر بعد الواقع بعد نفي الثالث احدهما الكلي ولعدمها المعين او
كلاهما معا وعلى التقادير يحصل الامتثال **المقام الرابع** فيما دار الامر بين الوجوب والندب ومثله الحظر والكراهة وبناء العقلاء في مثل ذلك على الوجوب
لكن ذلك في الاوامر العرفية لا في القانونية اوامر الوجوب المعلوم المشكوك بالغالب بخلاف الاوامر الشرعية فبناء العقلاء فيها غير معلوم وعلى فرض وجوده ايضا الكلام
انما هو مع قطع النظر عن المرجحات لاحد الطرفين بل الكلام على فرض التعادل وبناء العقلاء لو وجد انما هو مرجح وعلى فرض التعادل فالاحتمالات هو الطرح
والجمع والقرعة والتخيير الاستمراري كلها باطلة ويظهر وجهها كما مر في الامر دائر بين التخيير البدوي ونظر الى الظن بنفي الثالث فاذا انتفى الثالث مع تساوي الاحتمالات
تعين التخيير وبين الندب الظاهري اعني القول باخذ جنس الامر وهو مطلق الطلب الراجح وطرح فصلهما بمعنى عدم تعيين الفصل الواقعي بالدليل فيهما
اذ لا دليل لحجيتهما على الفصل فلا يمكن دليل حجيتهما على الفصل فنأخذ بالجنس الذي هو القدر المتيقن ونقول ان ذلك الجنس من التكليف ثابت باتفاق
الخبرين واما الزائد عليه فننفيه بالاصل اعني القاعدة العقلية وهي انه لا تكليف الا بعد البيان فلم يجر دليل هنا على التعيين في هذا الطلب كما بعد
العقاب فقط هذا لان القاعدة العقلية ولحدنا بالقدر المتيقن وهو الجنس فيثبت بذلك الندب الظاهري فاذا احتمل الندب الظاهري انتفى الدليل
على التخيير بمجرد هذا الاحتمال اذ لا معدل حرج بعد نفي الثالث بالدليل الرابع بثبتهما التخيير فيتعين الندب الظاهري كما ذكر اعني اخذ الجنس من البين والفصل
من الاصل القاعدة اي اصل البراءة نعم ان يثبت حجية التمسك باصل البراءة هنا واتفق احتمال الاستصحاب الظاهري القاعدة ايضا كما لا احتمال
لا التعيين التخيير البدوي وانما المقدمة العقلية بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي بالدليل الرابع **فان قلت** لا يجوز التمسك باصل البراءة
هنا لان ما خذ حجية اصل البراءة اما الاستصحاب فهو ان المستصحب هو جواز الترك قبل ذلك بما كان موجودا في ضمن الاباحة اعني جنسا والفرق
وقد انتفى الفصل قطعا فينتفي جنسه ايضا اعني جواز الترك الموجود في ضمنه قطعا وحدث طلب وفصل آخر ... والشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب
قلت ذلك الا في ثوب مثلا مانع وشككت انه زال ام لا فتستصحب طهارة الثوب مع ان الشك في الحادث **قلنا** هذا استصحاب اللازم لا استصحاب كون المانع
ما فان الشك في الملزوم شك في الحادث فلا يجري فيه الاستصحاب في هذا المثال ايضا **فان قلت** هنا ايضا يستصحب اللازم وهو استصحاب عدم العقاب
مباح لك **قلنا** فيما نحن فيه قطعنا بانتفاء الملزوم اعني جواز الترك الحاصل في ضمن الاباحة السابقة فكيف يتمسك باستصحاب اللازم بعد نفي
الملزوم قطعا **فان قلت** نتمسك باستصحاب اللازم في المثال المفروض **قلنا** في المثال المفروض لم يقطع بانتفاء الملزوم اعني الماء بل هو مشكوك فبين
المقامين فرق واما الاجماع فوجوده على اصل البراءة فيما نحن فيه ثم بل جمع ممن لا يقولون بلزوم الاحتياط قالوا بالوجوب هنا نعم الاجماع على البراءة
فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة مسلم واما الكتاب فما يدل على البراءة منه وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه ولا دلالة
منه على البراءة فيما نحن فيه اذ التكليف هنا معلوم اما وجوبا او ندبا فان الاستحباب ايضا تكليف غاية ما في الباب الشك في كونه تكليفا في مسألة التكليف
عليه فلا يتم الاستدلال نعم يتم الاستدلال فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة اذ الاباحة ليست تكليفا حقيقة واما السنة فهي في المناقشة
منها كالكتاب كقوله ما حجب الله علمه عن العباد اي تكليف حجب الله علمه عن العباد فان العلم بالتكليف هنا موجود واما بناء العقلاء فلو لم نقل بكونه على
الندب فلا دليل على الندب وتعيين التخيير ايضا لو سلمنا حجية اصل البراءة لم يتم الاستدلال على الندب لان قولك ناخذ بجنس الامر فانه بعد نفي
الثالث معلوم وتعيين الفصل باصل البراءة ثم اذ غاية ما في الباب كون وجود الجنس في الواقع معلوما وذلك لا يوجب العلم بالحكم الواقعي ولا يحصل
لك العلم الظاهري بمجرد ذلك الا ان تقول ان كل حكم واقعي ... واذا ثبت الجنس يعلم وجوده بما لا في علم التكليف الظاهري اما وجوبا او
ندبا باقتضاء تلك المقدمة الكلية فنقول انه بعد تلك المقدمة الكلية يكون الجنس معلوم الوجود في الظاهر اجمالا الا انه في ضمن جواز الترك اذ الجنس لا يتقوم
الا باخذ الفصول ولا ريب ان انتفاء الفصل يوجب انتفاء الجنس الذي هو في ضمنه ودح لو نفيت احد الفصلين باصل البراءة فمن اين لك العلم

فيما اذا تعارض الخبران المتعادلان

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والندب

ملزوم مرفوع ... بعد ذهاب الملزوم يذهب اللازم فيه ...

عرو وجب الموضع عن لا ... فلاصل ... لا ريب فيه النص ... متى ثبت ... وبين الوجوب والندب والحرمة والكراهة اخذ بالندب والكراهة
لانهما الاصلح او بين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة فالندب في الاول والكراهة في الثاني عملا للاحتياط لا اصلا او بين الوجوب والاباحة او الحظر
والبراءة فالبراءة لما مر في بحثها او بين المتباينين كالظهر والجمعة فالتخيير لانه الاصلح كما مر ولو علم نفي الثالث احتمالا فالحكم الحكم والدليل الدليل و
اذا تعارض خبر مع خبر فتعادلا او تعارض دليلان غير خبرين فتعادلا فحكمهما يظهر بادنى تامل واذا حصل هذا التعادل في الموضوع الصرف لم يكن الظن

بوجوب التحري في [illegible] احتمال ان يكون [illegible] وجود [illegible] من التكليف [illegible] الاصل النفي بالاصل فيجتمع نفي الحكم [illegible]
الاجمالي بوجوب [illegible] التفصيلي في [illegible] العلم بالجنس [illegible] الاصل البراءة والمقدمة التكليفية [illegible]
الندب [illegible] فلابد من الحكم بالتخيير [illegible] **قلنا** اما [illegible] الدليل على حجية اصل البراءة فيما نحن فيه [illegible] الاية المتقدمة على الحجية
منها الان [illegible] التكليف هو الوجوب او الحرمة لا مطلق الطلب فلا يشمل الندب [illegible] الوجوب فيما نحن فيه وهو [illegible] ولا يمكن [illegible] بان التكليف
معلوم اجمالا [illegible] تكليفا [illegible] في مقابل [illegible] القطع بالحكم الظاهري في ضمن الفضل [illegible]
احد المصلين [illegible] تكليف الظاهري للعلم الاجمالي بوجوب
في الواقع مع [illegible] بالتكليف [illegible] بجنس [illegible] في الواقع [illegible]
احد الفعلين [illegible] العلم الاجمالي [illegible] الجنس [illegible]
[illegible] في الواقع ثم بالملاحظة الكلية [illegible]
البراءة [illegible] **المقام الخامس** [illegible] الامرين الوجوب والكراهة [illegible] والحرمة [illegible]
والقرعة [illegible] على اقسام الاول [illegible] الثالث [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] الندب والكراهة كالمقام السابق [illegible] الاول بالندب
الثالث [illegible] والثالث [illegible] والرابع [illegible] الوجوه المتقدمة
[illegible] الاول [illegible] الثالث حجية بالدليل [illegible] الدليل المذكور
لا [illegible] المقام الرابع [illegible] الثالث [illegible]
[illegible] **فان قلت** [illegible] **قلنا اولا** [illegible]
بالثالث مع العلم الاجمالي [illegible] الثالث [illegible]
[illegible] الاحد بالثالث [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الثالث [illegible]
حكم [illegible] الوجوب والاباحة [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] الاحتياط [illegible]
بين الوجوب [illegible] الحرمة فالاحسن الاحتياط واخذ جانب الوجوب [illegible] بحجية الظن [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] الثالث [illegible]
[illegible] الوجوب والاباحة [illegible] الندب [illegible]
[illegible] بالندب [illegible]
[illegible] الواقع [illegible]
اما الوجوب او الاباحة [illegible] الواقع [illegible]
للعلم الاجمالي فكيف [illegible] حكم الله [illegible]
اما الوجوب واما الاباحة [illegible] الندب [illegible]
[illegible]
الامرين الوجوب والاباحة [illegible]
ولا [illegible] **المقام السادس** [illegible] الاباحة [illegible]
[illegible]
[illegible] المقامات الستة [illegible]
[illegible] الثالث [illegible]
[illegible] **اما المقام الاول** [illegible]
[illegible]

الثالث مجتمعا مراد في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث مجتمعا مراد في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث فهو
حجة كما تقدم فيتوقف في الترجيح لانه الاصل في اللغات **اصل** اذا تعادل الامارتان عند المجتهد وبنى على التخيير فان كان ذلك في نحو
الصلوة افتى بالتخيير اذ المجتهد ليس الا نائبا عن المقلد حتى يختار احدهما ويفتي بالمختار او في المعاملات كتعارض البينات ونحو مسئلة ارث بنت
البنت وبنت الابن بالمختار اذ الحكم بالخيار لا يرفع الخصومات او في الاحكام العرفية افتى باختيار اقول اذا ترجح احد المتعارضين على الاخر
بمرجح داخلي او خارجي في سند او دلالة او معاضد اخذ بالارجح لاجماع العلماء وبناء العقلاء وبداهة قبح

ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وتتميم الامر في غير تلك الصورة بالاجماع المركب **واما المقام الثاني** فنتكلم في المقامات الستة فنقول انها اما
هو المختار في تعارض الخبرين لعين ما مر الا في المقام الاول من المقامات الستة اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة فان مقتضى … اخبر
التعادل الاحتمال التعبدية التخيير دون المعارض مثل الشهرة فيقدم ولا يحكم بالتخيير واما في المقام الثاني من المقامات الستة فلا تخيير حتى يرجح
احد الطرفين او يخير بل يتوقف كما مر وهكذا في سائر المقامات الحكمية والدليل الدليل ثم ان ما ذكرنا من فرض تعادل الخبرين … لا يمكن
على مذهب المتعبدين بل هو يتم عند الوصفيين فيسقط الكلام في تعادل المختلفين رأسا على قول المتعبد بل على ما قلناه في المقام الاول
ايضا من ترجيح الخبر لاحتمال التعبدية حتى على مذهب الوصفيين يرجع الكلام الى باب الترجيح ايضا الا ان يقال ان التعادل هو …
المجتهد وهو في المقام الاول من المختلفين ممكن على القول بالوصف ولما تعارض غير الخبرين والملفق كتعارض الشهرتين مثلا …
فهو ينقسم على اقسام ثلاثة الاول تعادلهما اما في الاحكام الشرعية الثاني في الموضوعات الصرفة كتعادل امارتي القبلة الثالث في
الموضوعات المستنبطة كتعارض الغلبة النوعية مع الغلبة الشخصية فيما اذا استعمل لفظ في معنى لم يعلم انه حقيقي ام مجازي اما …
فالحق فيه الحكم ما حكمنا به في تعارض الخبرين باقسامه الاثني عشر والدليل الدليل اما الثاني فاعلم ان التعادل في الموضوعين اما في الا…
كتعادل امارتي القبلة واما في الخبرين كخبر عدلين الدال احدهما على ان القبلة كذا والاخر على خلافه اما الاول فاما يظن فيه بانتفاء الثالث
جليا الظن الحاصل على نفي الثالث في الاول ايضا اما ان يكون من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين الظنيين المعتبرتين من كون
واما من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين التعبديتين والكلام الان في الامارتين المتعارضتين في الموضوع الصرف فاعلم بانا لو …
نفي الثالث له جهتان من الكلام جهة بالنسبة الى الحجية بمعنى العلم الاجمالي وجهة بالنسبة الى احكام المتعارضين في المقام ومكان ما ظن فيه
نفي الثالث اما الجهة الاولى فما علم فيه نفي الثالث فلا اشكال فيها اذ العلم حجة بلا ريب اما الجهة الاولى فما ظن فيه بنفي الثالث بما لا يفيد
غير التعبديين فالحق عدم حجيته لان الظن الاجمالي انما لا نقول بحجية الظن التفصيلي في الموضوع الصرف فضلا عن الاجمالي نعم من يقول بحجية
الظن التفصيلي فيها يمكن له القول بحجية الظن الاجمالي ايضا والاستدلال عليه بالنحو الذي مر في حجية الظن الاجمالي في تعارض الخبرين المتعارضين في
الشرعيين في المقامات الستة في اوائل البحث بعد قولنا بحجية الظن التفصيلي في الاخبار الشرعية واما الظن الاجمالي الحاصل بنفي الثالث
التعبديين عن الامارتين كتعارض بعض النجوم المعينة للقبلة مثلا في بعض الامكنة مع بعض فهل هو حجة وبعض ما يثبت الامارتين معتبرة
ام لا الحق العدم اذ الدليل الدال على كون كل من الامارتين معتبرة اما لبي فلا يشمل صورة التعارض فان الامر فيه غير معلوم واما لفظي كالاخبار
الدالة على ان تلك الامارة امارة فنقول ان تلك الاخبار اما تدل على كونها امارة عينا مطلقا او تخييرا اولا او عينا في كل مقام الا في صورة التعارض
وهكذا من الاحتمالات التي ذكرناها وابطلناها في الادلة الدالة على حجية الاخبار الشرعية المتعارضة بالايات في تعادل الخبرين المذكور …
التلفيق وغير الخبرين والملفق فظهر انه لا دليل على حجية الظن الحاصل بنفي الثالث في الامارتين مطلقا في التعبدية من الامارات ولا في غيرها
هذا هو الكلام في الجهة الاولى من تعادل الامارتين واما الجهة الثانية في تلك المقامات اعني ما حصل فيه العلم بنفي الثالث وما حصل الظن
بنفي الثالث فيه بعد القول بحجية الظن الاجمالي في قسمي الظن كالعلم الاجمالي فالحق فيه الرجوع الى مقتضيا … وهو انه ان كان احدى الامارتين
موافقة للاصل فان امكن الجمع والاحتياط اخذ به كما لو تعارض امارتا القبلة والوقت … فعليه الجمع والاحتياط بعد القول بحجية الظن
بنفي الثالث وان لم يكن ذلك ايضا يخير ايهما شاء ان لم يكن مفر عن العمل كما لو ضاق الوقت عن اكثر من صلوة عند تعارض امارتي القبلة
وان امكن القاء الطرفين كما لو تعادلت البينتان في المعاملات في المسئلة الارث مثلا فعليه التوقف كما مر لعدم الدليل حتى على نفي الثالث …
وليس الامر دائرا بين المحذورين ايضا حتى يحكم العقل بالتخيير ثم ان كان … سبيل الانتقال ما تعارض فيه البينتان من الحق الى الثالث كما اذا كان
الثالث ذا اليد فبعد التوقف رجع المال اليه والا فلا واما الكلام في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفة فالحق فيه ايضا عدم حجية الظن
بنفي الثالث لما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة لكن على فرض الحجية فالرجوع فيه الى المقتضيات المذكورة **واما المقام الثالث**
من المقامات الثلثة وهو في الموضوعات المستنبطة فاعلم انه لو تعادل امارتين في الموضوعات المستنبطة وظن بنفي الثالث كما لو استعمل لفظ في
معنيين مبهم الجامع قريب تعارض فيه امارة الحقيقة والمجاز اعني غلبة ذلك مع امارة الاشتراك اعني غلبة اللفظ … الاستعمال في الحقيقة
لو قلنا به وظن بنفي الثالث اي الاشتراك المعنوي فهل هذا الظن معتبر ام لا الحق الاعتبار لما نعتبر الظنون التفصيلية في الموضوعات
المستنبطة كما عليه العقلاء فيتم حجية الاجمالي بالنحو الذي اثبتنا حجية الظن الاجمالي في الاحكام في تعادل الخبرين في الفروع واذا قلنا بنفي
الثالث الحجية للظن الاجمالي فهل يؤخذ باي من الامارتين الحق الرجوع الى المقتضيات المذكور انفا لكنه لا يتصور هنا الا الاخير اعني
… الوقف والرجوع الى الثالث ان وجدت **ضابطة** اذا تعادل الامارتان عند المجتهد في المسئلة الفرعية او غيرها وبنى على التخيير فهل للمقلد

مبحث في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفة

دليل لا معارض له عموما وخصوصا مضافا الى حصول العلم [illegible] في الترتيب كونه نفسه حجة ولشهرة مرجح وان لم نقل بحجيتها [illegible]
الفاسق ونحوه وهل المراد على المرجحات المختلفة [illegible] ادرس الظن مطلق فالمدار [illegible]
[illegible] وقد تتعارض فيلاحظ فيها التعادل [illegible] على [illegible] في الاخرة [illegible]
[illegible] الطاهرين [illegible] من [illegible] السابع [illegible] السادس [illegible] الثالثة [illegible]

ولزوم تعطيل الاحكام [illegible] لانه [illegible] فاسد [illegible]
[illegible] **الاولى** [illegible] مع المقلد
حتى [illegible] **الثانية** [illegible] **والثالثة** [illegible]
[illegible] المجتهد [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] **الرابعة** [illegible] المجتهد [illegible]
[illegible] المقلد [illegible] المجتهد [illegible]
[illegible]
[illegible] الله [illegible]
[illegible]

من [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
١٢٧٢
سنة